

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Jarbas Luiz dos Santos

**A ANTROPODICEIA ROUSSEAUNIANA:
TEOLOGIA, POLÍTICA E LAICIDADE**

Guarulhos

2019

**A ANTROPODICEIA ROUSSEAUNIANA:
TEOLOGIA, POLÍTICA E LAICIDADE**

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação da Prof. Dra. JACIRA DE FREITAS.

Guarulhos/SP

2019

“Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”

(Rousseau – *Emílio*, Livro I)

“Tomando-se o termo no rigor da aceção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira. (...) Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens”.

(Rousseau - *Do contrato social*, Livro III, Cap. IV)

Agradecimentos e dedicatória

À minha família que, pelo simples fato de estar ao meu lado, incentiva-me contínua e cotidianamente.

À professora Jacira de Freitas, minha orientadora, que por meio de seu conhecimento e seus ensinamentos transporta-nos ao mundo de Jean-Jacques Rousseau para que dele não apenas extraiamos seus princípios, mas principalmente para que possamos viver à altura de seus postulados.

Aos professores que contribuíram com a minha pesquisa: Maria das Graças de Souza (orientadora da minha orientadora e referência no estudo das Luzes, integrante da banca de qualificação), Olgária Matos (cujas aulas produzem um encantamento ímpar, também integrante da banca de qualificação) e Arlenice Almeida (cuja dedicação ao magistério inspira a todos que veem nessa atividade a mais nobre das funções humanas).

Aos funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia da UNIFESP, especialmente Daniela Gonçalves, pela presteza com a qual sempre atende aos alunos.

Aos amigos, que não enumerarei ou nominarei para que injustiças próprias do esquecimento, ainda que involuntário, não sejam cometidas. A vocês, gratidão pelo incentivo constante e a fé em mim depositada, os quais serviram de alimento para minha alma durante o árduo trabalho de pesquisa e escrita.

Por fim, um agradecimento profundo a todos os mestres-professores que passaram pela minha vida. Estejam convictos, como eu sempre estive, de quanto seus ensinamentos e seus exemplos formaram meu gosto pelo conhecimento, meu apreço pelo ensino e meu amor à sabedoria. Não há como deixar de aqui fazer uma menção especial à falecida professora Valéria, minha primeira professora de Filosofia que, ainda no ensino médio, despertou em mim um deslumbramento que jamais cessou.

“A ANTROPODICEIA ROUSSEAUNIANA: TEOLOGIA, POLÍTICA E LAICIDADE”

SUMÁRIO

- NOTAÇÃO UTILIZADA.....	p. 07
- RESUMO/RESUMÉ/ABSTRACT.....	p.11
- APRESENTAÇÃO – POR QUE ROUSSEAU?.....	p.14
I. Prólogo	
II. A escolha de um autor	
1. INTRODUÇÃO: A FORMA DOS ESCRITOS DE ROUSSEAU – QUESTÃO METODOLÓGICA PRELIMINAR.....	p.30
- A Filosofia e a questão da forma dos escritos	
2. AS CONCEPÇÕES TEOLÓGICAS DE ROUSSEAU.....	p.54
2.1. O percurso do <i>Emilio</i> – a obra central do pensamento rousseauiano	
2.1.2. “A profissão de fé do vigário saboiano” – a centralidade da ‘teologia’	
- O teísmo como posicionamento teológico	
3. O PENSAMENTO POLÍTICO DE ROUSSEAU - A PONTA DO <i>ICEBERG</i> ..	p.119
- O problema da liberdade	
3.1. O registro predominantemente hipotético	
3.2. O registro ‘quase-utópico’	
3.2.1. Utopia	
3.2.2. A ‘quase-utopia’ do <i>Contrato</i>	
4. A ANTROPODICEIA.....	p.197
4.1. Acontecimentos históricos gerais	
4.1.1. A revolução científica	
4.1.2. A reforma protestante	
4.1.3. O surgimento do Estado moderno	

- 4.2. Acontecimentos históricos específicos
- 4.3. Teodiceia – a justificação de Deus
 - 4.3.1. Breve perspectiva histórica acerca da teodiceia
 - 4.3.1.2. A proeminência do pensamento de Leibniz
 - 4.4. A antropodiceia – o que remanesce da discussão em torno da teodiceia
 - 4.4.1. Rousseau e a questão do mal
 - 4.4.2. A ‘liberdade’ como elemento de antropologização da teodiceia
 - 4.4.3. Antropodiceia e política
 - 4.4.3.1. A lei como elemento veiculador da Antropodiceia
 - 4.4.4. A ‘religião civil’ – antonomásia da laicidade

- CONCLUSÃO..... p.286

- BIBLIOGRAFIA..... p.305

NOTAÇÃO UTILIZADA

As referências primárias aos textos/obras de Jean-Jacques Rousseau são extraídas da edição das *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, publicada pela "Bibliothèque de la Pléiade" (Paris: Gallimard), em cinco volumes:

- vol. I - no qual se encontram reunidos os textos autobiográficos, publicado em 1959;

- vol. II - no qual se encontram os textos literários em seu sentido mais estrito, publicado em 1964;

- vol. III - no qual se encontram reunidos os textos eminentemente políticos, publicado em 1964,

- vol. IV - no qual se encontram reunidos os textos de viés pedagógico e as cartas, publicado em 1964;

- vol. V - no qual se encontram os escritos sobre música, língua e teatro, publicado em 1995.

Consoante convenção adotada por grande parte dos especialistas no pensamento de Rousseau, a identificação da citação da obra se dá por meio da sigla O.C. (*Oeuvres Complètes*), seguida do volume/tomo e da página. Ocorre que grande parte da obra do filósofo de Genebra encontra boas traduções para a língua portuguesa, razão pela qual também é feita, no corpo deste trabalho, em seguida à indicação da O.C., a referência à obra citada na tradução realizada para o nosso vernáculo¹ - o que possibilita não apenas maior acesso aos escritos, posto não ser de todo acessível a obra da "Bibliothèque de la Pléiade", como também, por outro lado, exige de nossa parte uma verificação acerca da tradução realizada - o que, aliás, nos conduz não apenas à indicação da mais clara tradução efetuada (quando utilizamos de mais de uma tradução para a língua portuguesa) como, ainda, de eventuais equívocos nesta árdua tarefa de verter um pensamento escrito de um idioma para outro e em outra época².

¹ v.g.: Em suas concisas palavras, "a linguagem não é suficientemente clara. (...) Nossas línguas são obras dos homens, e os homens são limitados. Nossas línguas são obras dos homens, e os homens são mentirosos" (OC, IV, p. 971; 2005, p. 83).

² v.g.: "Encontramos, aqui, um pequeno erro de tradução na versão em português que utilizamos com mais recorrência, a de Roberto Leal Ferreira, editora Martins Fontes, 2014. Onde se traduziu "Creio,

Devemos consignar, também, a utilização de algumas citações de obras de Rousseau editadas pela editora parisiense "GF- Flammarion", em tradução de nossa própria autoria, não por conta do texto em si, vez tratar-se do mesmo encontrado na edição da "Bibliothèque de la Pléiade", mas por conta dos estudos introdutórios (apresentação, notas, bibliografia e cronologia) que se encontram em tais edições - por Blaise Bachofen e Bruno Bernardi ao *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inegalité parmi les hommes* (2008[2]); por André Charrak ao *Émile ou de l'éducation*; por Bruno Bernardi ao *Du Contrat Social* (2012); por Bruno Bernardi e Gabrielle Radica à *Profession de foi du vicaire savoyard* (2010)³. No tocante a esta edição, de se chamar a atenção ao fato de que, conquanto se constitua um ensaio inserido no Livro IV do *Emílio*, a publicação dele de forma autônoma fez-se de modo proposital para discussão acerca da autonomia, ou não, da "Profissão de Fé" com relação ao *Emílio* - questão esta que discutimos, ainda que brevemente, no corpo deste escrito.

Há, também, no bojo do presente trabalho, diversas citações e referências à *Encyclopédia* – certamente o maior empreendimento editorial voltado à questão do conhecimento e das artes no século XVIII, quiçá de toda a história. A relevância de tais citações e referências decorre de dois fatos: primeiramente por ter sido Rousseau um dos autores colaboradores (tendo redigido os verbetes relacionados à música e o verbete “Economia”, que vem a ser o seu *Discurso sobre economia política* ou *Terceiro Discurso*); em segundo lugar, elas evidenciam os temas sobre os quais os enciclopedistas refletiam e debatiam e, sobretudo, a divergência entre as concepções de Rousseau e seus contemporâneos (v.g., verbete “Direito natural”, de autoria de Diderot). Dada a grandiosidade de tal empreendimento (mais de 70.000 verbetes, distribuídos em 17 volumes originais), é ele encontrado, atualmente, em versão digital, nos sítios <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie> e <http://encyclopedie.uchicago.edu>, em língua francesa. Outrossim, há uma tradução parcial para a língua portuguesa (298 verbetes, distribuídos em 05 volumes). Por tais razões, quando da transcrição de qualquer trecho de verbete da *Encyclopédia*, será citada sua fonte primária (volume no qual se encontra, página e coluna) e, na sequência, a referência da tradução em língua

portanto, que uma vontade move o universo e ainda a natureza" (2014, p. 384), lê-se no original, em francês, "et anime la nature", ou seja, "e anima a natureza". Neste ponto, correta encontra-se a tradução de Laurent de Saez, Editora Edipro, 2017, p. 319.

³ v.g.: Na sua introdução à *Profession de foi du vicaire savoyard* (Rousseau, 2010, p. 32), mais especificamente sob o tópico "O vigário, personagem conceitual", Bernardi é categórico ao afirmar que "o vigário não é Rousseau".

portuguesa⁴ (conforme normas da ABNT vigentes), por óbvio que na hipótese de constar tal verbete na tradução. Com relação ao *Discurso sobre economia política*, uma vez que ele também se encontra nas *Oeuvres Complètes* publicada pela "Bibliothèque de la Pléiade" (Paris: Gallimard), é, também, feita referência a este texto nos moldes indicados no início dessas explicações acerca da notação utilizada.

No tocante aos escritores maiores da Antiguidade Clássica - Platão e Aristóteles -, tão necessários, ainda que em diferentes medidas, nas teses da área de Filosofia, procuramos realizar duas formas de citação. A primeira delas, canônica, por meio da citação do autor, título da obra, número do livro ou tomo da obra, número da página do manuscrito, a letra da coluna (as páginas dos manuscritos, alongadas no sentido horizontal, são organizadas por colunas, identificadas por letras) e, para fins de melhor especificação, o número das linhas nas quais se encontra a citação⁵. Tal forma de citação somente não será observada quando a tradução por nós utilizada não se valer dessa forma consagrada de citação dos clássicos antigos, tal qual se dá com a tradução do diálogo platônico *As leis* (Edipro, 1999). A segunda forma de citação será a que obedece aos moldes da ABNT vigentes, mediante indicação do nome do autor, ano da edição da obra e página⁶. Esta segunda forma de citação é, ademais, adotada com relação aos demais autores citados.

Diversos termos e expressões foram colocados propositalmente entre apóstrofes, visando-se chamar a atenção à necessidade de uma maior cautela na leitura e interpretação deles. Isso porque tais termos e expressões ou são próprios da linguagem de determinados autores, tendo significações diversas, consoante o sistema no qual se encontram, ou, ainda, significação não correspondente à linguagem coloquial. É o que ocorre, por exemplo, na linguagem rousseauiana, onde encontramos termos que lhe são bastante próprios (v.g., 'amor de si' e 'amor próprio', 'vontade geral', etc), além de termos utilizados sem grande precisão ou com sentidos diversos em diferentes obras e, às vezes, no bojo da mesma obra (v.g., 'liberdade'). Esses termos somente conseguem ser desvendados pela leitura atenta do contexto nos quais se inserem. Vale, aqui, ainda, a advertência feita por Maria das Graças de Souza (*in* Maruyama, 2001, p. 11) no sentido de que "o pensamento de Rousseau se desenvolve a partir da oposição entre

⁴ V.g.: verbete 'Genebra' (*Encyclopédie*, vol. VII, p. 574a-578a; 2015, p. 152-164).

⁵ Vide, a respeito, Watanabe, 1995, p. 55-57.

⁶ V.g.: Eis a transcrição de referido excerto, no qual consta também a resposta de Sócrates à objeção levantada (Platão 592,a-b; 2016, p. 781).

pares de conceitos, situados em registros distintos, próprios do estatuto que cada texto assume no conjunto de sua obra". Há, ainda, como já afirmamos, termos que são de uso comum na linguagem coloquial, mas possuem uma significação toda específica no sistema de pensamento de Rousseau (conceitos como 'olhar', 'festa' etc), dentro daquilo que foi denominado por Folscheid e Wunenburger (2006, p. 119-133) "o obstáculo da transparência".

Por fim, diversas obras que compõem a bibliografia não se encontram traduzidas para a língua portuguesa (v.g., *Rousseau – solitude et communauté*, de Bronislaw Baczko; *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, de Pierre Burgelin; *Les méditations métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*, de Henri Gouhier; *Jean-Jacques Rousseau et le pensée du malheur – le traité du mal*, de Alexis Philonenko etc), de modo que a citação/transcrição de seus excertos é feita a partir de tradução livre, por nós mesmos realizadas.

RESUMO

SANTOS, Jarbas Luiz dos. “A ANTROPODICEIA ROUSSEAUNIANA – TEOLOGIA, POLÍTICA E LAICIDADE, 2019, 314 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Guarulhos/São Paulo, 2019.

No percurso da história da Filosofia, a parte política do pensamento de Rousseau tem ocupado lugar de preponderância, quase que de exclusividade, sendo a interpretação dele caracterizada por divergências hermenêuticas abismais – ora colocando tal pensamento como o arauto da democracia e da soberania popular, ora o colocando como o fundamento para as tiranias que, ao conferir total força ao Estado, eliminam qualquer possibilidade de individualidade. Essa problemática característica da hermenêutica do pensamento de Rousseau decorre, em larga medida, do estabelecimento de proposições isoladas que são facilmente encaixadas na história da Filosofia por meio da reprodução de recortes arbitrários de seus textos, sem a preocupação com a totalidade e a vivacidade de sua obra, bem como sem a devida atenção à diversidade de registros nos quais os diferentes textos foram redigidos.

Constitui-se finalidade do presente trabalho analisar o pensamento do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) por meio de uma leitura que elucida (I) ser sua teoria política uma resposta ao clássico problema filosófico da teodiceia, conquanto se trate de uma resposta original, posto que nela se atesta a impossibilidade da teodiceia nos moldes tradicionais, desaguando-se, necessariamente, no campo da política e, em um segundo plano, (II) mostrar como a concepção de ANTROPODICEIA – “a justiça dos homens” – sintetiza tal pensamento, o que exige o conhecimento de seu percurso, culminando-se nos postulados da laicidade. Para tanto, junto ao trajeto de tal pensamento (teologia – política – antropodiceia), o apontamento acerca da diversidade de registros das obras revela-se essencial para compreensão da obra rousseauniana e sua devida inserção no fluxo contínuo da História da Filosofia.

Palavras-chave:

Rousseau, teologia, política, ANTROPODICEIA, laicidade.

RESUMÉ

SANTOS, Jarbas Luiz dos. "L'ANTHROPODICÉE DE ROUSSEAU – THÉOLOGIE, POLITIQUE ET LAÏCITÉ, 2019, 314 f. Thèse doctorale – Faculté de Philosophie, Littérature et Sciences Humaines, Département de Philosophie. Université fédérale de São Paulo - UNIFESP. Guarulhos/São Paulo, 2019.

Au parcours de l'histoire de la philosophie, la partie politique de la pensée de Rousseau a occupé une place de prépondérance, presque exclusive. Des divergences herméneutiques abyssales caractérisent la manière dont elle est perçue, soit comme héraut de la démocratie et de la souveraineté populaire, soit comme fondement des tyrannies qui éliminent toute perspective d'individualité en attribuant des pleins pouvoirs à l'État. Cette problématique singulière de l'herméneutique de la pensée de Rousseau provient principalement de l'utilisation de certains de ses propos de manière isolée qui s'intègrent facilement dans l'histoire de la philosophie à travers des extraits arbitraires de ses textes, sans se soucier de l'intégralité et de la vivacité de son travail, ainsi que sans tenir dûment compte de la diversité des styles dans lesquels les différents textes ont été écrits.

Le but de ce travail est d'analyser la pensée du philosophe genevois Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en démontrant que (I) sa théorie politique est une réponse au problème philosophique classique de la théodicée - réponse originale puisqu'elle implique l'impossibilité de la théodicée comprise au sens traditionnel - qui relève du domaine politique. Il s'agit ensuite de montrer (II) comment le concept d'ANTHROPODICÉE - "la justice des hommes" - synthétise cette pensée et implique la connaissance de son parcours, culminant dans les postulats de la laïcité. Par conséquent, à partir de cette réflexion articulée autour de trois axes (théologie - politique - anthropodicée), la question de la diversité des styles devient essentielle pour comprendre l'œuvre de Rousseau, ainsi que son insertion dans le flux continu de l'Histoire de la Philosophie.

Mots-clés :

Rousseau, théologie, politique, **ANTHROPODICÉE**, laïcité.

ABSTRACT

SANTOS, Jarbas Luiz dos. “ROUSSEAUIAN ANTHROPODICY – THEOLOGY, POLITICS AND SECULARISM, 2019, 314 f. Doctoral thesis – Faculty of Philosophy, Arts, and Social Sciences, Department of Philosophy. Federal University of São Paulo - UNIFESP. Guarulhos/São Paulo, 2019.

Throughout the history of Philosophy, Rousseau`s political line of thinking has played a role of predominance, almost one of exclusivity. The interpretation of his thinking has been characterized by immeasurable differences in hermeneutics – at times placing his thinking at the base of democracy and popular sovereignty, or at the core of tyrannies which, by granting full power to the State, eliminate all possibilities of individualism. This typical issue of hermeneutics of Rousseau`s thinking is largely due to the establishment of isolated propositions that are easily embedded in the history of Philosophy through the reproduction of arbitral cuts of his texts without the concern of preserving the integrity and vivacity of his work as well as the due attention to the diversity of registers in which the different texts were written.

The end goal of this work is to analyze the thinking of the Genevan philosopher Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) through a reading that first of all (I) clarifies that his political theory, while being an original answer, is a response to the classic philosophical question of theodicy, proving the impossibility of its existence in traditional contexts, and consequently in the field of politics, and second, (II) shows how the concept of ANTHROPODICY – ‘the justice of men’ – synthesizes this thinking, which requires the knowledge of its path, leading to the basic assumptions of secularism. In order to fully comprehend Rousseau`s work and to insert it appropriately in the continuum of the history of Philosophy, it is essential to note the diversity of the registers of his work as well as the path of this thinking (theology – politics – anthropodicy).

Keywords:

Rousseau, theology, politics, ANTHROPODICY, secularism.

APRESENTAÇÃO – POR QUE ROUSSEAU?

I. PRÓLOGO

No teatro, constitui-se o prólogo de uma cena ou monólogo iniciais nos quais nos são dados elementos precedentes ou elucidativos acerca da trama que será representada diante do espectador. Em uma tese, de sua vez, o prólogo não se confunde com a apresentação, que muitas vezes é desenvolvida como espécie de justificativa pela escolha do tema e/ou do autor, ou com o capítulo introdutório, cujo objeto é, geralmente, tratar de questões preliminares atinentes a aspectos formais. Da mesma maneira, não se confunde com o resumo apresentado, mormente por ser este um requisito formal das teses a serem apresentadas e defendidas no ambiente acadêmico.

No presente trabalho, fez-se a opção em se redigir este prólogo, no bojo do capítulo cuja finalidade é a justificativa pela escolha de um autor para, na sequência, ser abordada de maneira mais específica a questão da forma dos escritos de Rousseau, haja vista a peculiaridade de tal aspecto na obra do pensador de Genebra. Somente após, a tese ganha corpo, por meio de três capítulos: um deles acerca das concepções teológicas no pensamento de Rousseau, o seguinte acerca do pensamento político rousseauiano, e o terceiro que se afigura, a partir da análise e cotejo do quanto exposto nos capítulos precedentes, uma nota de tentativa de originalidade, tal qual se exige para fins de uma tese acadêmica em nível de doutorado. Por fim, a redação da conclusão tem por finalidade amarrar o conteúdo do escrito à tese a que inicialmente nos propomos, seguindo-se a ela a relação bibliográfica das consultas realizadas ao longo da pesquisa.

Neste prólogo, duas questões precisam ser elucidadas.

A primeira delas diz respeito à **classificação da tese** que se seguirá como sendo ela **de natureza formal**⁷, o que significa dizer que sua principal

⁷ A Filosofia de todo autor, seja ela sistemática ou não, constitui-se um percurso, de modo que as conclusões alcançadas não devem de nenhuma forma ser desvinculadas deste percurso, ou seja, do modo pelo qual foram elas alcançadas. Quando se escreve visando um ponto específico deste percurso, ainda que seja tal ponto ligado a outro(s), está-se diante de uma tese de natureza material. Se, por outro lado, o que se procura ressaltar no escrito é o percurso (ou um dos possíveis percursos) daquela Filosofia sob

preocupação não diz respeito à elucidação e aprofundamento de qualquer relevante conceito encontrado no pensamento de Rousseau ou, ainda, de uma sua obra específica. Antes, o que se propõe é uma forma de releitura do intrincado – muito embora, em alguns momentos, aparentemente simples, por vezes, demasiadamente literário – pensamento rousseauiano, sobre o qual recai o questionamento de constituição ou não de um todo sistemático e harmônico. E justamente como decorrência da forma de releitura proposta é que extraímos o conceito de **ANTROPODICEIA**, o qual, em nosso entender, serve como espécie de síntese do pensamento de Rousseau, justamente por indicar um caminho seguro a ser perfilado para sua compreensão. Exemplos de relevantes trabalhos de natureza formal por nós citados no corpo da presente tese são as obras *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, de Jean Starobinski, e *A retórica de Rousseau*, de Bento Prado Júnior, trabalhos que têm por marca a não concentração da exposição em um conceito ou uma obra específica, mas, antes, uma forma por meio da qual a leitura das obras de Rousseau possa ser feita para compreensão do pensamento do filósofo em sua totalidade.

Em contrapartida, denominamos **teses de natureza material** aquelas que se centram em um conceito ou em uma obra específica (ou parte desta). São exemplos de trabalhos de natureza material, também por nós citados nesta tese, *Rousseau - uma arqueologia da desigualdade*, de Olgário Matos, *Religião e política em Rousseau - o conceito de religião civil*, de Thomaz Kawauche, e *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*, de Jacira de Freitas.

Ambas as espécies de trabalho possuem relevância, em igual medida, no processo hermenêutico do sistema erigido por Jean-Jacques Rousseau, sendo a opção por uma delas uma decorrência da preocupação em aprofundar uma questão, tornando-a clara dentro do sistema ou, ao invés, da preocupação em encontrar elementos que permeiam toda a obra e cuja identificação melhor possibilita a reconstrução do sistema, que nos é dado em parcelas e em diferentes registros. A primeira preocupação citada é mais consentânea com os trabalhos de natureza material, enquanto a segunda é característica que se sobressai nos trabalhos de natureza formal. Como afirmado, o presente trabalho tem natureza eminentemente formal e, como tal, é desenvolvido como

análise, está-se diante de uma tese de natureza formal. O presente trabalho apresenta-se muito mais próximo dessa segunda perspectiva.

uma espécie de mecanismo que melhor possibilita o manuseio da ferramenta que se constitui a teoria de Jean-Jacques Rousseau. Em outros termos, possui a presente tese caráter mereológico, eis que, por meio dela, procura-se apontar a relação das partes da obra de Rousseau com a totalidade de seu sistema.

A segunda das questões diz respeito à explicitação mínima do conceito de **ANTROPODICEIA**, mormente porque ele integra o título da tese e parece tratar-se de um neologismo. O termo ‘antropodiceia’ é formado pela junção de duas palavras gregas, a saber, ‘antropos’ (os homens em suas relações horizontais) e ‘diké’ (justiça). Trata-se, assim, do ponto de vista etimológico, da ‘justiça dos homens’. No que diz respeito ao termo ‘antropos’, sua utilização mostra-se precisa para os fins deste trabalho, haja vista que os gregos tinham, em seu idioma, três termos que podemos traduzir por “homem”, a saber, ‘antropos’, ‘brotos’ e ‘andron’. Em que pese a possibilidade de mesma tradução, cada termo tem uma significação bastante própria. ‘Antropos’ aponta, como já afirmado, para o homem em suas relações horizontais, no âmbito da própria sociedade, no campo das interrelações que formam a cultura. Já o termo ‘brotos’ aponta para o homem em uma relação vertical, ou, mais precisamente, à relação entre ele, o homem mortal, e os deuses, imortais por sua própria natureza. O último termo – ‘andron’ – de sua vez, aponta para o homem pela perspectiva da virilidade, tratando-se de termo usado para designar apenas os homens que realizaram atos heroicos e detentores do poder político, referindo-se, basicamente, ao guerreiro e ao herói. Já no tocante ao termo ‘diké’, impende ressaltar que ele também se constitui o nome da deusa Diké, filha de Zeus e Thêmis. Vale lembrar que, na rica e intrincada mitologia grega, após Zeus revoltar-se contra seu pai Cronos, vencê-lo e conseguir tomar o poder, precisará tomar uma série de medidas com a finalidade de manter-se no poder e garantir a ordem – o ‘cosmos’. É por esse viés que se explicam seus três casamentos, na seguinte ordem: com Métis (que simboliza a astúcia ou inteligência), com Thêmis (a deusa da justiça) e com Hera (que será sua derradeira e oficial esposa)⁸. O casamento de Zeus com Thêmis, filha de Gaia e Urano, tem, ainda mais que os outros, um sentido simbólico indispensável para a noção de ‘cosmos’. De tal casamento nascerão Eunomia (‘boa lei’), as Moiras (deusas do destino que têm por tarefa distribuir a ‘fortuna’ entre os homens, bem como decidir o tempo de vida que cabe a cada um) e

⁸ O relato dos casamentos de Zeus encontra-se na obra *Teogonia*, de Hesíodo, mais precisamente entre os versos 881-923.

Diké ('justiça' na acepção de correta divisão ou partilha). A relevância do casamento com Thêmis decorre da verificação da percepção de Zeus que não seria possível tornar-se senhor dos deuses e do mundo unicamente pela força bruta, sem a ajuda da inteligência, personificada por Métis, e muito menos sem a justiça, personificada por Thêmis – é necessário ser justo para reinar, pois somente com a justiça se acaba vencendo, sendo a justiça, deste modo, nada mais que uma forma de manter-se fiel à ordem cósmica. Em sendo Diké fruto desse casamento, com toda sua simbologia, não haveria termo mais apropriado para se fazer referência à justiça, construção e manutenção da ordem e amor por ela, nos termos concebidos pelo próprio Rousseau no *Emílio* (OC, IV, p. 589; 2014, p. 398), “o amor da ordem que o conserva chama-se *justiça*”.

O termo 'antropodiceia', entretanto, conquanto bastante incomum, não se trata de um neologismo, constando no “Vocabulário ortográfico da língua portuguesa” (editado pela Academia Brasileira de Letras) e sendo encontrado nos mais conhecidos e relevantes dicionários da língua portuguesa. Segundo Caldas Aulete, trata-se da “justiça dos homens, estudo da natureza e dos fins morais do homem”, sendo formado pelos termos gregos “anthropos” e “dike”. Já no dicionário Houaiss, o termo é alocado no campo da teologia e tem por significado o “estudo da natureza e dos objetivos morais do homem”. O dicionário Mickaelis a define como “parte da teologia que se ocupa da natureza e do destino moral do homem”. Tais definições, entretanto, conquanto inicialmente úteis, revelam-se lacônicas, vagas e incompletas para os fins do presente trabalho. Tal se dá na medida em que, geralmente, o sentido puramente etimológico não abarca a história do termo, bem como as construções que foram erigidas em torno dele. O termo 'teodiceia', certamente um termo correlato ao que se encontra em comento, explicita o quanto aqui colocado.

O termo 'teodiceia', neologismo cunhado pelo filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), é composto da junção de duas palavras gregas: 'theos' e 'diké', que significam, respectivamente, Deus e Justiça. Trata-se, assim, etimologicamente falando, da 'justiça de Deus' ou 'justiça divina'. Assim como o termo correlato 'antropodiceia', o alcance do termo 'teodiceia' somente começa a se fazer compreensível a partir do título integral da obra de Leibniz, a saber, *Ensaio de teodiceia - sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Por

meio desse título, infere-se que os estudos da teodiceia abrangem as discussões em torno dos atributos de Deus (ou deuses) – o que pressupõe a existência Dele(s) -, da existência e persistência do mal no mundo e da liberdade humana.

Em suma, perfaz-se a etimologia uma espécie de porta de entrada para o descortinar do alcance e profundidade dos termos, sendo o real alcance deles consumado tão apenas no âmbito das teorias nos quais eles se encontram.

Por tais razões dedicaremos o capítulo mais extenso deste trabalho ao tema da ‘antropodiceia’, tratando-se do capítulo essencial para compreensão da tese, posto que o real alcance do termo ‘antropodiceia’ será demonstrado após o percurso pelos aspectos teológico e político do pensamento de Rousseau, não sem antes enfrentarmos a questão da forma de seus escritos. Outrossim, segundo leitura que fazemos, constitui-se o termo sob comento uma verdadeira síntese do pensamento rousseauiano, conquanto não seja ele expressamente encontrado em sua obra, ou seja, trata-se de uma concepção tão apenas percebida a partir de uma visão global de referida obra e de um percurso para seu desvelamento.

II. A ESCOLHA DE UM AUTOR

“Com Voltaire um mundo acaba; com Rousseau um mundo começa” (Fortes, 1982, p. 71).

“A amplidão do espírito, a força da imaginação e a atividade da alma, eis o gênio. (...) o gênio é antes carregado por uma torrente de ideias (...) as ideias ligam-se pelas circunstâncias e pelo sentimento: com frequência, vê ideias abstratas a partir de suas relações com ideias sensíveis. (...) Ele constrói edifícios audaciosos nos quais a razão não ousaria habitar e que mais agradam por suas proporções que por sua solidez” (*Enciclopédia*, vol. VII, p. 582a-584a; 2015, p. 323-329).

A escolha de um autor, mais ainda que a escolha de um tema, é altamente reveladora acerca das reflexões e do pensamento do optante – é por sermos o que somos que escolhemos esta ou aquela Filosofia. A Filosofia eleita é, desse modo, em certa medida, um ancoradouro, um anteparo às concepções de mundo do optante e,

ao mesmo tempo, uma espécie de lente por meio da qual se enxerga o mundo. Por tais razões, não me parece em vão tecer, nesta breve apresentação, algumas considerações acerca da opção pelo pensamento de Jean-Jacques Rousseau, mesmo porque tal opção e respectiva justificativa servirão também como fundamento da forma de exposição que, em muitos momentos, refoge à forma que, com o tempo, consolidou-se como a canônica para fins de veiculação dos trabalhos de Filosofia - o que, aliás, será o objeto do capítulo introdutório que segue esta apresentação.

Na ‘odisseia’ que se constitui o estudo da Filosofia, a mãe das ciências (muito embora às vezes madrasta, outras, infanticida), deparamo-nos com a construção de edifícios teóricos de toda magnitude - de casebres a palácios e cidades. Com relação aos grandes palácios erigidos, cabe a seus hermeneutas o ato de desvelar seus diversos cômodos. Assim, o ato de explicitação de um conceito ou uma ideia de tais construtores/autores equivale ao desvelamento parcial do palácio, de apenas um de seus cômodos ou de seus setores. Não se pode perder de vista, entretanto, em nenhum momento, que aquele compartimento integra uma unidade maior, mantendo com esta conexão necessária.

Kant talvez seja, por antonomásia, a representação do construtor de um edifício bem projetado, externa e internamente. Em contrapartida, há autores que, mesmo munidos de tijolos e demais materiais de construção suficientes para qualquer construção, hesitam em erigir um edifício, construindo diversas residências, de tamanhos diferenciados; Montaigne seria um paradigma neste respeito. Platão, de sua vez, é exemplo de um construtor de casas e edifícios, extremamente diferenciados entre si, mas em número suficiente para formação de uma cidade completa. Já o pensamento de Aristóteles revela-se também como uma cidade, ainda portentosa, porém em ruínas⁹,

⁹ A comparação do pensamento aristotélico a uma cidade em ruínas não quer fazer qualquer alusão à qualidade e à importância dele. Antes, o que se procura é fazer referência ao fato de não ter sido legada à posteridade a integralidade de tão relevante obra. Neste sentido, vale a pena ler a introdução "Aristóteles: sua obra", inserta na tradução da *Metafísica* realizada por Edson Bini. Este importante tradutor frisa que há, ao menos, quatro grandes barreiras que nos separam do pensamento de Aristóteles: 1ª - a não integralidade de seus escritos, problema este que aflige a quase totalidade dos autores da Antiguidade, particularmente os pré-socráticos. Platão coloca-se como exceção à regra; 2ª - a diferença de caráter e teor dos escritos que chegaram até nós, notadamente por conta da diferenciação entre os textos exotéricos (pouco profundos e voltados para o público em geral) e os esotéricos (de conteúdo aprofundado e complexo, voltados para os discípulos do Liceu); 3ª - a existência de textos apócrifos, dentre os quais podem ser incluídas as anotações de aulas de seus principais discípulos, especialmente Teofrasto. Tais textos apresentam terminologias e estilos muito diversos dos empregados por Aristóteles e 4ª - o percurso linguístico e cultural percorrido pela obra aristotélica até atingir a Europa Cristã. Com a filosofia

no que se diferencia de seu mestre. Rousseau, de seu turno, melhor se equipararia àqueles que nos fornecem materiais diversos, belos e de excelente qualidade, para que deles façamos uso. Eis o significado que empregamos às seguintes palavras de Cassirer (1992, p. 379):

O que para nós se descobre aqui não é uma doutrina fixa e definida. Trata-se, antes, de um movimento de pensamento que continuamente se renova, um movimento de tal força e paixão que parece quase impossível, diante dele, refugiar-se na quietude da contemplação histórica objetiva. Constantemente ele se impõe a nós e de modo constante nos arrasta consigo.

A excelência e beleza de tais materiais, todavia, apenas ficarão evidentes se houver uso adequado deles. Dentre as diversas espécies de sistemas de pensamento, a partir das imagens metafóricas supra descritas, parece-nos que o desafio de maior fôlego reside no trabalho hermenêutico a ser desempenhado com relação a autores que, à maneira de Rousseau, dão-nos o material para que com ele construamos um edifício projetado não por nós, meros executores, mas pelo próprio fornecedor e, ao mesmo tempo, idealizador do projeto. Essa idealização, da qual não podemos nos esquivar, indica o equívoco em se afirmar que seria Rousseau um pensador assistemático, cujas ideias poderiam nos conduzir a qualquer conclusão: aparentemente assistemático quanto à forma diversificada de seus escritos, tal qual discorreremos na introdução, certamente sistemático e coerente quanto ao cerne de seu pensamento. Em outras palavras, ainda que sem o rigor formal característico de autores como Kant e Hegel, certamente encontramos a coerência temática e de princípios na obra rousseauiana. Mais, a beleza do material que nos é legado permite-nos transitar pelas áreas da Filosofia e das Artes, sobretudo da Literatura, em um verdadeiro resgate da beleza formal da obra platônica, sendo, ademais e concomitantemente, um prenúncio de teses aceitas no século XX, segundo as quais não haveria existência de fronteira precisa entre tais áreas do conhecimento. É com base em tal postulado que também nos permitimos tecer nossas considerações e fazer nossa exposição, valendo-nos, em muitos

aristotélica posta na ilegalidade, o que restou do *corpus* aristotélico composto por Andrônico de Rodes, já parcial, foi levado para Alexandria, de onde foi traduzido para o árabe e, somente no século XII, recebeu tradução para o latim erudito, para o que contribuíram particularmente Avicena (Ibn Sina) e Averróis (Ibn Roschd). Em suma, algumas dessas barreiras parecem-nos intransponíveis.

momentos, de uma linguagem literária, ao gosto do autor que, para explicitar o processo de desnaturação do homem, invoca a figura mitológica do deus Glauco (OC, III, p. 122; 1973[4], p. 233); para demonstrar a tensão permanente entre o indivíduo e a sociedade, escreve um romance completo, com riqueza de pormenores (*Júlia, ou a Nova Heloísa*) e, para mostrar o processo de alienação do homem de si mesmo, escreve uma peça teatral (*Narciso ou o amante de si mesmo*).

Em meio a tais questões - fornecimento de um belo material e um projeto a ser executado pelos leitores/hermeneutas -, surge a questão atinente a tantas divergências e posicionamentos diversos oriundos da leitura da obra de Rousseau. Como bem expressa a respeito Bréhier (2014, p. 1132):

Esse solitário, esse pensador que resiste a toda classificação, jamais deixou de exercer sobre os espíritos uma poderosa atração que se manifesta por meio de uma variedade sem igual de estudos sobre seu pensamento e sobre sua pessoa. (...) Ora, deixando de lado os ataques e os elogios sistemáticos, que não faltam, está-se bastante distante de se chegar a um acordo sobre a interpretação de seu pensamento; há uma doutrina em Rousseau, com sequência e coerência lógicas? Ou a segurança apaixonada com a qual ele aborda cada novo objeto não esconde contradições insolúveis, as quais se esforça em ver reunidas? Rousseau é partidário da superioridade do estado de natureza, como parece segundo o *Discurso sobre a Desigualdade*, ou acreditava na superioridade do Estado, como deixa concluir o *Contrato Social*? Como a religião civil do *Contrato*, imposta pelo Estado aos cidadãos, é compatível com a religião do coração da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*? Deve-se ver, sobretudo no *Contrato*, o individualismo que faz nascer o Estado de conserto de vontades, ou um comunismo sem freios, que ordena a alienação de cada um à comunidade? Na teoria do conhecimento, Rousseau é empirista ou inatista? Apoia a moral sobre a razão ou sobre o sentimento? Diversas questões difíceis de resolver - tradução nossa.

No mesmo sentido, preleciona-nos Rolf Kuntz (2012, p. 23):

Certa tradição, seguida nos manuais de História, acostumou-nos a vê-los [Rousseau e Voltaire], lado a lado, como inspiradores da Revolução Francesa e como companheiros de uma aventura intelectual, conhecida como Iluminismo. Uma tradição paralela apresenta-nos um Rousseau mais próximo do romantismo literário - sentimental, desconfiado das ciências e da razão, descrente dos

valores intelectuais mais importantes do Humanismo. Há um Rousseau da Idade das Luzes, comprometido com a *Encyclopédie*; há um Rousseau "educador da nossa sensibilidade", em quase tudo oposto ao primeiro.

Em meio a tanta divergência hermenêutica, não há como discordar das palavras de Salinas Fortes (1982, p. 65), que classificava o genebrino como “o mais difícil e complicado dentro todos os personagens de primeira grandeza do século XVIII. Como classificá-lo? Camaleonicamente, Jean-Jacques Rousseau escapa a todas classificações”. A problemática de tanta divergência hermenêutica, deste modo, reforça a necessidade de se tentar ater, ao máximo, ao projeto traçado pelo próprio Rousseau, sob pena de mau aproveitamento do belo material por ele nos legado. Certamente, as divergências e os posicionamentos díspares e contraditórios entre si, apontados nas observações de Bréhier e de Rolf Kuntz anteriormente transcritas, constituem-se fruto de um rearranjo muitas vezes arbitrário das ideias e concepções rousseauianas.

Eis a tarefa a qual, ousadamente, nos propomos: construir uma sólida edificação a partir do material que nos é fornecido pelo filósofo genebrino, material este cuja riqueza e beleza somente pôde ser por nós percebida com o chegar da maturidade, quando os estereótipos não mais nos satisfazem (e são vistos como tais) e alguns edifícios não mais nos servem como morada confortável.

Tudo isso sem a pretensão de fornecermos uma interpretação definitiva e encontrarmos um "verdadeiro Rousseau", cujas ideias (os materiais anteriormente referidos) permitem uma multiplicidade de leituras, mesmo porque, ao construir um sistema não hermético, as possibilidades hermenêuticas multiplicam-se no tempo. Tal qual bem adverte o professor Milton Meira do Nascimento, no texto "Nós, leitores de Rousseau" (Nascimento, 2012, p. 97),

em se tratando de um dos pensadores modernos sobre o qual mais se escreveu, a tarefa do leitor torna-se cada vez mais complicada. O que poderia indicar um processo resultante de um trabalho exaustivo de interpretação, com o intuito de dar conta dos múltiplos aspectos da obra, afigura-se, no entanto, como mais um obstáculo a ser transposto, de tal modo que precisamos ser também, cada vez mais, 'leitores dos leitores de Rousseau'.

É deste modo que, descontentes com as teorias puramente explicativas e as puramente prescritivas, bem como com as de pura especulação metafísica, acabamos por chegar ao pensamento de Rousseau, cuja oscilação ou movimento pendular entre idealização (ou construção de uma escala de medidas) e aferição empírica da realidade ainda se faz permeada de contundente crítica à realidade analisada, tratando-se de uma crítica de viés profundamente reformista¹⁰ dos homens e também das instituições. A oscilação entre o ideal e a realidade empírica, de sua vez, não nos permite atar-se a estereótipos, cuja função alienante é justamente ocultar os dados da realidade cuja transformação se busca. Em suma, a partir da resposta peculiar de Rousseau aos problemas tradicionais da Filosofia (v.g., a teodiceia, a natureza do homem, a teoria do conhecimento, a vida gregária, a legitimidade do poder político, etc), será deduzida sua teoria política, que deve ser concebida como uma decorrência de questões prévias que, embora analisadas e respondidas (algumas, aliás, respondidas sem assertividade ou mesmo relegadas ao plano do irrespondível), não necessariamente seguiram a ordem cronológica de precedência na escrita das obras. Procurar-se-á, deste modo, não expor uma interpretação ao pensamento político de Rousseau, mesmo porque se trata da seção do pensamento rousseauiano mais explorada pela História da Filosofia, além do que relevantes intérpretes já realizaram tal tarefa de modo

¹⁰ O termo "reformista" aqui empregado visa indicar um contraponto ao conceito de revolucionário. Acerca dessa questão, esclarecedor o prefácio escrito pela professora Marilena Chauí para a obra *Rousseau - uma arqueologia da desigualdade*, de Olgária Matos, constante na bibliografia. Referido prefácio inicia-se com a seguinte questão: "Por que, tendo escavado as origens da desigualdade entre os homens, Jean-Jacques Rousseau não é um revolucionário?". No mesmo sentido, Baczko (1974, p. 339) prelecionará, no capítulo "Democracia e Conservantismo", que "o pensamento político de Rousseau traduz um esforço visando reconciliar, em uma visão coerente da sociedade, os elementos antinômicos que caracterizamos sumariamente com a ajuda dos dois termos empregados no título desse capítulo". Rolf Kuntz, de sua vez, de modo um pouco diverso, utilizando-se de termos cunhados pelo professor americano Gerhard Lenski, chama-nos a atenção à divisão das teorias modernas da desigualdade entre as "teorias funcionalistas" e as "teorias do conflito" (Lenski, 1984, p. 14-17). Adverte-nos, porém, que o pensamento de Rousseau não se encontra ligado com exclusividade a nenhuma das tipologias. Pelas ideias desenvolvidas no *Segundo Discurso* ou *Discurso sobre a Desigualdade*, poderíamos alocar o pensamento rousseauiano nas teorias do conflito. Se pensarmos, entretanto, na "metafísica da ordem" que caracteriza boa parte da obra de Rousseau, com destaque ao *Contrato Social*, a teoria do nosso autor teria uma prevalência funcionalista. Concordamos, integralmente, com o posicionamento de Gerhard Lenski e Rolf Kuntz. Daí decorre que, ainda que se classifique o pensamento de Rousseau como reformista ou como uma teoria funcionalista, não se pode olvidar, em nenhum momento, que "toda a obra de Jean-Jacques é impregnada desse sentimento de solidariedade com os pobres e oprimidos, de um espírito de revolta contra a injustiça social" (Baczko, op. cit., p. 289).

percuciente¹¹, mas, antes, após exposição mínima dele, como são inferidas as teses políticas no pensamento rousseauiano, numa perspectiva diversa tanto dos grandes sistemas metafísicos do século XVII quanto da deificação das luzes e da razão tão característica do Iluminismo francês do século XVIII.

Cremos que deste modo fugiremos da

armadilha da repetição de fórmulas desgastadas. Dentre elas, a ideia de que Rousseau, enquanto ilustre representante das Luzes, seria defensor incondicional dessa Era da Razão; ou, ao contrário, a ideia diametralmente oposta, que enfatiza seu irracionalismo baseando-se no pressuposto de que sua filosofia está centrada no predomínio dos sentimentos, em detrimento da razão, o que fará dele o precursor do romantismo (Freitas, 2003, p. 18).

A partir de tais premissas, concluiremos, primeiramente, que o fim perseguido por Rousseau é a compreensão do fenômeno da coexistência, dos meandros envolvidos na vida gregária. As causas desse modo de viver, de seu turno, tornarão necessário um estudo etiológico, cujos corolários serão os questionamentos em torno do homem (antropologia), das regras que de certa maneira viabilizam a convivência (moral e política) e mesmo da posição do homem em face da totalidade do universo. Daí nossa afirmação no sentido de o conceito de ANTROPODICEIA (isto é, a 'justiça dos homens') sintetizar o pensamento de Rousseau, pois tal conceito exige uma concepção preliminar acerca do que se denominou na história do pensamento de 'Filosofia Primeira' ou 'Teologia' para, em um momento posterior, ser enfrentada a questão estritamente humana pelas concomitantes perspectivas individual e coletiva. Em outros termos, a síntese do pensamento rousseauiano exige um caminhar pelas diversas searas da Filosofia, partindo-se da Metafísica e ancorando-se, a seu termo, na Filosofia Política, que para Rousseau, conforme veremos do transcórrer deste escrito, não se faz dissociada da Moral. E nessa completude de concepção do mundo, de todo inviável a classificação habitual de Rousseau como pensador circunscrito à Filosofia Política, especialmente se não olvidarmos o caráter estrito e redutor que os termos 'política' e

¹¹ Confira-se, a título de exemplo, as obras *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, de Robert Derathé; e *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*, de Lourival Gomes Machado - indicadas na bibliografia.

‘político’ passaram a adquirir a partir da Idade Moderna. Em outras palavras, o pensamento político de Rousseau seria uma espécie de "ponta do iceberg", no sentido que acaba sendo a parte de seu pensamento historicamente posta à vista de todos, mas cuja leitura satisfatória exige compreensão razoável da parte submersa¹² - a parte não aparente. Não se trata aqui de estabelecermos uma relação de fundamentação entre uma parte e outra, mas, antes, de apontar como a totalidade do pensamento – aí logicamente incluindo-se os escritos relegados a segundo plano – torna mais claros os posicionamentos políticos tomados.

Ainda no tocante ao pensamento político de Rousseau, a "ponta do iceberg", além da questão atinente à luz que sobre ele é lançada por outras partes da teoria rousseauiana, não se pode perder de vista que sua plena compreensão somente se dá também mediante uma análise, ainda que mínima, do momento histórico de sua gestação. Tal se dá não apenas com nosso autor, mas com todo filósofo, em especial àqueles que se voltam à Filosofia Política, até porque esta é tecida como questionamento e resposta aos problemas mais candentes vivenciados por seus respectivos autores. Eis a asserção de Hegel (1974, p. 361) a respeito:

os homens não criam uma filosofia ao acaso: é sempre uma determinada filosofia que surge no seio dum povo, e a determinação do ponto de vista do pensamento é idêntica à que se apodera de todas as manifestações históricas do período desse povo, está em íntima relação com elas e delas constitui o fundamento. Desse modo, a forma particular duma filosofia é sincrônica com uma constituição particular do povo, onde ela aparece, com suas instituições, com as suas formas de governo, com a sua moralidade, com a sua vida social, com as atitudes, hábitos e preferências, com as suas tentativas e produtos científicos, com a sua religião, com seus êxitos militares, com todas as circunstâncias externas, não menos que com a decadência dos Estados em que este princípio particular impusera a sua supremacia, e com a formação e progresso de novos Estados, nos quais surge e se desenvolve um princípio mais alto.

Neste passo, junto à atenção à lógica própria do argumento e movimentos internos do texto, dentro da perspectiva típica da denominada leitura

¹² Segundo estudos científicos, a parte submersa de um iceberg representa, em média, 90% do total de sua dimensão, de maneira que apenas os poucos 10% constituem-se iam a parte visível (a ponta do iceberg).

estrutural, elementos externos ao texto constituem-se também balizas para sua compreensão, razão pela qual o contexto histórico do momento de gestação do texto precisa, constantemente, vir à tona, pelo que se respeita o caráter histórico próprio da Filosofia e, com ainda maior ênfase, da Filosofia Política, a qual se diferencia em grau quanto à questão da vinculação ao tempo histórico de sua gestação e surgimento.

Exsurge do quanto exposto no parágrafo precedente a necessidade de inserir historicamente o autor do qual se trata num ponto específico do fluxo da história do pensamento, fazendo-o mediante indicação de suas heranças mediatas e imediatas e das refutações empreendidas em sua obra e, também, do legado deixado por tal autor com fins à continuidade de referido fluxo histórico, mesmo porque, não tivesse havido qualquer contribuição para a continuidade de tal fluxo, estéril seria estudar e expor seu pensamento. Neste ponto, entretanto, ousamos questionar a afirmação de Hegel (1974, p. 362) no sentido de que a Filosofia seria "idêntica ao seu tempo". Afirma ele, em continuação, que "se a filosofia, pelo que respeita ao seu conteúdo, não sai fora do seu tempo, ultrapassa-o pelo que respeita à forma enquanto, como pensamento e conhecimento do espírito substancial do seu tempo, faz dele objeto de si própria". Esse questionamento, que pode ser ilustrado a partir de qualquer área da Filosofia, também se faz mais perceptível no campo da Filosofia Política, onde, não raramente, muito além de se justificar um sistema político vigente, realiza-se sua crítica e apontam-se caminhos para o futuro, algumas vezes de forma profética. No caso específico de Jean-Jacques Rousseau, façamos, no presente momento, esse enquadramento histórico, de forma breve, sintética e metafórica, posto que, no bojo deste trabalho, muitas das referências, heranças, refutações e mesmo alguns legados serão apontados de forma mais precisa. É com a inserção do pensamento de Rousseau no quadro geral da modernidade que empreendemos essa tarefa prefacial.

O advento da modernidade com suas profundas, mas não abruptas, transformações assemelha-se a uma grande nau realizando uma longa viagem. Em dado momento da modernidade, mais especificamente no período histórico denominado pela historiografia tradicional Idade Moderna - período iniciado com a tomada de Constantinopla, no ano de 1453 - as transformações começam a se concretizar e ganhar corpo, culminando na revolução científica, na reforma protestante e no surgimento do Estado moderno, tudo sob a aparência de uma navegação sob bom comando e com

destino traçado e certo, muito embora nem sempre sobre águas tranquilas. Algo, entretanto, parece haver tirado a nau de seu rumo, e o comando, além de não mais parecer tão eficaz, é certamente dividido e constantemente disputado. A nau da modernidade, já desgovernada, ainda que tal situação não tenha sido percebida pelos navegantes (nem mesmo por aqueles responsáveis pelo leme), passa a colidir com *icebergs*. O pensamento de Rousseau constitui-se, certamente, num desses *icebergs*, sendo sua parte política tão apenas sua parte emersa, conforme metáfora já delineada anteriormente. Tal pensamento adquiriu tal *status* na medida em que seu autor soube, com a sensibilidade de nenhum outro, detectar e denunciar o processo histórico - ainda que nem sempre se valendo da História para tal finalidade - que culminava na despersonalização do homem e na desintegração das relações imediatas, em razão do que Rousseau não partilhava do otimismo característico dos demais pensadores das Luzes. Junto ao diagnóstico, o genebrino não partilhava da esperança de serem reatados os antigos laços em meio a nova racionalidade social instaurada. Se o homem tornou-se fragmentado, a sociedade atomizada, oriunda da dissolução das pequenas comunidades, passou a ser caracterizada pela desigualdade, pela massa de indivíduos isolados e egoístas, que não mantinham qualquer vínculo forte com as instituições, também em processo de degeneração. Nas palavras de Baczko (1974, p.287) “a antiga participação em uma comunidade, com a qual o indivíduo sentia-se solidário, bem como a autenticidade de sua vida pessoal, não poderiam ser recolocadas no vigente mundo das aparências”. É assim que, segundo metáfora também extraída da obra de Baczko, a sensibilidade de Rousseau funciona como uma espécie de “sismógrafo que registra todos os desconfortos da sociedade, tudo o que impede de conciliar a expressão da personalidade com uma participação nas comunidades sociais e nas ações coletivas, tudo o que aliena o indivíduo de suas próprias formas de socialização” (op. cit. p. 288).

Diante disso, buscar-se-á neste trabalho não apenas a exposição da parte política do pensamento de Rousseau, mas também parcela da parte imersa desse pensamento, com destaque às concepções teológicas, pois é o pensamento rousseauiano como um todo que se constitui um obstáculo que se interpõe no caminho da nau da modernidade. Em ambas as partes do pensamento de Rousseau, ademais, encontraremos o conceito de ‘justiça’, que acaba por se constituir o cerne de sua teoria. Cabe advertir, porém, que não é com o choque com tal *iceberg* que a nau da

modernidade naufragará, mesmo porque, após esse relevante choque, importantes nomes envidarão esforços em tentar recolocar a nau em seu devido rumo, permitindo que ela fosse um pouco mais adiante em sua viagem. Este foi o papel desempenhado, por exemplo, por Immanuel Kant (1724-1804), que, segundo Habermas (2002, p. 29),

expressa o mundo moderno em um edifício de pensamentos. De fato, isso significa apenas que na filosofia kantiana os traços essenciais da época se refletem como em um espelho, sem que Kant tivesse conceituado a modernidade enquanto tal. Só mediante a visão retrospectiva de Hegel pode entender a filosofia de Kant como auto-interpretação decisiva da modernidade.

Ocorre que, no transcorrer dessa viagem, outros *icebergs* serão encontrados e com eles a nau, que já não se encontra intacta, também se chocará: Charles Darwin (1809-1882), Karl Marx (1818-1883), Sigmund Freud (1856-1939) e Friedrich Nietzsche (1844-1900) são os autores das teorias que mudarão toda a concepção de homem, de sociedade e da história - são os *icebergs* que, por fim, farão soçobrar a nau da modernidade, cujos pontos frágeis já teriam sido atingidos anteriormente pelo pensamento de Rousseau, no bojo do qual ocorreu a primeira crise da modernidade, conforme indica Leo Strauss (2014, p. 305). Em suma, é o pensamento de Rousseau que, com sua atroz crítica às ideias de ciência e ao progresso, sua oposição à religião institucionalizada e sua teoria sobre o poder político (em especial para se discutir sua (i)legitimidade), um verdadeiro prenúncio do naufrágio, ou seja, uma antevisão daquilo que se passou a chamar de pós-modernidade. Em outras palavras, conquanto se trate de um pensamento atrelado à modernidade, mais especificamente ao momento histórico próprio do Antigo Regime francês, o qual é a todo momento denunciado e refutado, o pensamento de Rousseau tem suas bases na tradição político-filosófica do contratualismo e do jusnaturalismo, bem como a História como um dos seus elementos integrantes, razão pela qual não apenas analisa o momento no qual está, como também o que se pode esperar a partir das perspectivas traçadas.

Com vistas à finalidade supra declarada - e já justificada a opção pelo pensamento do genebrino – será redigido um primeiro capítulo com fins a chamar a atenção ao problema da forma diversificada dos escritos de Rousseau, mesmo porque

essa diversidade é geradora de preconceitos e mal entendidos acerca da exposição filosófica empreendida por nosso autor; serão expostas concepções teológicas que permeiam o pensamento rousseauiano, haja vista que tais concepções revelam a impossibilidade de uma teodiceia nos moldes até então concebidos e, na sequência, expor-se-á o pensamento político de Rousseau, numa tentativa de elucidar alguns conceitos-chave de seu sistema e as heranças e refutações que fazem parte desse pensamento. Tudo isso para que, num momento seguinte, seja exposto o conceito de "antropodiceia", o qual, para nós, sintetiza o pensamento de Rousseau por abarcar a ideia necessária de Justiça sem vínculos estreitos com a divindade, ou seja, uma justiça entre os homens, pelos homens e para os homens. De se ressaltar que tal conceito não aparece de modo explícito na obra de Rousseau, conquanto seja o termo que sintetiza a concepção rousseauiana acerca do mundo e que culmina, conforme veremos, na questão política. A ideia de Deus, de sua vez, persiste no sistema rousseauiano, mesmo que este caminhe rumo à concepção de laicismo, fazendo recair sobre o homem, individual e coletivamente, uma responsabilidade de modo até então não atribuída a ele. Daí conceber-se o pensamento político rousseauiano como uma resposta a esta responsabilidade do homem (o problema da liberdade) que passa a viver em uma coletividade politicamente organizada, não sem antes serem examinados alguns caracteres próprios do homem individual – a antropologia rousseauiana. Somente com base nessa visão de totalidade – a desvinculação, ainda que não total, entre homens e Deus, a noção de Justiça como necessária à convivência harmoniosa, as formas de exercício dessa Justiça (a questão propriamente política), sem em momento algum se descuidar do homem individualmente falando - poderemos concluir nosso trabalho, apontando-se o conceito-chave, a 'antropodiceia', que no sistema de Rousseau perfaz-se uma concepção, em torno da qual pode ser erigido um edifício a partir do material que nos é fornecido pelos escritos de nosso autor.

1. A FORMA DOS ESCRITOS DE ROUSSEAU – QUESTÃO METODOLÓGICA PRELIMINAR¹³

“De qualquer forma, porém, peço encarecidamente aos leitores que deixem de lado meu belo estilo e apenas examinem se raciocinei bem ou mal; pois, afinal, do simples fato de um autor exprimir-se em bons termos, não vejo como possa daí concluir que esse autor saiba o que diz” – Advertência no prólogo das Cartas Escritas na Montanha, Rousseau (2006, p.141).

A forma (configuração física de um escrito como decorrência da estruturação de partes ou a somatória de linguagem, método e estrutura) guarda relevância na medida em que ela é, muitas vezes, condicionante ou mesmo determinante do conteúdo, de maneira que ela sempre tem algo a nos dizer sobre o próprio conteúdo que é por ela veiculado, bem como sobre as posturas adotadas pelo autor que a escolhe. Em Rousseau, referida questão torna ainda mais ricas – e, talvez, também problemáticas – as possibilidades hermenêuticas de suas obras, haja vista as diferentes formas pelas quais ele se expressa. Daí a necessidade de seu enfrentamento por todos aqueles que procuram debruçar-se sobre o pensamento do mais ilustre genebrino, que, felizmente, no quesito “dificuldades hermenêuticas oferecidas pelo formato de sua obra”, encontra-se bem acompanhado, fazendo, neste particular, verdadeira parceria com Platão, tantas vezes por ele citado e, certamente, reverenciado. Eis a justificativa para alguns breves paralelismos que estabeleceremos entre Platão e Rousseau¹⁴, mas com finalidade

¹³ O pensamento rousseauiano nos é exposto por formas e meios diversos, muitas vezes de modo heterodoxo. Por isso, ao que se adiciona a necessidade que teremos de nos socorrer de conceitos esparsos em toda a obra de Rousseau, vislumbrou-se a necessidade dessa introdução para explicitação mínima desta questão.

¹⁴ Vários são os pontos sobre os quais é possível traçar um paralelismo entre ambos os autores. Salinas Fortes, v.g., quando expõe o método de Rousseau, denominando-o “dicotômico”, composto por um “jogo de oposições”, afirma poder falar-se em “dialética”, ressaltando que “é possível ver um nítido parentesco com Platão” (Fortes, 1997, p. 42) e, em outra obra, afirma que o romance *Júlia ou a nova Heloísa* seria um diálogo à maneira de Platão (Fortes, 2007, p. 12). Prado Júnior (2008, p. 83), de sua vez, ao usar a expressão “platonismo de Rousseau”, aponta não para aspectos formais, mas para aspectos materiais que aproximariam ambos os autores: “os *Diálogos* nos falam de outro mundo, os *Devaneios* definem a filosofia e a sabedoria como a preparação para a morte, o *Contrato Social* define as condições da Cidade Justa etc. Mas, sobretudo, a ideia de ordem aparece como modelo no sentido platônico: ela é, ao mesmo tempo, o Belo, o Verdadeiro e o Bom que é preciso tentar imitar ou reconstituir no seio deste mundo de trevas e desordem”. Se há pontos de convergência ou aproximação, há também pontos de divergência, não apenas pelas questões históricas que separam ambos os autores, mas, sobretudo, pela concepção acerca da política em seu sentido mais genuíno. Um desses pontos é a concepção do “filósofo-rei”, afastado das concepções rousseauianas, sob o argumento de que os legisladores, enquanto verdadeiros

precípua, convém ressaltar, de nos atermos à hermenêutica do pensamento rousseauiano.

Do ponto de vista metodológico, a análise de uma teoria ou de um sistema de pensamento pode ser realizada sob diversas perspectivas ou diferenciados métodos, dentre os quais se destacam o ‘método estrutural ou lógico’ e o ‘método genético ou histórico’, consoante terminologia empregada por Victor Goldschmidt em seu texto “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos” (Goldschmidt, 1973, p. 139-147) – texto que se tornou canônico na divulgação e defesa de um método específico para leitura e interpretação de textos filosóficos: o método estrutural.

O método lógico ou estrutural é aquele por meio do qual se analisa a coerência interna de um sistema de pensamento – aquilo que os estruturalistas denominam “ordem das razões”. Consiste tal método na reconstrução de uma teoria a partir do desenvolvimento interno de seus argumentos, conforme ritmo e lógica impressos pelo próprio autor, pois,

se não se entende essa lógica interna de cada filósofo, não se é capaz de compreender a sua Filosofia. Para compreender a Filosofia de um filósofo, é preciso descobrir qual seu método de pensar, qual o seu método de organizar o discurso filosófico, como ele pensa que se pode progredir em direção a novas proposições. Se não se faz isso não se entende nada de um filósofo, absolutamente nada (Macedo Júnior, 2007, p. 6).

Já o método histórico ou genético procura analisar a formação de uma teoria ou de um sistema de pensamento a partir de dados históricos, nos quais se insere a própria questão biográfica do autor da teoria sob análise.

filósofos, não são dotados de nenhum poder adicional dentro do Estado. A respeito, confira-se novamente Fortes (2007, p. 99) e, também de sua autoria, *O Iluminismo e os Reis-Filósofos* (1982). De maneira também bastante percuciente, Henri Gouhier (2005, p. 10) apontará Rousseau como sendo um leitor de Platão (2005, p. 139-153), frisando, primeiramente, o quanto o personagem-modelo Sócrates, de Platão, servirá de base a algumas construções de Rousseau, mas, por outro, salientará aspectos do antiplatonismo de Rousseau (Gouhier, 2005, 133-9). Pierre Burgelin, de sua vez, ao apontar as boas fontes que formariam a “filiação legítima” de Rousseau, afirmará: “Descartes e Malebranche, Hobbes, Locke, Clarke e, sobretudo, Platão (Burgelin, 1973, p. 568).

A diferenciação de métodos apontada serve para evidenciar uma falha bastante comum nas críticas tecidas a uma teoria, qual seja, a crítica de uma teoria unicamente a partir de elementos externos (ou puramente históricos), mesmo em face da conexão e coerência dos elementos internos dessa mesma teoria criticada – características que conferem a ela a qualidade de algo digno de ser lido, estudado e analisado filosoficamente. Quer-se, com tais advertências, chamar a atenção à necessidade de muitas vezes se analisar uma teoria desde seu nascedouro, ou seja, à necessidade de se atentar aos pressupostos escolhidos pelo próprio autor e às influências imediatas e mediatas por ele sofridas, atentando-se ao fato de que a verificação de tais pressupostos deve se dar a partir da leitura rigorosa do texto, e não unicamente do mero enquadramento histórico da teoria na história geral e na história do pensamento. Em outras palavras, se o método histórico auxilia na compreensão de uma teoria filosófica, é o método lógico que se revela fundamental para interpretação e análise dos sistemas de pensamento, até porque, como bem assevera Goldschmidt (1973, p. 140), “a interpretação consistirá em reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem de razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram”. Isso na medida em que “doutrina e método, com efeito, não são elementos separados. O método se encontra em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico” (op. cit., p. 141). Em suma, o método histórico mostra-se relevante, eis que agrega elementos como a filologia, análise biográfica e contextualização histórica do autor (Macedo Júnior, 2007, p. 16), mas é o método lógico ou estrutural que se revela próprio da análise das teorias filosóficas, até porque por meio dele as teses defendidas não são reveladas ou impostas, mas explicitadas através de um método escolhido pelo próprio autor, de uma estrutura peculiar que se forma a partir do método e também por meio de uma linguagem específica do autor, sendo que por meio de tal linguagem podemos estabelecer os diálogos estabelecidos entre a obra e respectivo autor e a tradição filosófica. Método, estrutura e linguagem – eis os componentes da forma por meio da qual as teses são construídas, tecidas e explicitadas.

No que tange ao pensamento de Rousseau, bastante comum que as mais contundentes críticas a ele dirigidas sejam talhadas sem se atentar à forma pela qual fora sua teoria (em sua totalidade, e não parcela dela) desenvolvida logicamente, isto é, sem se atentar à forma ou aos movimentos de sua teoria em sua diversificada

obra. Esses movimentos é o que nos permite aferir a singularidade de seu pensamento (o que se aplica também a diversos outros pensadores) para além do mero debate vivo de ideias do qual Rousseau participara à sua época e em posição de destaque. Bastante comum, também em contrariedade aos preceitos do ‘tempo lógico’, que o pensamento rousseauiano seja reduzido a algumas expressões e máximas, tratando-se de postura que vitima praticamente todo grande pensador, sem que sequer se procure saber onde elas se encontram inseridas, seus reais alcances e significados e, sobretudo, os movimentos internos da obra que as geraram e por meio dos quais foram elas trazidas a lume. Eis o sentido da advertência feita por Salinas Fortes: “Rousseau é, por excelência, o autor sobre o qual todo mundo se julga apto a discutir, sem se dar ao trabalho de ler de fato sua obra” (Fortes, 2007, p. 11).

Ainda no tocante aos métodos de leitura acima apontados, as questões de ordem biográfica em Rousseau são, muitas vezes, ou na totalidade delas, componentes inseparáveis de sua filosofia e da forma como ela é exposta, o que se evidencia pela luz lançada a partir de obras como *Confissões*, *Os devaneios de um caminhante solitário* e *Rousseau juiz de Jean-Jacques* (os seus famosos *Diálogos*), nas quais a própria vida do genebrino serviu de matéria-prima às suas mais profundas reflexões e, conseqüentemente, à sua obra. Nas palavras de Starobinski (2011, p. 173), há “a necessidade em que nos encontramos de levar igualmente em conta o pensamento de Rousseau e sua biografia”¹⁵. E, ainda, no mesmo sentido, Cassirer (1992, p. 383) proclama a necessidade de um “processo repetido de reflexão e esclarecimento mútuo”, afirmando que

uma gênese deste tipo de sua obra só se torna possível se formos buscar, para trás, o seu ponto de partida na vida de Rousseau, e suas raízes na sua personalidade. Estes dois elementos – o homem e a obra – se entrelaçam de modo tão estreito que toda tentativa de desemalhar-los será uma violência feita a ambos, cortando seu nervo vital comum.

¹⁵ De se conferir, com fins ao aprofundamento da questão, o cap. VII de *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, intitulado “Os problemas da autobiografia”, de Jean Starobinski (2011), obra constante nas referências bibliográficas.

No mesmo sentido e, segundo nossa leitura, de forma ainda mais incisiva, o posicionamento de Baczko para quem toda obra de Rousseau constitui-se uma “experiência subjetiva e a expressão de estados de sua alma” (1974, p. 283-284), de maneira que, mesmo

As questões mais gerais e mais abstratas – o lugar do homem no universo e os princípios do governo político, as origens do mal moral e a relação do homem com Deus – Jean-Jacques as apresenta não somente como objetos de sua reflexão, mas também como seus problemas pessoais, que ele integra em sua experiência.

Inferre-se de tais colocações, com as quais assentimos, que a obra rousseuniana não se perfaz um puro objeto de uma reflexão impessoal por alguém que se coloca fora da situação refletiva, nos moldes cartesianos, mas, antes, constitui-se um complexo de diversidades e significações para o autor enquanto indivíduo, exurgindo, daí, a dificuldade de compreensão e análise da visão de mundo e dos princípios que são erigidos a partir dela, posto que a obra é transmitida como um bloco amalgamado. Em outros termos, e aqui nos valem novamente de uma expressão de Baczko, “desta forma a obra não se transforma em epifenômeno” (loc. cit.), conquanto surjam, como decorrência disso, dificuldades hermenêuticas, até porque encontraremos na obra os paradoxos que são próprios do mundo humano, do mundo e da personalidade de Rousseau – tratando-se de paradoxos não negados, mas, antes, por ele próprio assumidos.

Acerca, entretanto, do quanto a parte considerada autobiográfica funciona como um farol que ajuda na iluminação do restante da obra, o próprio Rousseau adverte-nos, justamente em uma de suas obras autobiográficas, quanto à metodologia para bem se apreender a ordem de seus escritos, ordem esta que não guarda homologia com a cronologia. São suas palavras, em *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, Terceiro Diálogo, OC I, p. 933:

Eu tinha sentido desde minha primeira leitura que estes escritos caminhavam em uma certa ordem que era preciso encontrar para seguir a cadeia de seu conteúdo. Acreditei ver que essa ordem era

inversa à de sua publicação e que o autor, elevando-se de princípio em princípio, não tinha atingido os primeiros a não ser em seus últimos escritos. Era preciso, pois, para caminhar por síntese, começar pelo final. E foi o que fiz, atendo-me primeiro ao *Emílio*.

Emergem, assim, relevantes questões acerca da obra de Rousseau: primeiramente, a problemática decorrente de uma necessidade de distinção das obras reputadas filosóficas por sua forma tratadística ou ensaística, em contraposição às obras biográficas; em segundo plano, a necessidade de se aferir o quanto a obra considerada biográfica lança luzes à devida compreensão da obra considerada filosófica e, por fim, a verificação de que algumas obras biográficas podem, após melhor análise, perder esse *status*. Acerca deste último ponto, é o que ocorre, sobremaneira, com *Os devaneios do caminhante solitário*, posto que o que aparece em tal obra não seria propriamente uma biografia (um testemunho histórico sobre a trajetória pessoal), mas, antes, um diálogo consigo próprio, construído por meio das sensações, das recordações e, especialmente, da imaginação. Constrói-se, assim, nas palavras de Laurent de Saes, na introdução à tradução dos *Devaneios* (2017, p. 9),

uma verdade subjetiva de suas reflexões. Não se trata de descrever os devaneios, e sim de revivê-los. O devaneio surge como uma experiência quase mística, durante a qual o homem se faz todo-poderoso, corrigindo e moldando o passado de acordo com sua vontade.

Essa busca extremada pela tentativa de reconstrução ou reestruturação do passado, tendo a imaginação como ingrediente necessário, torna problemática a classificação dessa obra em simplesmente biográfica. Em suma, eis um outro ponto no qual a heterodoxia da obra rousseuniana cria-nos dificuldades hermenêuticas a serem enfrentadas.

A tudo isso se adiciona a apropriação de ideias de Rousseau ao longo do tempo, em especial quando da Revolução Francesa e, de forma ainda mais contundente, quando de sua “Fase do Terror” (de 1792 a 1794). A dimensão de tal

apropriação é emblemada na frase atribuída a Joseph Lakanal¹⁶ (Starobinski, 2012, p. 209): “É a Revolução que nos explicou o *Contrato social*” – o que refoge completamente ao método estrutural pautado no tempo lógico, consoante aduzido anteriormente. Cabe salientar, entretanto, que referida apropriação se deu à revelia do autor e, por diversas vezes, com teleologia certamente não concebida por ele. No mesmo diapasão, o enquadramento de Rousseau como pensador radical foi determinante para que os revolucionários franceses exumassem seu corpo e seus restos mortais transferidos para o Panteão de Paris, sob as eloquentes palavras de Cambacérès, presidente da Convenção: “A primeira vista que ele lançou sobre o gênero humano, ele avistou os povos de joelhos, curvados sob os cetros e as coroas. Se ele ousou pronunciar as palavras *igualdade* e liberdade, essas palavras fixaram-se em todos os corações e os povos se levantaram” (Starobinski, 2012, p. 209). Eis a imagem de Rousseau como ‘pai ou autor da revolução’, insculpida em diversas nuances pelos historiadores. E aqui novamente o magistério de Salinas Fortes (2007, p. 11) que afirma ter sido ele “transformado” no “principal profeta dos revolucionários franceses do século XVIII, a começar pelo próprio Robespierre (1758-1794)”, sendo o termo ‘transformado’ apropriado na medida em que aponta não necessariamente para a real finalidade do autor quando da elaboração de suas concepções, mas para a utilização delas por quem delas se apropriou. Eis a advertência feita por Benjamin Constant (2015, p. 88), que não apenas aponta Rousseau como o mais ilustre dos filósofos, como adverte que, justamente ele, que ostentava o maior amor pela liberdade, forneceu “funestos pretextos a mais de um gênero de tirania”. Reconhecendo, entretanto, a apropriação indevida, afirma Constant que seria respeitoso em sua censura e que evitaria juntar-se aos detratores de um grande homem. Eis o sentido da expressão “apropriações ideológicas da obra de Rousseau” utilizada por Prado Júnior (2008, p. 416).

Todas essas constatações chamam a atenção para a necessidade de verificação dos movimentos internos nas obras de Rousseau, ainda que tais movimentos se revelem também, ao menos em certa medida, respostas a questões históricas que, em

¹⁶ Joseph de Lakanal foi um político francês nascido em 14 de julho de 1762 e falecido em 1845. Membro do Comitê de Instrução Pública durante a Convenção, redigiu um relatório relativo à propriedade dos autores dos escritos de diversos gêneros e uma proposição por meio da qual se determinou a fundação de 24.000 escolas primárias. Em 1795, levou à votação um projeto sobre a organização das escolas normais e um projeto sobre a instrução pública, acabando por desenvolver importantes ideias acerca do ensino, tendo-se por princípio que somente a difusão dele poderia destruir a desigualdade por meio das ‘luzes’.

princípio, são externas a esse próprio pensamento, mas, quando de alguma maneira passam a integrá-lo, submetem-se à forma (tipologia literária e linguagem), aos esquemas e ao método desenvolvidos pelo próprio autor. Em suma, é no interior da própria obra que encontraremos as condições que tornam possível sua compreensão e a supressão dos obstáculos por ela própria erigidos – destacando-se que, no caso específico de Rousseau, sua obra é composta, em larga medida, por obras autobiográficas, nas quais encontramos importantes 'chaves de leitura' das obras teóricas.

A FILOSOFIA E A QUESTÃO DA FORMA DOS ESCRITOS

Tornou-se pensamento corrente a concepção segundo a qual o 'verdadeiro' gênero formal filosófico seria uma tese, exposta por meio de um artigo ou artigos/capítulos componentes de um texto maior, com desenvolvimento de argumentos articulados e conclusões decorrentes dos argumentos. Essa espécie de concepção faz-se determinante para a formação do que poderíamos chamar de 'cânone filosófico', sendo ela um dos fatores explicativos para colocação em segundo plano de obras como *A História da Inglaterra*, de David Hume, *O sonho de D'Alembert* e *O sobrinho de Rameau*, de Diderot e *Emílio ou Da Educação*, de Rousseau. Acerca desta última, pode-se asseverar que sua posição no que denominamos 'cânone filosófico' é, certamente, ambivalente do ponto de vista histórico. Grandes revolucionários e pensadores de geração subsequente a Rousseau a consideravam um dos mais relevantes trabalhos já escritos na história da Filosofia - Kant talvez seja o grande nome de destaque na defesa da magnitude do *Emílio*¹⁷. Atualmente, entretanto, não tem a referida obra recebido a

¹⁷ Vide, a respeito, Salinas Fortes (2007, p. 14) e Rolf Kuntz (2012, p. 24). No mesmo diapasão, Cassirer (1992, p. 397) afirmará, não apenas com relação ao *Emílio*, mas com relação à generalidade da obra de Rousseau, que “apenas um homem entendeu corretamente a coesão do mundo de ideias de Rousseau. Somente Kant se tornou discípulo e admirador de Rousseau neste ponto específico” [a ode à lei e sua validade incondicional, a lei não como oponente da liberdade, mas como sua fonte garantidora]. E, mais adiante (op. cit., p. 409) chamará atenção ao fato de que Kant “compreendeu o núcleo da visão de mundo ética e religiosa fundamental de Rousseau, e nela reconheceu sua própria visão de mundo”, destacando que o pensamento inicial do *Emílio* – “Tudo está bem quando sai das mãos do Autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”, - um de seus livros favoritos, a própria divindade estaria isenta da culpa pelo mal que recai sobre o homem. A admiração de Kant por Rousseau, não apenas pela obra, mas também pelo estilo de escrita e pelo homem, encontra-se, ainda, mais bem delineada no ensaio “Kant e Rousseau”, de Cassirer (1991, p. 29-100), no qual são narradas duas anedotas que, de certa maneira, sintetizam tal admiração. A primeira diz respeito ao gabinete de trabalho de Kant, que era mobiliado com uma simplicidade espartana, tendo como único ornamento um retrato de Jean-Jacques Rousseau. A

mesma atenção e a ela atribuída a mesma relevância, o que explica a associação quase que imediata do nome de Rousseau à parte 'política'¹⁸ de sua obra, em especial *O Contrato Social*, dentro daquela perspectiva reducionista que impossibilita o conhecimento do verdadeiro alcance e profundidade de qualquer obra - metaforicamente falando, nos termos da apresentação deste trabalho, algo similar a conhecer apenas um cômodo de um grande palácio.

Essa questão atinente à forma como fator determinante para formação do 'cânone filosófico', entretanto, ganha uma margem de discussão quando se verifica a existência de uma grande exceção à regra estabelecida, qual seja, a obra de Platão (427 ou 428 a.C – 347 a.C.), reputado por muitos como o maior filósofo de todos os tempos e aquele mais traduzido e comentado em toda a história da Filosofia (Watanabe, 1995, p. 27; Reale, 2007, p. 7; Jaeger, 1995, p. 581). A obra de Platão, que chegou até nós em sua integralidade, é composta de 42 (quarenta e dois) diálogos – dos quais 27 (vinte e sete) ou 28 (vinte e oito) são apontados como autênticos – e 13 (treze) cartas – das quais

segunda, respeitante à pontualidade habitual de Kant, cujos passeios serviam para que os moradores acertassem seus relógios; essa rotina, entretanto, foi quebrada no dia em que Kant, fascinado com a leitura do *Emílio*, renunciou ao seu passeio regular. Não se trata, porém, tal qual bem adverte Schneewind (2001, p. 531-534) de uma admiração acrítica, mas, certamente, de uma admiração que levou à conversão de Kant “em um defensor das habilidades morais das pessoas comuns”.

¹⁸ O termo política foi colocado entre aspas para chamar atenção ao fato de que, no pensamento rousseauiano, ele e todos aqueles que dele derivam têm, certamente, um sentido muito mais amplo do que o habitual em nossos dias. Tal qual bem colocado por Norberto Bobbio (2009, p. 954-962), podemos falar em um significado clássico e em um significado moderno do termo “política”. Em sua acepção clássica, o termo deriva do adjetivo originado de *pólis* (*politikós*), que faz referência a tudo que se refere à cidade e, conseqüentemente, ao que é urbano, civil, público e até mesmo sociável e social. Já em sua acepção moderna, o termo faz referência às atividades do Estado ou a ele vinculadas. Trata-se, assim, de um sentido amplo ou lato (a acepção clássica) e de um sentido restrito (a acepção moderna). A leitura de importantes autores da História da Filosofia, em especial da Filosofia Política (v.g., Aristóteles e Maquiavel), ilustra essa diferenciação de amplitude. Rousseau, conquanto autor do final da Idade Moderna, utiliza-se do termo “política” de maneira muito mais ampla que seus contemporâneos, o que explica sua afirmação, no Livro IX de *Confissões*, no sentido de que suas “vistas se estenderam muito para o estudo histórico da moral. Vi que tudo se prendia à política” (OC, I, p. 404; 2008, p. 370). Neste mesmo sentido, ao encontro do que acabamos de afirmar, discorre Baczkó (1974, p. 291): “Evidentemente, trata-se da política no sentido mais largo do termo, isto é, do problema do poder como de todas as relações sociais entre os homens. Não se pode compreender os conflitos e os problemas aos quais o homem é confrontado, mesmo os religiosos e metafísicos, sem se dar conta da dimensão política da existência humana e da participação do homem nas comunidades morais que possuem um caráter social e político”. Essa utilização de termos como “política” e “lei” de maneira ampla aponta, de sua vez, para uma aproximação em muitos pontos do pensamento de Rousseau às concepções da antiguidade clássica, por ele tida em muitos pontos como modelo. Além do sentido amplo, o termo ‘política’ em Rousseau tem um aspecto positivo no sentido de fazer referência “a uma atividade que pressupõe não divergência, mas cooperação e a busca da “boa vida”, na qual podem alistar-se todos os cidadãos” (Mackenzie, 2011, p. 14). Sob esse prisma, que contraria a concepção de ser a política uma tarefa voltada primordialmente à resolução de divergências, notadamente no tocante a recursos, temos concepções que vêm desde a Antiguidade (v.g., Aristóteles), passando por Rousseau e chegando à contemporaneidade (v.g., Hannah Arendt).

apenas uma não sofre qualquer tipo de contestação (Watanabe, 1995, p. 48-62; Trabattoni, 2009, p. 14-16; Guellouz, 1992, p. 169). De todos os aspectos formais dessa obra, a primeira questão essencial a ser analisada para fins de possibilitar sua escorreita e aceitável hermenêutica é justamente a forma dialógica, diversa da forma monológica ou tratadística adotada pelos pensadores subsequentes em sua grande maioria, eis que foi a forma do diálogo a escolhida por Platão para que suas teses fossem desenvolvidas e seu pensamento exposto.

A forma dialógica nos textos platônicos encontra-se diretamente vinculada aos hábitos das discussões filosóficas de Sócrates com seus discípulos, dentre os quais o próprio Platão, além da influência dos sofistas e do teatro grego. No tocante a esta última referência, não se pode olvidar que a parte introdutória dos diálogos platônicos apresenta situações que, reais ou fictícias, longe de se constituírem mero exercício de cenografia, apontam para questões fundamentais para a devida interpretação do conteúdo dos diálogos.

À margem da influência geradora da forma dialógica, o que salta aos olhos é o fato de que o diálogo permite a apresentação de diversas perspectivas de um mesmo problema, muitas vezes antagônicas. Em uma linguagem metafórica, o diálogo permite a polifonia, composta por múltiplos discursos, que, diversamente do que se pode pensar de maneira precipitada e simplória, não apenas divergem entre si, apresentando diferentes visões acerca de uma mesma realidade, como também permitem digressões e, em certos momentos, inter cruzam-se, em complexos e interessantes pontos de intersecção. De igual maneira, a forma dialógica possibilita ao autor escapar à necessidade de identificar-se diretamente com quais das perspectivas apresentadas identifica-se seu pensamento, mesmo porque pode ocorrer de este pensamento encontrar-se disperso nas diversas falas dos diferentes personagens¹⁹. Em Platão, essa não identificação (ou dificuldades de) acentua-se na medida em que ele

¹⁹ Possibilidade semelhante se abre com o uso da forma epistolar. No período das Luzes, um dos trabalhos mais ilustrativos a este respeito é a obra *Cartas Persas*, de Montesquieu, publicada em 1721. Em tal obra ‘ficcional’, dois personagens de origem persa – Rica e Uzbek – viajam, durante o reinado de Luís XIV, pela Europa, de onde escrevem para seus amigos na Pérsia, relatando o que veem e expondo suas impressões acerca dos costumes e instituições europeias. Notadamente os abusos da Igreja e do Estado são denunciados, culminando-se num profundo questionamento e mesmo relativização dos valores de uma ‘civilização’, aos olhos e critérios de outra civilização bastante diversa. É, deste modo, que a “ficção de outro olhar” serve como instrumento de exposição e concomitante crítica, pelo que inferimos encontrarem-se nos questionamentos levantados pelos personagens os mesmos de Montesquieu, que, assim, o faz sob a “proteção” de seus personagens.

próprio não se coloca como personagem do diálogo – o que levanta o problema da precisão do apontamento da verdadeira posição de Platão ou mesmo a questão da existência de tal posição. A questão aumenta em complexidade quando nos questionamos se o personagem principal e condutor dos diálogos seria o representante do posicionamento de Platão acerca do tema em discussão. É neste ponto que a figura de Sócrates vem à tona, não apenas por ter sido ele o mestre de Platão, como também pelo fato de se tratar do personagem mais recorrente e de maior destaque na quase totalidade dos diálogos. Ocorre que uma análise mais acurada revela que o personagem Sócrates apresenta diversas facetas e personalidades, notadamente quando comparamos os diálogos da juventude com os da fase madura e os da velhice, sendo que, nesta última, Sócrates sequer aparece como personagem proeminente, estando mesmo ausente em alguns diálogos²⁰. De qualquer forma, a recorrência à figura de Sócrates leva-nos ao questionamento acerca da possibilidade (ou não) de distinção do pensamento do mestre e do discípulo, instaurando-se o que os autores denominam 'questão socrática'.

Problemática similar, mas com nuances próprias, encontramos no ensaio “A Profissão de Fé do Vigário Saboiano”, inserido no Livro IV do *Emílio*, de Rousseau. Se do ponto de vista do conteúdo chegamos à conclusão de que nesse ensaio Rousseau nos fornece suas mais relevantes concepções epistemológicas e teológicas, defendendo suas teses em prol da religião natural, concomitantemente às refutações ao materialismo e às religiões históricas, do ponto de vista da forma não pode passar despercebido que as ideias apresentadas encontram voz num personagem, o vigário de Saboia²¹. Essa questão ganha em relevância na medida em que ajuda a elucidar a natureza incomum do *Emílio*, tanto quanto ao seu conteúdo, mas também, e, sobretudo,

²⁰ Acerca do papel de Sócrates nos diálogos platônicos, vale a pena a leitura do conciso, porém preciso, texto “A figura paradoxal de Sócrates nos diálogos de Platão”, de autoria de Louis-André Dorion (*in Platão – leituras*, org. Fronterrotta e Brisson, São Paulo: Loyola, 2011, p. 29-42). Em referido texto, por meio dos tópicos “Elogio de Sócrates, modelo de virtude”, “Sócrates desconcertante e inapreensível”, “Sócrates uno e múltiplo” e “A retirada de Sócrates”, há o devido delineamento do papel de Sócrates-personagem nos diálogos platônicos.

²¹ Afirma-se que o personagem vigário de Saboia foi inspirado em dois religiosos: o abade Gaime (que Rousseau conheceu em Turim) e o abade Gâtier (com quem estudou por breve período após seu regresso a Annecy), ambos referidos nas *Confissões*. Tal inspiração é confirmada quando, no Livro III das *Confissões*, Rousseau declara: “Compreende-se logo que o honesto padre Gaime é, pelo menos e em grande parte, o original do vigário saboiano. Apenas como a prudência o obrigava a falar com mais reservas, explicava-se menos em certos tópicos. Porém, no mais, nas máximas, nos sentimentos, nas opiniões e até o conselho que me deu de voltar à pátria, é o mesmo que eu depois apresentei em público” (OC, I, p. 91-92; 2008, p. 104). No mesmo sentido são suas palavras, em sua refutação a Christophe de Beaumont (OC, IV, p. 954; 2005, p. 66), quando questiona a este como sabe tratar-se o padre saboiano de personagem quimérico ou suposto, questionando-o, em tom de censura.

quanto à sua forma²². A obra começa como espécie de um tratado sobre educação, transformando-se, entretanto, em um romance didático, cuja história consiste na exposição do processo educacional de um jovem chamado Emílio e seu tutor Jean-Jacques. Se, em princípio, parece não haver dificuldades em se apontar o tutor Jean-Jacques como sendo o próprio Rousseau, a questão ganha um elemento de questionamento no início da *Profissão de Fé*, eis que, quando da hermenêutica desta, os mesmos intérpretes de Rousseau que o apontam como sendo o tutor Jean-Jacques, afirmam também ser ele (ou suas ideias) o vigário, ou seja, há uma profusão de ideias dispersas nas falas de diferentes personagens. Em notas explicativas acerca do recurso retórico utilizado por Rousseau, Matthew Simpson (2009, p. 170) bem nos lembra que

no romance, a própria “Profissão” está inserida em um documento mais longo, que o narrador apresenta ao leitor como tendo sido escrito por uma quarta pessoa, que não é Rousseau, o tutor, nem o padre. E, para completar a confusão, esse documento é uma narrativa na primeira pessoa que segue, basicamente, os contornos da própria vida do jovem Rousseau, enquanto ainda vivia em Turim.

Apesar dessas 'armadilhas' internas, a distância retórica alcançada é apenas superficial, pois parece não haver dúvidas de que as opiniões do vigário são as de Rousseau, ainda que não o sejam em sua totalidade. Acerca de tal ponto, Laurent de Saes, em sua introdução ao *Emílio* (Rousseau, 2017, p. 19), não apenas chama a atenção para a astúcia de Rousseau ao não assumir diretamente as teses expostas, como também ao fato de que

com isso, o filósofo lança dúvida sobre a real concordância entre suas próprias ideias e as do Vigário; nada, entretanto, nos permite duvidar que sejam de Jean-Jacques as palavras que, no alto de uma colina, o Vigário emprega para expor a um miserável expatriado a religião tal como a concebe.

²² Salinas Fortes (2007, p. 12) afirma que o Emílio “parece gozar de um estatuto híbrido, anfíbio: começa como um sisudo tratado de pedagogia e acaba como um romance de amor”.

Salientemos, porém, que o fato de haver exposição de uma concepção por meio de personagens levanta-nos, sempre, questões hermenêuticas às quais devemos estar constantemente atentos, o que explica, por exemplo, o posicionamento de Bruno Bernardi, um pouco diverso do aqui exposto. Na sua introdução à *Profession de foi du vicaire sovoyard* (Rousseau, 2010, p. 32), mais especificamente sob o tópico "O vigário, personagem conceitual", Bernardi é categórico ao afirmar que "o vigário não é Rousseau". E para chegar a tal conclusão, Bernardi vale-se do conceito de 'personagem conceitual' cunhado por Deleuze (2010, p. 78):

O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia. Os personagens conceituais são "heterônimos do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens. (...) O filósofo é a idiosincrasia de seus personagens conceituais.

Neste ponto, novamente, até por força do exemplo fornecido pelo próprio Deleuze, a comparação com a técnica de composição de Platão faz-se inexorável. No parágrafo anterior ao transcrito, será afirmado que "Sócrates é o principal personagem conceitual do platonismo". Chama-se à atenção o fato de que muitos filósofos teriam escrito diálogos, havendo-se, por consequência, o perigo de confundir-se os personagens dos diálogos e os personagens conceituais. Os primeiros expõem conceitos e, de modo simplificado, o mais simpático ou presente representa o autor, enquanto os demais também expõem conceitos, mas aqueles próprios de outras filosofias, fazendo-o para que se permita a crítica e refutação deles. Já os personagens conceituais, em contrapartida, intervêm na própria criação dos conceitos. Um exemplo bastante elucidativo que nos é fornecido pelo próprio Deleuze (2010, p. 81) recai sobre a figura de Don Juan, não se havendo de confundir sua figura teatral e musical com o personagem Don Juan de Kierkegaard, este, um personagem conceitual. Talvez ainda mais elucidativo seja a invocação a Nietzsche (2010, p. 79) que, como poucos, criou uma diversidade de personagens conceituais - Dionísio, Zarathustra, Cristo, o Sacerdote, os homens superiores, Sócrates (tornado antipático, diversamente do Sócrates platônico).

A questão acerca de ser o vigário da "Profissão de Fé" o porta-voz do pensamento de Rousseau e em que medida o seria, trata-se, entretanto, de questão sobre a qual discorreremos brevemente mais adiante, no capítulo específico sobre as concepções teológicas no pensamento do genebrino.

Tornando à questão da forma em geral, se por um lado na obra platônica ela é causa de debates infundáveis em vista das dificuldades hermenêuticas dela oriunda, como já assinalamos anteriormente, por outro não interferiu na colocação canônica de destaque dessa mesma obra na história da Filosofia. Trata-se, contudo, de uma verdadeira exceção cujas explicações demandariam um aprofundamento não comportado por este breve trabalho.

Em Rousseau, entretanto, a questão da forma (e, sobretudo, da diversidade de formas) parece determinar um rumo um pouco diverso, até porque a poética rousseauiana faz com que seu engajamento filosófico não seja de pronto perceptível, haja vista o ‘preconceito filosófico’ que contrapõe de um lado ‘razão’ e, de outro, ‘sentimento’/‘sensibilidade’. Discursos, ensaios, artigos, tratados, dicionários (um de música e outro de botânica), obras autobiográficas, cartas, romance, peças de teatro e mesmo uma ópera compõem o *corpus* rousseauiano²³, de maneira não tradicional e, ao mesmo tempo e muitas vezes, com uma falsa aparência de facilidade²⁴. Exceção feita

²³ Embora façamos referência ao *corpus* rousseauiano, mesmo porque é Rousseau o principal autor tratado neste trabalho – sendo todos os demais citados em função dele – não podemos deixar de assinalar que essa multiplicidade de gêneros e estilos faz-se uma constante no profícuo pensamento da Ilustração. Tal qual nos adverte Maria das Graças de Souza, em obra acerca do pensamento de Diderot, “essa multiplicidade de estilos, gêneros e focos de interesse, todavia, não deve surpreender o leitor. (...) Voltaire também apresenta uma grande variedade na sua obra, talvez maior que a de Diderot. Rousseau também se interessou por diversos campos do saber e da cultura, como a filosofia, a educação, a música, a botânica, o teatro. Ocorre que, no século XVIII, estamos diante de uma concepção da atividade intelectual que faz do filósofo das luzes um personagem muito distinto do filósofo tradicional, sobretudo dos do século anterior. (...) Ao se impor essa tarefa político-pedagógica, a filosofia das luzes é levada a ocupar-se da diversidade dos problemas suscitados pela própria vida concreta dos homens do século: a política, a arte, a educação, o desenvolvimento das ciências, das técnicas, o caráter e o papel histórico das religiões” (SOUZA, 2002, p. 19).

²⁴ Acerca dessa aparente facilidade, vale a pena conferir o quanto assinalado por Folscheid e Wunenburger (2006, p. 119-133), sob o tópico “O obstáculo da transparência”. Para demonstrar o problema da transparência imediata (ou falsa facilidade) de um texto filosófico, os autores transcrevem justamente um trecho da 2ª parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de Rousseau, fazendo, logo após a transcrição, as seguintes observações: “Não há nessa página de Rousseau (e em tantas outras) nenhum termo obscuro, nenhuma noção técnica, nenhuma tese hermética. Trata-se, então, de um texto fácil? Certamente não, pois é preciso redobrar a atenção e a argúcia para não cair na paráfrase, na diluição, na conversa fiada. A dificuldade reside primeiramente na produção das noções filosóficas a partir de um discurso de aspecto muito literário, quando, na realidade, elas afloram discretamente ou estão apenas implicadas”. E, então, com fins a demonstrar como há noções implicadas que precisam ser plenamente compreendidas para devida hermenêutica do trecho transcrito, os

aos discursos, artigos e ensaios – formas consideradas próprias do discurso filosófico – o demais da obra rousseuniana, como decorrência do referido preconceito, parece viver na penumbra, ou ao menos não receber o devido tratamento, o que gera o problema referente ao desconhecimento da totalidade de suas concepções. Não bastasse a questão atinente a tal desconhecimento do todo, é justamente essa parcela relegada da obra que nos permite discussões extremamente originais e, também, essenciais à compreensão do pensamento de Rousseau e, neste particular, a homologia, ainda que parcial, entre seu método e o de Platão. É também nessa parcela da obra, composta de forma ‘não canônica’, que encontramos o que muitos intérpretes de Rousseau passaram a denominar “chaves de leitura”, isto é, um conjunto de elementos conceituais que iluminam toda a obra, quer explicitando conceitos polissêmicos (na atividade que a hermenêutica jurídica denomina “interpretação autêntica”²⁵), quer suprimindo lacunas que, nesta medida, seriam lacunas aparentes e não inconsistências da teoria. Neste sentido, aliás, a advertência feita por Peter Gay, no prefácio ao texto *A questão Jean-Jacques Rousseau*, de Ernest Cassirer: “Por quase dois séculos a filosofia de Rousseau tem intrigado seus intérpretes. Dentre os comentadores que tentaram abordá-la, um dos maiores – não obstante ter sido por longo tempo um dos mais negligenciados – foi o próprio Jean-Jacques Rousseau” (Cassirer, 1999, p.7).

Rousseau e Platão, ainda por conta da questão da forma ou estrutura de suas obras, possuem diversos adversários e detratores que, em comum, os qualificam como “artistas”, no objetivo de os desqualificarem como “filósofos”²⁶. Essa tentativa de

autores levantam, a partir da transcrição, as questões da gênese empirista, o conceito de humanidade do homem, a indicação do método, os conceitos de festa e alteridade, a função do olhar, o significado de aparecer e, por fim, a concepção de corrupção – todos conceitos e concepções essenciais ao pensamento rousseuniano. Toda a explanação é feita, ademais, com fins a demonstrar a falsa facilidade com a qual muitas vezes um texto filosófico se apresenta. No mesmo sentido, Kuntz (2012, p.11) alerta-nos que “a linguagem rousseuniana pode ser enganadora. A retórica seduz o leitor e desvia sua atenção, com frequência, de aspectos essenciais da obra”.

²⁵ Na doutrina tradicional do Direito, denomina-se 'interpretação autêntica' aquela realizada pelo próprio emissor da mensagem, ou seja, aquela realizada pelo "próprio poder que fez o ato cujo sentido e alcance ela declara" (Maximiliano, 2003, p. 71). O termo, entretanto, ganhou novo sentido a partir da obra maior do jusfilósofo Hans Kelsen, que passou a denominar autêntica a "interpretação feita pelo órgão aplicador do Direito" (Kelsen, 2000, p. 394). Dentro da perspectiva jurídico-normativa, interpretação autêntica na acepção tradicional seria aquela realizada pelo órgão autor da norma cuja interpretação se busca, enquanto na acepção kelseniana seria autêntica a interpretação feita pelo Poder Judiciário no momento de aplicação da norma. Fora dos quadros jurídicos, tal distinção não se coloca, prevalecendo apenas a acepção tradicional da expressão, ou seja, interpretação autêntica corresponde à elucidação do enunciado pelo seu próprio autor.

²⁶ Leia-se, a título de exemplo, Nietzsche (1974, p. 350): “Em relação a Platão sou um cético radical e nunca fui capaz de fazer coro com a admiração pelo artista Platão, que é tradicional entre os eruditos” -

desqualificação tem por fundamento precípua a forma como ambos os autores desenvolvem suas teorias e consequentes concepções de mundo, em suma, suas filosofias – e aqui retomamos a questão da forma como elemento que faz corpo com o conteúdo por ela veiculado. Acerca deste ponto, chamamos a atenção a um dos grandes intérpretes pátrios do pensamento rousseauiano – o professor Bento Prado Júnior (1937-2007), para quem a questão da forma em Rousseau, em especial a questão da retórica (linguagem articulada utilizada para fins de persuadir), seria o ponto de convergência temática e consequente unidade de sua obra²⁷.

Neste ponto, tal qual asseverado por Franklin de Matos, no prefácio à obra *A Retórica de Rousseau e outros Ensaios* (vide referências bibliográficas), a vida intelectual de Bento Prado Júnior foi partilhada entre duas vocações: a Filosofia e a Literatura, as quais eram vistas como vocações necessariamente solidárias. Essa continuidade e mesmo imbricação entre Filosofia e Literatura foi o determinante para que, entre 1968 e 1977, os trabalhos de Prado Júnior fossem consagrados ao pensamento de Rousseau, dentro da perspectiva muito comum no pós-guerra no sentido de haverem desaparecido as fronteiras entre Filosofia e Literatura. Essa perspectiva permite vislumbrar no texto de Rousseau “não somente uma teoria, mas a expressão de certo ritmo existencial, o destino excepcional de uma consciência singular” (Prado Júnior, 2008, p. 52-53), consciência singular que gera a solidão – “a solidão de Rousseau é apenas o outro lado, o efeito, por assim dizer, existencial da descoberta de uma nova linguagem – fala solitária -, da linguagem da filosofia” (op. cit., p. 99) – e

sublinhamos. No tocante a Rousseau, ainda mais contundentes as palavras de Émile Faguet (2012, p. 256-257), escritor e crítico literário francês da segunda metade do séc. XIX e início do séc. XX (1847-1916): “A originalidade do temperamento, a originalidade do sentimento, uma certa originalidade mesmo na concepção de vida suficiente a fazer um grande romancista e, de uma maneira brilhante, um poeta, não suficientes a fazer um grande filósofo, e Rousseau não foi um grande filósofo. Suas ideias filosóficas e suas ideias políticas são dignas antes de atenção que de admiração, e estão abaixo da glória de seu autor, e mesmo delas próprias. Sua filosofia é muito elementar (...)” - sublinhamos. Starobinski (2012, p. 100), de sua vez, chamará atenção ao fato de que, para os detratores de Rousseau, “a eloquência torna sedutoras ideias falsas e perniciosas. (...) porque ele encarna, na sua palavra e na sua pessoa, a ambiguidade que é inerente à arte oratória quase desde sua origem”. Nem sempre, entretanto, a atribuição do título de artista tem essa finalidade detrativa, tal como se infere do quanto asseverado por Cassirer (1992, p. 379): “Qualquer pessoa que penetre com profundidade nessa obra e reconstrua a partir dela uma visão de Rousseau, do homem, do pensador e do artista, sentirá imediatamente o quanto o esquema abstrato de pensamento que normalmente se apresenta como o “ensinamento de Rousseau” é insuficiente para apreender a abundância interior que a nós se revela”. Curiosamente, ademais, o mesmo Faguet acima referido dirá no prefácio de sua obra: “um homem dotado de imaginação e sensibilidade reunidas, isto é, um poeta. Rousseau mudou seu século” (2012, p. 13).

²⁷ Bento Prado Júnior (2008, p. 15) diferencia a convergência temática da coerência teórica. A primeira refere-se à unidade da obra, a segunda aponta para a unidade do pensamento.

tudo para se indicar que não há retórica que não tenha seus limites, o que se coaduna perfeitamente com as teses que se desenvolverão, notadamente no bojo da “Profissão de Fé do Vigário Saboiano”, com fins a elucidar os limites da capacidade cognitiva.

A forma em Rousseau, frisemos, com destaque à sua linguagem, tem por teleologia, desta maneira, apontar, a todo momento, os limites do saber, das nossas capacidades cognitivas. Se no campo da Epistemologia tradicional a linguagem é concebida como “espelho da razão”, o instrumento perfeito de exposição do entendimento, em Rousseau, “longe de ser o maravilhoso espelho da Razão, o lugar da verdade, a linguagem seria sempre o lugar do mal entendido e do engodo, um biombo interposto entre os homens” (Prado Júnior, p. 117). Em suas concisas palavras, "a linguagem não é suficientemente clara. (...) Nossas línguas são obras dos homens, e os homens são limitados. Nossas línguas são obras dos homens, e os homens são mentirosos" (OC, IV, p. 971; 2005, p. 83). E as diferentes formas dos escritos, que diferem entre si justamente por conta de suas diferentes linguagens, escancaram não apenas as possibilidades de conhecimento, mas, sobretudo, os limites dele. Aqui encontramos uma verdadeira crítica a um dos signos representativos, com destaque ao fato de que o desarranjo e a dissonância que podem ser aferidos na relação entre as palavras e as coisas por elas nominadas²⁸, bem como entre o pensamento e o discurso²⁹, também podem ser verificados na convivência entre os homens em sociedade, notadamente nas sociedades corrompidas. Essa trama perversa da intersubjetividade, tão bem retratada na problemática da linguagem, atinge até mesmo a concepção de verdade, que passa a ser vista como algo mutável no tempo e no espaço.

Em meio a tais colocações, a questão proposta ao se analisar a obra de Platão quanto a serem os seus diálogos Literatura ou Filosofia, transmuta-se, em

²⁸ Discussão análoga é encontrada no diálogo platônico *Crátilo*, no qual o personagem homônimo defende a tese de que os nomes dos seres lhe são naturais e próprios, enquanto o personagem Hermógenes sustenta o caráter aleatório e convencional dos nomes. Sócrates, o personagem, de sua vez, aduzirá que, assim como se dá com os discursos, há, igualmente, palavras verdadeiras e falsas, nomes apropriados e inapropriados.

²⁹ Consoante bem pontua Starobinski (2011, p. 192-193), Rousseau explicita o quanto a comunicação imediata entre as pessoas é impossível, de maneira que necessitamos recorrer a gestos e sinais sensíveis, mas também a uma linguagem convencional. Trata-se de uma teoria da linguagem extraída do pensamento de John Locke, tal qual exposto no Livro III, “As palavras”, de seu *Ensaio acerca do entendimento humano*. Segundo esta teoria, a própria ideia já se constitui algo diverso da coisa pensada, de maneira que a palavra (sinal analítico do pensamento), enquanto representação da ideia, constitui-se um afastamento ainda maior da coisa pensada. A escrita seria, deste modo, “uma representação duplamente mediata do pensamento” (op. p. cit.).

Rousseau, ao questionamento sobre a possibilidade de distinção entre o que em sua obra seria literário e o que seria filosófico – “um escritor eloquente e filósofo”: é assim que d’Alembert, por antonomásia, designa Rousseau no *Discurso preliminar da Enciclopédia*. A eloquência é a qualidade evidente que todos – defensores ou inimigos – saúdam em Rousseau, desde o aparecimento do *Primeiro Discurso*” (Starobinski, 2012, p. 100). Para os questionamentos em torno dos dois filósofos-escritores, entretanto, a resposta a ser inicialmente fornecida é a mesma: um texto, independentemente da qualificação que lhe seja dada, nada mais é que um discurso sobre a realidade, podendo ter ele contornos mais abstratos, como comumente (mas não necessariamente) ocorre com os textos de Filosofia, ou mais concretos, como ocorre comumente (mas igualmente sem falarmos em totalidade) com os textos literários. O resultado, porém, é sempre um texto, uma estrutura discursiva cuja diferenciação de forma – linguagem, método e estrutura - não implica necessariamente uma diferenciação de conteúdo. No caso específico de Rousseau, ademais, talvez ainda mais apropriada seja a colocação feita por Gouhier (2005, p. 10) no sentido de haver o genebrino feito uma espécie de *'decoupage'*³⁰ entre as disciplinas acadêmicas - literatura, filosofia, pedagogia e política.

Acerca desse tema – e também na tentativa de se chegar a uma possível diferenciação de gêneros – Folscheid e Wunenburger (2006, p. 14-15) apontam que, diante da menor dúvida sobre o caráter filosófico de um texto, pode-se submetê-lo à contraprova da redutibilidade ou não de sua inteligibilidade filosófica, de maneira que, (i) quanto, à forma, se da sua análise resulta uma perda relevante, está-se diante de algo não filosófico e, (ii) no tocante ao conteúdo, caso ele seja condicionado por dados positivos (isto é, obtidos por meio de trabalhos sobre dados da experiência, portanto não dedutíveis de direito), está-se diante de uma ciência humana – história, psicologia, sociologia, etc – e, também, fora da Filosofia, que não é uma ciência. A dicotomia estabelecida, entretanto, não possui, segundo os mesmos autores, precisão matemática, haja vista a existência e numerosos textos que não são diretamente da Filosofia, mas que podem ser objeto de uma leitura filosófica, o que se aplica até mesmo a alguns textos de

³⁰ Se a palavra *'decoupage'* pode ser facilmente traduzida para a língua portuguesa por *'corte'*, *'recorte'* ou *'divisão'*, pode também ser empregada para fazer menção a uma técnica artística por meio da qual se cobrem superfícies com recortes de jornais, revistas e papéis, dando-se à cobertura uma impressão de uniformidade habilmente construída. Esta segunda possibilidade do termo *'decoupage'* amolda-se perfeitamente ao que faz Rousseau com relação à forma como desenvolve sua teoria por meio de obras tão diversas quanto às formas.

renomados filósofos, como é o caso de *Assim Falou Zaratustra*, de Nietzsche, além de muitos textos que podem ser considerados intermediários ou 'de passagem', como são os escritos de Thomas Mann, Kafka, Aldous Huxley, Freud, Lacan, Levi-Strauss, Barthes etc.

Talvez mais incisivas a respeito sejam as palavras de Deleuze e Guattari (2010, p. 80-1), que se voltam não simplesmente à questão do questionável binômio Filosofia/Literatura, mas, de maneira mais ampla, ao binômio Filosofia/Arte:

A arte e a filosofia recortam o caos, e o enfrentam, mas não é o mesmo plano de corte, não é a mesma maneira de povoá-lo. (...) A arte não pensa menos que a filosofia, mas pensa por afectos e perceptos. Isto não impede que as duas entidades passem frequentemente uma pela outra, num devir que as leva a ambas, numa intensidade que as codetermina. (...) O plano de composição da arte e o plano de imanência da filosofia podem deslizar um no outro, a tal ponto que certas extensões de um sejam ocupadas por entidades do outro.

Em Rousseau, todavia, a problemática acentua-se na medida em que mesmo aqueles seus textos que poderiam, em princípio, ser considerados/classificados literários ou intermediários, trabalham com conceitos e concepções que elucidam ou exemplificam as teses de seus discursos, ensaios e tratados³¹. Em outras palavras, longe de querermos traçar limites, ainda que tênues, entre os discursos filosófico e literário, – até porque não convenciamos acerca da certa existência de tais limites - essencial se faz perceber que a forma possui funções diversas, dentre as quais as funções pedagógica, epistemológica e hermenêutica.

Em Platão, a questão da forma dialógica da quase totalidade de sua obra permite-nos, dentro da perspectiva das funções supracitadas, tratar um problema a

³¹ O mais emblemático exemplo de tal colocação encontra-se no romance *Júlia, ou a Nova Heloísa*, publicado em 1761 e que até 1800 teve 72 edições em francês e cerca de 30 em inglês. À margem de todo o emaranhado do enredo desse romance epistolar, as interpretações que a ele são dadas apontam (i) para sua estrutura desarticulada, ou (ii) para a prefiguração do final desde seu início ou, ainda, (iii) para a exposição, por meio de um veículo diverso, de temas que perpassam toda a obra teórica de Rousseau, como a dicotomia entre indivíduo e sociedade, a necessidade de integração à comunidade mesmo em face da identidade pessoal, o sentimento religioso, etc. Vale a pena conferir, a respeito, o capítulo intitulado “A Nova Heloísa de Rousseau e o Werther de Goethe – o interior da mudança de horizonte entre o século das Luzes e o Idealismo alemão”, inserido na obra *Pour une herméneutique littéraire*, de Hans Robert Jauss (vide referências bibliográficas).

partir da exposição de suas diferentes facetas e de concepções diversas acerca dele, sendo que, a partir de tal exposição, a 'construção' do conhecimento – que no pensamento platônico corresponde à sua explicitação ou à sua revelação, posto ser ele preexistente³² – consuma-se.

Já em Rousseau, a questão da diversidade de formas e linguagens (que abrange também a forma dialógica), que muitas vezes desempenha o papel de complementariedade entre os textos, tem por fim não o elogio à linguagem em sua variedade, mas o uso da própria linguagem diversificada como crítica à linguagem enquanto representação, enquanto cisão plena entre o sujeito que representa e o objeto representado. Essa recusa à representação transborda também em uma crítica ao 'logocentrismo das Luzes', colocando-se a questão de um 'homem das Luzes' refutando as próprias 'Luzes', por meio dos instrumentos utilizados pelas próprias 'Luzes', no que poderia ser considerada a mais paradoxal das condutas. Não, porém, para Rousseau, que, ciente da saída da humanidade do estado de natureza com o conseqüente aumento da complexidade da vida em sociedade, ciente também estava quanto ao fato de que tal saída implicava a colocação constante do homem - incluindo ele próprio, Rousseau - em contradição consigo mesmo. Em outras palavras, por meio de sua obra, Rousseau não apenas demonstra a queda do homem (ou o afastamento de si mesmo, de sua natureza), mas reconhece-se a si próprio também como um produto dessa queda ou afastamento. Em síntese, o mandamento-orientação proveniente do oráculo de Delfos é acatado. Eis a justificativa apresentada em sua “Primeira Caminhada” (OC, I, p. 995-1001; 2017, p. 15-22) para a empresa da escrita de seus *Devaneios*: conhecer-se a si mesmo, para o que se fazia necessário o isolamento da vida social que já o corrompera nos momentos tidos como prósperos, contaminando-o do mesmo mal que ele empreendeu denunciar. Apenas fora da sociedade, ainda que se trate de um isolamento não físico ou geográfico, seria possível eliminar ou ao menos diminuir ao máximo a distância entre os princípios norteadores da boa conduta e a efetiva ação, ou seja, tais princípios auxiliam na contenção da fragmentação do ser. Mas aqui, novamente, outro paradoxo é erigido: o devaneio que tem por características o caráter silencioso e interno é exteriorizado, ou

³² Trata-se da teoria da reminiscência, de extrema relevância em toda a metafísica e epistemologia platônica. Segundo ela, o verdadeiro processo de conhecimento consiste em despertar na alma, mesmo estando esta em situação de clausura no corpo físico, como a ostra em sua casca (*Fedro*, 250,c), as lembranças adormecidas que vêm da existência anterior. É no diálogo *Mênnon* (80,d-86,b) que encontramos a melhor explanação desta teoria.

seja, perde sua natureza de devaneio. Tal exteriorização, que representa a busca do olhar externo, faz da obra, em verdade, um discurso sobre o devaneio, pelo que se pode concluir pela impossibilidade de plena eliminação entre os obstáculos que separam os princípios da ação, o que revela o caráter ‘utópico’ de tais princípios, tal qual discorreremos, ainda que brevemente, adiante.

A questão da diversidade de formas, ademais, que comumente é apontada como essencial até mesmo para classificar uma obra, não parece ter o mesmo grau de relevância para Rousseau, na medida em que, para ele, toda forma representativa visa ao entendimento, sendo este um verdadeiro afastamento dos objetos, eis que se constrói acima deles, por meio de relações estabelecidas. Justamente neste ponto da Epistemologia de Rousseau, chegamos à problemática da imaginação, pois,

sendo ela a faculdade representativa por excelência, a imaginação atua livremente sobre os objetos e suas relações, por vezes superando as restrições impostas pelo real. No limite, é a ambiguidade que a caracteriza que irá determinar a impossibilidade de eliminação do erro de nossos julgamentos (Freitas, 2003, p. 61).

Firmada a ocorrência do erro como algo inerente ao processo de entendimento, e aqui novamente se evidencia a contrariedade de Rousseau ao pensamento das Luzes, o que se põe em xeque – até como corolário necessário do firmado - é nada mais nada menos que a metafísica, em especial a metafísica do *cogito*.

Para Rousseau, assim também para Descartes, o ponto de partida constitui-se a dúvida ou questionamento epistemológico³³ – sintetizado na questão “sobre o que se pode, solidamente, apoiar nossas certezas, ideias e convicções?”. Os caminhos percorridos e adotados para apresentação de uma resposta são, entretanto, diversos: Descartes, cujo pensamento atinge a dúvida hiperbólica (dúvida quanto à existência do mundo exterior e quanto à própria existência do ser pensante) sustenta a tese de serem as bases intelectuais o ‘ponto de ancoragem’ do conhecimento, eis que

³³ A dúvida em Rousseau, além de não ser hiperbólica a ponto de levar a questionar a própria existência (até porque esta é, antes de tudo, sentida, nunca sendo errôneo que se sinta o que se sente), tal qual se dera em Descartes, tem as funções de reabilitar os questionamentos, delimitar os objetos de pesquisa, levar à aceitação de ignorância quanto tudo o mais e afastar o socorro comumente buscado nos “filósofos”, fontes perpétuas de dúvidas.

elas nos fornecem a clareza e a distinção como critérios para avaliação e aferição das certezas; Rousseau, de sua vez, age inicialmente como um empirista, valorizando a experiência dos sentidos. Afasta-se dos empiristas, contudo, ao incluir a imaginação como faculdade cognitiva, nos moldes anteriormente aventados, bem como as paixões e as sensações, em atitude que promove a dúvida quanto à possibilidade de certeza, colocando-se no campo do ceticismo, ou, ao menos, tangenciando-o com frequência. Tal qual adverte Salinas Fortes (1997, p. 90), Rousseau promove uma subversão das hierarquias vigentes no campo ideal do saber preparado pelo cartesianismo, calcado no ideal de rigor próprio das matemáticas. E se o método, enquanto uma das facetas da forma, é garantia da verdade e da certeza no cartesianismo³⁴, na epistemologia rousseauiana essa certeza e garantia são descartadas, não havendo método ou forma capazes de restabelecê-la, notadamente em virtude de ser a imaginação concebida como a faculdade cognitiva predominante ou, ao menos, sempre presente, bem como por conta da concepção de distanciamento necessário entre o pensamento e a coisa pensada, entre o pensamento e o discurso que o anuncia. De se advertir, entretanto, que a consideração do homem em sua totalidade permitirá, no campo moral, escapar-se desse ceticismo, o que se dará mediante o acesso à consciência moral, delineada, mas não conceituada de maneira precisa e rigorosa, na “Profissão de Fé do Vigário Saboiano”³⁵. O modo como se dá o delineamento deste conceito basilar no pensamento de Rousseau, de seu turno, nos remete novamente ao tema deste capítulo – a questão da forma como determinante não apenas para a exposição, mas também para a compreensão de conceitos, ideias e concepções. Eis a problemática que exsurge quando percebemos que os termos 'consciência', 'consciência moral', 'voz da consciência', 'voz do coração' etc são utilizados em um mesmo contexto e com as mesmas significações.

Há, entretanto, apesar de tamanha crítica à linguagem e, consequentemente, à forma, algo de positivo na sua utilização. A diversidade de formas

³⁴ A regra IV de *Regras para a direção do espírito* é: “O método é necessário para a procura da verdade”. E para explicitar a dimensão de tal regra no pensamento cartesiano, é afirmado que “vale mais nunca pensar em procurar a verdade de alguma coisa que fazê-lo sem método: é certíssimo, pois, que os estudos feitos desordenadamente e as meditações confusas obscurecem a luz natural e cegam os espíritos” (Descartes, 1989, p. 23).

³⁵ O que se extrai da “Profissão de Fé” é que a consciência moral (i) não se trata de uma sensação, (ii) relaciona-se à ordem da natureza, sendo, portanto, inata (iii) não comporta perversão, até porque unívoca e universal, (iv) faz-se necessária em face da insuficiência da razão, ainda que (v) desta dependa para ser acessada. Para elucidá-la, Rousseau recorre à comparação metafórica dela a uma bússola ou a um leme. Em suma, ela se põe para além do ser sensível e do ser pensante.

e consequente diversidade de linguagens possibilita a comunicação em diferentes níveis e com diferentes interlocutores. Nas palavras de Franklin de Matos (Prado Júnior, 2008, p. 17),

para Rousseau cada obra se ordena tendo em vista um auditório específico, preservando as identidades do ouvinte e do retor. Não há qualquer incompatibilidade entre as teses da *Carta a D'Alembert sobre os Espetáculos* e *A Nova Heloísa*, mas apenas diversidade de públicos.

E o próprio Rousseau parece ter-se apercebido disso, vindo a declarar: “escrevi sobre os mesmos assuntos, mas sempre dentro dos mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se o quiserem, as mesmas opiniões” (*Carta a Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 928; 2005, p. 40). Também,

E, o que parece incrível, a profissão de fé dessa própria Heloísa moribunda é exatamente a mesma do vigário saboiano. Tudo o que há de ousado no *Contrato Social*, já aparecera antes no *Discurso sobre a Desigualdade*; tudo o que há de ousado no *Emilio* aparecera antes em *Júlia* (OC, I, p. 407; 2008, p. 372).

De qualquer maneira, de todas as lições extraídas de tal problemática, certamente é a advertência contra a deificação das Luzes que deve ser mantida, até porque, sem essa advertência, a atividade questionadora deixa de ser uma constante, com a consequente morte da Filosofia - não a filosofia severamente criticada por Rousseau, mas a verdadeira Filosofia, a qual não paralisa o entendimento, a qual reconhece, busca e respeita seus limites e que sabe ser a simples inscrição do templo de Delfos³⁶ o preceito mais importante e de maior dificuldade de enfrentamento para o entendimento humano. Para salientar tal lição, Rousseau elevou "o cultivo da forma a uma altura sem precedentes, levando-a à perfeição e a um completamento orgânico"

³⁶ Essa conclusão constitui-se o ponto de partida do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, cujo prefácio inicia-se com a advertência de que “o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos [“Conhece-te a ti mesmo”] continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas” (OC III, p. 122; 1973[4], p. 233).

(Cassirer, 1992, p. 380), fazendo-o, entretanto, pondo em primeiro plano a incerteza básica do próprio conceito de forma. Justamente nesta conjunção de cultivo da forma e crítica à forma, ações realizadas de maneira concomitante, a variedade de formas (diversidade de linguagem, métodos e estruturas) vem em auxílio da verdadeira Filosofia, pois escancara não apenas as possibilidades de se enfrentar as mais relevantes questões, como também as limitações quanto às nossas possibilidades de tal enfrentamento. Conhecer-nos a nós mesmos é, antes de tudo, reconhecermos nossas limitações.

2. AS CONCEPÇÕES TEOLÓGICAS DE ROUSSEAU

“Não confundamos o cerimonial da religião com a religião. O culto que Deus pede é o do coração, e este, quando sincero, é sempre uniforme” (OC, IV, p. 608; 2014, p. 420).

“(…) voltei atrás e limitei minha fé às 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 livro da natureza. É nesse grande e sublime livro que aprendo a servir e a adorar seu divino autor. Ninguém tem desculpas para não o ler, pois ele fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos. Mesmo que eu tivesse nascido em uma ilha deserta (...)” (OC, IV, p. 624-625; 2014, p. 438).

Posta a questão relativa à forma dos escritos – questão que se revela essencial para uma interpretação minimamente satisfatória de um sistema de pensamento ou conjunto de ideias -, não se há de perder de vista que o próprio Rousseau indicou-nos que o caminho a ser perfilado para fins de melhor compreensão de seu pensamento inicia-se com a leitura do *Emílio*. Essa afirmação, entretanto, comporta duas interpretações, que não são excludentes entre si. A primeira delas, e talvez a mais evidente, indica-nos que dentre todas as obras de Rousseau, o *Emílio* é aquela com a qual se deve iniciar a compreensão do seu sistema. Tal interpretação ganha em relevância na medida em que, em nossos dias, como também já salientamos anteriormente, tem-se dado ênfase quase que exclusiva à parte política (política no sentido estrito ou moderno do termo) da obra rousseauiana, sendo bastante comum o contentar-se com a leitura do *Contrato Social*, pressupondo-se, de maneira totalmente equivocada, que a partir dela podemos extrair de maneira suficiente todos os elementos formadores da teoria de Rousseau. A segunda interpretação é aquela que coincide com a observância da sequência de matérias que são expostas pelo preceptor ao discípulo Emílio. Tal sequência aponta não apenas para um encadeamento de tópicos, assuntos e matérias no transcorrer da obra, como também para a maior complexidade daquelas que são expostas em sua parte final, em momento já avançado, quando alguns postulados veem-se firmemente reconhecidos ou estabelecidos como alicerce para relevantes inferências. Daí a identificação na obra de uma "idade da razão", isto é, idade na qual determinadas reflexões fazem-se viáveis.

Partindo-se dessa segunda interpretação, verificamos que a política (em seu sentido estrito) é exposta praticamente na parte final do *Emílio* - quando nos é apresentada, no Livro V, uma espécie de resumo do *Contrato Social*, ou seja, há questões primevas a serem previamente enfrentados no processo pedagógico. Em outros termos, a forma pela qual e o momento no qual essa exposição se dá reforçam a relevância das questões de natureza política. Precede à exposição dos preceitos políticos o pensamento teológico de Rousseau - exposto de forma magistral no ensaio "Profissão de Fé do Vigário Saboiano", talvez o ponto mais profundo do pensamento rousseauiano. Por conta dessa segunda interpretação do caminho indicado por Rousseau, convém expor, ainda que de maneira bastante sintética, o percurso do *Emílio*, para que, por meio dele, seja visualizada não apenas a sequência de matérias a serem absorvidas pelo nosso intelecto, como também a centralidade da "Profissão de Fé" no pensamento de Rousseau, o que indica a necessidade de uma análise pouco mais cuidadosa para compreensão das concepções teológicas de nosso filósofo. Tudo isso, ademais, sem se perder de vista que um dos traços mais característicos do Século das Luzes na França é a atitude crítica e cética em face da religião, o que traz à tona a necessidade de uma breve exposição de tal atitude³⁷.

2.1. O percurso do *Emílio* - a obra central do pensamento rousseauiano

O *Emílio* inicia-se com um prefácio no qual a obra é denominada pelo próprio autor como sendo uma "coletânea de reflexões e de observações, sem ordem e quase sem sequência" (OC, IV, p. 241; 2014, p. 3). Nele, pouco se falará sobre a importância de uma boa educação, e tampouco procurar-se-á demonstrar o quanto a educação então vigente era má, fato este que tem reflexos na própria literatura e no

³⁷ Análise interessante acerca dessa questão, ainda que diversa, encontramos em *O antigo regime e a revolução*, de Tocqueville (2017). O capítulo II do Livro I de referida obra tem como título "Que o objetivo fundamental e final da revolução não era, como se pensou, abolir o poder religioso e enfraquecer o poder político". Em tal capítulo, afirma-se que "uma das primeiras iniciativas da Revolução Francesa foi atacar a Igreja" (p. 53), uma vez gerada uma "paixão irreligiosa". Aponta-se, entretanto, que "era bem menos como doutrina religiosa do que como instituição política que o cristianismo despertara esses ódios furiosos" (p. 54), posto que a Igreja "ocupava então o lugar mais privilegiado e mais forte daquela velha sociedade que se tratava de reduzir às cinzas" (p. 54). Já no Livro III, mais especificamente em seu capítulo II, intitulado "Como a irreligiosidade pôde tornar-se uma paixão geral e dominante entre os franceses do século XVIII, e que tipo de influência isso teve sobre o caráter da revolução", na mesma linha do quanto afirmado no Livro I, aponta-se que "a própria Igreja era então o primeiro dos poderes políticos" (p. 161), havendo "uma espécie de intercâmbio; os príncipes emprestavam-lhe sua força material, ela [a Igreja] emprestava-lhes sua autoridade moral" (p. 161), gerando um "comércio perigoso".

saber daquele século, os quais, nas palavras do autor, "tendem muito mais a destruir que a edificar" (op. cit., p. 241 e p. 4). E já no prefácio, uma simples expressão dá os verdadeiros contornos da obra: a educação, objeto de perquirição da obra, segundo o próprio subtítulo dela, diz respeito à "formação dos homens" - expressão esta que extrapola em muito o sentido restrito comumente utilizado para o termo educação, aproximando-se do conceito grego de 'paidéia'³⁸. Na sequência, será afirmado que "não se conhece a infância", o que pode ser interpretado literalmente (a criança, à época, era concebida como um pequeno adulto) ou metaforicamente (quando então procurar-se-á chamar a atenção para o desconhecimento do homem em seu estado natural).

Com tal introdução, o que precisa ficar evidenciado é que, conquanto o livro aborde questões pedagógicas, dentro da perspectiva moderna do problema, em muito ultrapassa essa seara. A problemática das opções pedagógicas também está por trás de muitas questões levantadas e enfrentadas. Historicamente, já se encontrava consolidado no século XVIII o modelo educacional concebido pelos jesuítas, focado sobretudo no aspecto conteudístico do ensino, sendo tal modelo adotado tanto em colégios católicos quanto protestantes. Havia, entretanto, a opção de educação doméstica, na qual os preceptores iam até à casa dos alunos, onde estes recebiam orientação formal. A diferenciação entre educação pública e educação doméstica ou privada, na perspectiva rousseuniana, expunha também a problemática relacionada à impossibilidade ou incapacidade ou, ainda, à ineficácia de uma educação pública em face do desmantelamento do conceito de pátria.

A problemática pedagógica exposta no *Emílio*, ademais, constitui-se também um debate com importantes nomes da Filosofia que, de alguma forma, trataram dessa questão em suas respectivas obras, das quais podemos destacar *A República*, de Platão, *A Política*, de Aristóteles, *Vidas Paralelas*, de Plutarco (obra da qual se extrai o exemplo de educação pública em Esparta), *Sobre a educação*, de John Locke e *As*

³⁸ Conforme explica-nos Werner Jaeger (1995, p. 1), a palavra "paidéia", que serve de título à sua obra homônima, "não é apenas um nome simbólico; é a única designação exata do tema histórico nela estudado. (...) Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como *civilização*, *cultura*, *tradição*, *literatura* ou *educação*, nenhuma delas, porém, coincide com o que os Gregos entendiam por paidéia. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez".

aventuras de Telêmaco, de François Fénelon³⁹. O formato da obra, de difícil classificação, tal qual já apontamos no capítulo sobre a problemática das formas nos textos filosóficos, melhor se coaduna com os chamados 'romances de formação', que se constituem um gênero literário que tem por objetivo acompanhar e expor o desenvolvimento de uma pessoa, desde sua tenra idade até determinado período (a maturidade ou mesmo até a morte). No caso específico da obra sob comento, se a forma é a de um romance de formação, o conteúdo, se não na totalidade, em grande medida é filosófico, ainda que muitas ideias e concepções sejam expostas de maneira indireta, cifrada e metafórica. Como ingrediente de tal conteúdo encontra-se também a experiência pessoal de Rousseau, que teve uma breve experiência, em 1740, como preceptor na casa de Jean Bonnet de Mably, a qual restou registrada em sua *Mémoire présenté a Monsieur de Mably sur l'éducation de M. son fils* e em seu *Projeto para a educação do senhor Sainte Marie*⁴⁰. Outrossim, obra de maturidade do genebrino, publicada em 1762, foi precedida de uma versão original, na qual se encontra o *Manuscrito de Favre*, e onde aparece pela primeira vez a divisão das idades do homem: até doze anos - a idade da natureza; até quinze - a idade da razão; até vinte - a idade da força vital; até vinte e cinco - a idade da sabedoria; a partir dos vinte e cinco anos - a idade da bondade. No *Emílio*, entretanto, tal divisão mostrar-se-á mais complexa.

É, ainda no prefácio, que encontraremos a primeira relevante 'chave de leitura' da obra, a qual, exposta de maneira exemplificativa, pode passar facilmente despercebida. Ao narrá-la, Rousseau abordará (OC, IV, p. 243; 2014, p. 6) a questão das relações contingenciais ou acidentais, que possuem inumeráveis variações. Daí se segue que

tal educação pode ser realizável na Suíça, mas não na França; tal outra pode sê-lo entre os burgueses, e tal outra entre os grandes. A maior ou menor facilidade de execução depende de mil circunstâncias, impossíveis de serem determinadas a não ser numa aplicação particular do método a este ou àquele país, a esta ou àquela condição. Ora, todas essas aplicações particulares, não sendo essenciais para o meu assunto, não entram em meu plano.

³⁹ François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715), membro da Academia Francesa de Letras, foi um teólogo católico, poeta e escritor francês cujos escritos sobre política e educação evidenciavam um pensamento liberal e que, como tal, encontrava oposição no pensamento oficial da Igreja e do Estado.

⁴⁰ Ambas as obras, assim como o *Manuscrit Favre* são encontradas no Vol. IV da Bibliothèque de la Pléiade.

O alerta a ser extraído de tal excerto consiste em não se tomar o *Emílio* como um manual prático-pedagógico⁴¹, muito embora parece ter sido esta, infelizmente, a recepção dada pela obra ao longo da história. Antes, o que Rousseau elabora é uma 'escala de medidas' acerca da 'bondade original do homem', tal qual proclamado por ele próprio no “Terceiro Diálogo” de *Rousseau juiz de Jean-Jacques*:

O Emílio, em particular, esse livro tão lido, tão pouco compreendido e tão mal apreciado é apenas um tratado da bondade original do homem, destinado a mostrar como o vício e o erro, estranhos à sua constituição, introduzem-se de fora e o alteram insensivelmente. (OC, I, p. 934)

Em suma, trata-se do mesmo expediente utilizado para fins de confecção do *Contrato Social*, o qual, tal qual delinearemos no capítulo seguinte, foi composto para ser utilizado como 'escala de medidas' da liberdade dos povos e não como manual prático de ação política. Atentos a esta natureza do escrito, sua hermenêutica ganha em riqueza, eis que seu conteúdo deixa de ser um esquema rígido, concebido como manual de conduta para, ao invés, ser concebido como elemento teórico de julgamento, ainda que tenha sido tal arcabouço teórico construído também a partir de dados concretos, tal qual movimento pendular entre o ideal e o real que caracteriza a obra rousseauiana, fazendo com que ela não se perca em abstrações sem conexão com a realidade e, concomitantemente, não a torna obra de mera ocasião fadada ao obsoletismo.

Postas tais questões, a breve exposição do percurso dos cinco livros que compõem o *Emílio* nada mais é que a exposição análoga de um caminho ditado pela ‘natureza’, termo este, aliás, utilizado em momentos diversos e com acepções também diversas, razão pela qual demanda alguma explicitação. Tal qual adverte Pierre Burgelin em sua nota introdutória ao *Emílio* no vol. IV da *Bibliothèque de la Pléiade* (p.

⁴¹ Sobre esse aspecto, relevantes e precisas as colocações feitas por Pierre Burgelin na introdução ao *Emílio* no vol. IV da *Bibliothèque de la Pléiade*, colocações às quais recorreremos com frequência, quando se afirma que a pedagogia é um dos aspectos da obra, talvez um aspecto privilegiado ao auxiliar na resposta à questão de como o homem se faz e como é desfeito (OC, IV, LXXXVIII e seguintes).

LXXXIX), Rousseau utiliza-se o termo ‘natureza’ sem muito rigor. Percebe-se, entretanto, que ele lhe dá contornos preciosos:

a natureza tem uma voz, mãos, trevas e luzes. Ela é poder e convite, germe e floração. Ela vai das funções fisiológicas à consciência moral, inclui e exclui a sociabilidade, a aventura sexual e o amor conjugal, ela proíbe ciência e reflexão, mas chama pela razão. Ela designa, por fim, a paisagem verde e seu autor. Rousseau consente ao equívoco de indicar discretamente ao filósofo uma essência e um despertar das almas sensíveis a um espetáculo. Que o epíteto natural se prenda à bondade, conquanto esta, de sua vez, torne-se estranhamente enigmática.

Trata-se, certamente, de um conceito fundamental no pensamento rousseauiano, sendo, nas palavras de Kuntz (2012, p. 48), verdadeira “condição de inteligibilidade do pensamento político de Rousseau, como um todo, na medida em que somente o recurso ao conceito de natureza nos permite o trânsito entre os vários níveis de discurso”. De qualquer forma, ainda que tão apenas por meio de contornos não muito precisos, indica-se que tudo fica mais claro quando aproximamos as palavras ‘natureza’ e ‘ordem’, pois a natureza representa um princípio da ordem, enquanto a desnaturação, em contrapartida, a desordem. A própria bondade de Deus, afirmará o vigário saboiano, é o amor pela ordem; e tal ordem, de sua vez, nos é oferecida pelo quadro da natureza, que nos revela harmonia e proporção, diversamente do que ocorre com o quadro do gênero humano.

A bondade natural da criança constitui-se um indicativo dos caminhos da natureza, os quais passam a ser desvirtuados pelo nascimento do sentimento de si, da linguagem, da tagarelice e da sofística, da imaginação, com conseqüente afastamento do real. Daí o percurso do *Emílio*, sua natureza de tábua de medida e sua forma de tratado pedagógico/romance de formação.

No Livro I, que trata do período que se inicia com o nascimento e termina aos dois anos de idade, são abordadas questões atinentes à higiene das crianças, ao choro (que se constitui uma forma de comunicação, por meio da qual as crianças

dominam suas amas), à alimentação, etc. O que mais nos interessa, entretanto, diz respeito não a essas questões de ordem prática, conquanto elas tenham sua importância, mas, antes, as luzes que este primeiro livro lança sobre todo o pensamento rousseauiano. A respeito, dois pontos necessariamente devem ser frisados. O primeiro deles diz respeito à indicação que Rousseau faz do que seriam nossos três mestres, a saber, a natureza, as coisas e os homens. Afirma-se textualmente (OC, IV, p. 247; 2014, p. 09):

O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensina 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.

Por trás da indicação desses 'mestres' está o debate acerca do que forma o homem: somos frutos exclusivos dos hábitos (e, portanto, da educação que recebemos) ou da natureza? Ou de ambos? O debate ganha em relevo na medida em que se fazia crescente a opinião segundo a qual a educação seria apta a moldar por completo o homem. Em contrapartida, o que preconiza a tese dos 'três mestres' indicados no Livro I do *Emílio* é a necessidade de se observar e seguir as orientações da natureza, que também se constitui um mestre. Seguindo-se tal preceito, está-se pondo em prática aquilo que passou a ser denominado "educação negativa" ou "pedagogia não diretiva", que consiste no não agir quando se trata de deixar a natureza ditar o caminho. Não há, ademais, substitutivo para a natureza, que não deve, também, ser acelerada em seus processos. A educação tradicional, de cunho conteudístico, tem por postulado trabalhar com conteúdos muitas vezes não apenas inúteis para a criança, mas especialmente impassíveis de plena assimilação.

De todas as reflexões e asserções que podemos extrair do Livro I do *Emílio*, certamente a mais relevante - ao menos para os fins deste breve escrito - é aquela com a qual se inicia o Livro: "**Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos dos homens**" (OC, IV, p. 245; 2014, p. 7). Tal afirmação não apenas finca o posicionamento teológico de Rousseau, como também constitui-se a premissa sobre a qual erigimos o presente trabalho, fazendo parte dele: (i)

a crença na existência de Deus (ou de uma divindade), (ii) a indicação de seus mais relevantes atributos e (iii) a dissociação existente entre o divino e o humano, sendo essa dissociação que levará a necessidade de criação de artifícios das mais diversas ordens, dentre os quais a cultura e a própria vida organizada em sociedade, para o que a política (que inclui o aparato normativo, portanto o Direito) faz-se uma *conditio sine qua non*. Por tais razões, retornaremos mais à frente a esse preceito basilar.

Ainda no Livro I encontraremos (OC, IV, p. 249; 2014, p. 11-12) conceituações de 'homem natural' ("tudo para si mesmo", "uma unidade numérica", "o inteiro absoluto", "que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante"), de 'homem civil' ("uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social") e de 'boas instituições sociais' ("as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua experiência absoluta para dar-lhe uma relativa e transferir o *eu* para a unidade comum"). Trata-se de conceituações sem as quais não se entende o pensamento rousseauiano, em especial seu pensamento político, que será objeto do capítulo subsequente.

O Livro II do *Emílio* aborda o período de dois a doze anos de idade, no qual se deve dar prioridade às atividades físicas para o fortalecimento do corpo. Também se frisa a necessidade do contato com as coisas e a capacidade de a criança aprender por ela mesma. Neste período, as abstrações não são fonte de conhecimento, de maneira que a apresentação de situações-problema servirá de fonte de aprendizado, não como conhecimento pronto, mas como fruto de associações do que já se interiorizou. Igualmente, a educação junto à 'natureza' evitará a expansão indevida e desnecessária da imaginação. Tais preceitos elucidam, ademais, o que se pode conceituar como felicidade: uma correspondência equilibrada entre poder e vontade, entre força e desejo. A imaginação, em contrapartida, atua muitas vezes como uma espécie de alargamento das necessidades, razão pela qual deve ser contida. Ainda no tocante ao aprendizado por meio das coisas, deve-se acentuar que se chama a atenção ao fato de que é fugaz o aprendizado por meio dos livros, eis que o que estes portam nada mais são que representações das coisas, ou seja, um afastamento da verdade na concepção rousseauiana. E aqui verificamos uma das formas pelas quais Rousseau tece suas críticas aos signos representativos.

Já no Livro III, aborda-se a denominada "idade da força", correspondente ao período que se inicia aos doze e termina aos quinze anos. Nele, a educação é pautada no princípio da utilidade, o que culmina, do ponto de vista prático, no aprendizado de uma profissão - a profissão escolhida para Emílio é a de marceneiro. Do ponto de vista intelectual, em um daqueles típicos momentos paradoxais de Rousseau, afirma-se: "odeio os livros; eles só nos ensinam a falar do que não se sabe" (OC, IV, p. 454; 2014, p. 243). Junto a tal ódio há o reconhecimento da necessidade dos livros, mas nessa idade apenas um se faz recomendável, a saber, *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe. Tal livro funciona como uma metáfora da fase na qual Emílio se encontra, praticamente isolado em seu próprio mundo: Robson Crusoe, sozinho em sua ilha, sem o amparo de seus semelhantes e dos instrumentos de todas as artes (sem qualquer aparato técnico), sendo, entretanto, apto a prover a própria subsistência e conservação, mantendo, ademais, seu bem-estar (OC, IV, p. 455; 2014, p. 244).

Nas derradeiras páginas deste terceiro livro do *Emílio*, encontramos dois preceitos fundamentais à epistemologia rousseuniana, expostos de forma que tão apenas uma leitura mais atenta não nos permite deixá-los passar despercebidos (ambos em Rousseau, OC, IV, p. 481; 2014, p. 275):

No começo, nosso aluno só tinha sensações, e agora tem ideias; ele apenas sentia, agora julga. Pois da comparação de várias sensações sucessivas ou simultâneas e do juízo que delas fazemos nasce uma espécie de sensação mista ou complexa que chamo ideia.

A maneira de formar as ideias é o que dá o caráter ao espírito humano. O espírito que só forma suas ideias sobre relações reais é um espírito sólido; aquele que se contenta com relações aparentes é um espírito superficial; aquele que vê as relações tal como são é um espírito justo; aquele que as aprecia mal é um espírito falso; aquele que inventa relações imaginárias que não têm nem realidade nem aparência é louco; aquele que não compara é imbecil. A aptidão maior ou menor para comparar ideias e para descobrir relações é o que constitui nos homens mais ou menos espírito, etc.

Nesse primeiro excerto, que sintetiza o primeiro preceito, temos o posicionamento de Rousseau no sentido de que o conhecimento tem origem nas sensações, o que poderia conduzir-nos a classificá-lo como um autor empirista.

Na sequência, entretanto, quando se indica o processo de formação das ideias (ou sensações mistas), afirma-se - e aqui temos o segundo preceito - que "a natureza nunca nos engana, somos sempre nós que nos enganamos". Ou seja, a verdade está no objeto cognoscível e lá parece permanecer. Os juízos que fazemos a partir das sensações, mais especificamente a partir da comparação de ideias (sensações mistas ou complexas) e estabelecimento de relações tendem ao erro e necessariamente constituem-se afastamentos da verdade. Em vista de tal conclusão, não pode Rousseau ser colocado no rol dos empiristas.

Essas breves anotações sobre a parte epistemológica do pensamento de Rousseau inserem-se não apenas no processo de conhecimento a que se encontra submetido o discípulo Emílio, mas explicitam o posicionamento do autor acerca daquela que se tornaria uma das partes destacadas da Filosofia na modernidade, a saber, a Teoria do Conhecimento, que juntamente com a Filosofia Política dominaram as discussões filosóficas na Idade Moderna.

O Livro IV, de sua vez, é aquele que se mostra de relevância cardinal não apenas para os fins deste trabalho, mas também para compreensão do pensamento rousseauiano e, sobretudo, da censura que passou a recair sobre o pensamento do genebrino, culminando não apenas na ordem de destruição dos exemplares de *Emílio*, como também na expedição de ordens de prisão contra seu autor. Se até o Livro III uma leitura do *Emílio*, sobretudo se realizada de modo superficial, parece indicar tratar-se tão apenas de uma obra na qual se expõem métodos pedagógicos e alguns posicionamentos acerca da teoria do conhecimento, com esse capítulo da obra os posicionamentos filosóficos de Rousseau acerca da Epistemologia e sobretudo da Teologia vêm à tona, acompanhados de uma crítica atroz e direta às religiões históricas instituídas, sobretudo o catolicismo.

Dentro da arquitetura e sistemática da obra, o Livro IV trata do período entre quinze e vinte anos, no qual se ingressa no mundo da moral, o que somente se faz possível pela perspectiva da alteridade. Tal qual aponta Maria das Graças de Souza, "o Livro Quarto corresponde à idade da razão e das paixões, e é dedicado a dois grandes temas: a educação moral e a educação religiosa. O estudo da história faz parte da educação moral do jovem aluno. Emílio, até o presente, olhou

apenas para si mesmo. É hora de passar a olhar os outros homens" (Souza, 2001, p. 45). A relevância de tal momento da vida é descrita de forma a ser ele denominado um "segundo nascimento". Também é exposta a importância de nossas paixões, que são "o principal instrumento de nossa conservação" (OC, IV, 490; 2014, p. 287), sendo, portanto, uma atitude vã tentar destruí-las, mesmo porque elas nos são dadas por Deus. É neste contexto que nos é apresentado o "amor-de-si" (OC, IV, p. 491-492; 2014, p. 288-9), a paixão primitiva e inata, anterior a todas as outras e da qual todas as outras não são além de modificações. Essa paixão primitiva é sempre boa, mesmo porque conforme a natureza, conforme a ordem. Dela decorrem as paixões doces e afetuosas. Em contrapartida, são as modificações dessa paixão primitiva que se revelam nocivas ao homem, colocando-o fora da natureza e, por consequência, em contradição consigo próprio. Novamente nas palavras de Maria das Graças (*ibidem*), "o procedimento de comparação acabará por transformar o amor de si em amor próprio", de modo que patente que as transformações pelas quais passará Emílio nos remetem às transformações pelas quais passa o próprio homem no transcorrer do *Segundo Discurso*. No mesmo diapasão, a homologia que se estabelece entre as dicotomias 'homem natural/homem civil' e 'Emílio em seu primeiro momento/Emílio com sua inserção na sociedade' é ainda mantida, *mutatis mutandis*, quando pensamos a dicotomia 'sociedades primitivas/sociedades civilizadas'. Em todas as partições dicotômicas, que são pautadas em uma relação temporal, o princípio do 'amor de si', ao qual é ínsita a ideia de autopreservação, faz-se presente e com cores mais fortes na primeira partição da dicotomia: o homem natural, Emílio em seu primeiro momento, as sociedades primitivas. Já na segunda partição - o homem civil, Emílio inserido na sociedade, as sociedades civilizadas -, o amor de si⁴² faz-se presente de forma diversa, pois se a autopreservação também se faz uma exigência nesse segundo momento, há também lampejos e centelhas do primeiro momento, já superado, mas nunca em sua totalidade.

⁴² Neste ponto concordamos integralmente com as colocações feitas por Bernardi (*in* Rousseau, 2010, p. 36-37) no sentido de ser o 'amor de si' uma noção central no pensamento de Rousseau, pois não é somente a fonte de todo o prazer, mas também um princípio vital (garantia da própria conservação), princípio político (nenhuma associação pode nascer sem conservação da liberdade de seus membros) e princípio moral (fundamento de toda moralidade), sem se olvidar, em nenhum momento, as palavras que encontramos no início do Livro IV do *Emílio* no sentido de ser o 'amor de si' sempre bom e conforme a natureza e a ordem.

A questão da alteridade, por sua vez, levanta-nos o questionamento acerca da sociabilidade do homem, sobre a qual se posiciona Rousseau (OC, IV, p. 503; 2014, p. 301) afirmando que

é a fraqueza do homem que o torna sociável, são nossas misérias comuns que levam nossos corações à humanidade (...). Todo apego é sinal de insuficiência (...). Assim, de nossa mesma imperfeição nasce nossa frágil felicidade. Um ser realmente feliz é um ser solitário; só Deus goza de uma felicidade absoluta, quem de nós, porém, tem alguma ideia do que seja isso?

Convém, novamente, chamar a atenção para as teses que se encontram por trás desse posicionamento, até porque nelas se vislumbra o questionamento (se não o próprio rechaçamento) da tese da sociabilidade natural do homem – tese esta que praticamente dominou todo o pensamento filosófico, ao menos até o advento do contratualismo.

O reconhecimento da fraqueza do homem, de sua vulnerabilidade, aponta para uma nova alocação dele no sistema do universo - não mais o senhor do mundo, apto a dominá-lo, mas, antes, um ser desvalido. Por fim, o hiato insuperável entre o divino e o humano, sendo o absoluto algo próprio da seara divina, da qual nosso conhecimento sequer consegue ter plena noção. Essas teses aparecerão em diversos outros momentos do pensamento rousseauiano, sendo a tese do hiato insuperável entre o divino e o humano a matéria-prima para o capítulo central desta tese.

A crítica rousseauiana à tese da sociabilidade natural constitui-se o auge de uma crítica que começa a ser talhada de forma sistemática⁴³ no bojo das teses contratualistas encontradas nas diversas teorias de pensadores da Idade Moderna. Tal crítica, de sua vez, constitui-se uma verdadeira revisão do pensamento aristotélico, para quem o homem é naturalmente sociável. Eis o sentido mais profundo de sua designação

⁴³ Há, segundo Arlei de Espíndola (2010, p. 36), vestígios de tal posicionamento no pensamento do epicurista Lucrécio, em seu poema intitulado *Da natureza das coisas*. Esses vestígios, entretanto, não podem ser comparados com a corrente de pensamento que se forma acerca do tema a partir da Modernidade.

do homem como um "animal político"⁴⁴. Como bem pondera Arlei de Espíndola (2010, p. 35-38), o posicionamento aristotélico, que encontra respaldo também no precedente pensamento platônico, tornou-se hegemônico na história da Filosofia, sendo mantido na Filosofia helenística e romana, referendado por Tomás de Aquino na Baixa Idade Média e pelos enciclopedistas do século XVIII.

Na Idade Moderna, as concepções de Maquiavel, de Hobbes e de Rousseau certamente contrariam, cada qual a seu modo, a tradição tão bem consolidada e ancorada no pensamento aristotélico. Com os contratualistas modernos, a sociabilidade parece designar a consciência de uma identidade de natureza que une os homens entre si, ainda que por meio de um cálculo recíproco de interesses, o qual leva o homem a um "acordo de sociabilidade". Em Rousseau, de sua vez, de forma mais enfática, é a necessidade de subsistência/sobrevivência, aliada à fraqueza do homem individual, que gera a vida gregária com todos os seus corolários (linguagem, sistemas de organização, ritos, normas etc). Em síntese, é a sociabilidade um construto humano e não um preceito natural. Essa conclusão, de seu turno, nos leva ao questionamento acerca das causas do abandono, por parte do homem, de sua condição inicial. No pensamento do genebrino, três causas podem ser identificadas para esse processo: (i) primeiramente, acontecimentos excepcionais e turbulentos, sobretudo tragédias naturais, que, de alguma maneira, teriam gerado abalo e desequilíbrio na ordem pré-estabelecida - o "acaso funesto" referido no *Segundo Discurso*, (ii) os acréscimos, até como decorrência da primeira causa, propiciados pelo percurso civilizatório e avanços culturais, necessários à organização da vida em sociedade e à complexidade que passa a caracterizar a existência humana e, por fim, (iii) a existência das faculdades virtuais. Com relação a estas, de se asseverar que, assim como a própria vida revela-se um fluxo contínuo, o homem constitui-se um ser dinâmico e mutável, de maneira que não apresenta condições de perpetuar sua condição primeva, ou seja, está o homem fadado a assumir novas formas de existência, fora dos quadros estáticos pintados pela tradição. Espíndola (2010, p. 49), citando o professor mexicano José Fernandez Santillán, explicita que

⁴⁴ Convém ressaltar que, por conta da polissemia (e conseqüentes equívocos dela decorrentes), a expressão "animal social" também é traduzida algumas vezes por "animal social" ou, ainda, "animal cívico".

a visão evolucionista de Rousseau lhe permite ter uma ideia diversa da dos outros escritores jusnaturalistas. Estes tinham uma ideia estática das características antropológicas e psicológicas do ser humano; para Rousseau, em contraposição, o homem, de igual maneira que a história, é um ente sujeito a mutações

Não há de se olvidar que a questão atinente às faculdades virtuais parece também possibilitar a defesa da tese do caráter natural da sociabilidade humana, tais quais palavras que encontramos no próprio *Emílio* (OC, IV, p. 600; 2014, p. 411):

Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza ou pelo menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, ele deve certamente dispersar os homens, em vez de os aproximar. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência.

Ocorre, diante da transcrição supra, que dois relevantes aspectos do pensamento rousseauiano precisam ser ressaltados para compreensão do ponto sob análise: o primeiro deles, extraído da própria literalidade da transcrição, diz respeito à alternativa que nos é apresentada - "o homem é sociável por natureza" ou "é feito para tornar-se tal". Ou seja, não se está diante de uma asserção ou uma afirmação categórica, mas, antes, diante de uma possibilidade, uma alternativa; o segundo deles diz respeito ao fato de que o juízo alternativo nos é apresentado não diretamente por Rousseau, pela via tratadística tradicional, mas por meio de interposto personagem, a saber, o vigário saboiano, que também não nos fala diretamente, mas é citado por outro personagem (o preceptor). A postura do vigário revela-se, ademais, a todo momento, muito mais pendente para o ceticismo que para o dogmatismo. Por consequência, quando se levanta a tese de que as faculdades virtuais apontariam para a concepção rousseauiana da sociabilidade não natural do homem, é necessário ter em mente o movimento no qual se insere a exposição dessa tese, que não é apresentada, verdadeiramente, como tese, mas, antes, como hipótese, ainda que se trate de hipótese mais verossímil que a primeira hipótese - a da sociabilidade natural e já pronta, da qual seria o homem dotado. Logo, mesmo a adoção desta última hipótese, que na verdade não se sustenta no sistema

rousseauiano diante do enquadramento e da análise lógico-sistemática do excerto no qual ela é veiculada, não nos permitiria colocar Rousseau ao lado daqueles que, de maneira peremptória, defendem a sociabilidade natural do homem, em especial relacionando tal característica a argumentos teológicos, nos moldes do quanto exposto na própria *Enciclopédia* (vol. XV, p. 252a; 2015, vol. 4, p. 336):

Os homens são feitos para viver em *sociedade*. Se a intenção de Deus fosse a de que cada homem vivesse só e separado dos outros, teria dado a cada um deles as qualidades próprias e suficientes para esse gênero de vida solitária. Se não seguiu essa via, aparentemente, foi porque quis que os laços de sangue e de nascimento comessem a formar entre os homens essa união mais extensa que queria estabelecer entre eles⁴⁵.

A roborar nosso posicionamento, a introdução redigida pela professora Maria das Graças de Souza ao vol. 4 da tradução para a língua portuguesa da *Enciclopédia*, sob o título “O pensamento político na Enciclopédia”, é incisivo ao afirmar que

À pergunta sobre a origem das sociedades humanas, os autores enciclopedistas respondem com a tese da sociabilidade natural. Jacques Proust, em sua obra *Diderot et l'Encyclopédie*, mostra que a noção de sociabilidade natural, que tem uma importância decisiva na obra de Diderot, poderia ter sido emprestada por ele tanto dos antigos, por exemplo Aristóteles, quanto dos modernos, como Grotius, Pufendorf, Locke ou Montesquieu (2015, p. 9).

Na mesma introdução, em páginas mais adiante, é feita a contraposição entre Diderot e Hobbes, vez que, para o primeiro, a natureza associa os

⁴⁵ O excerto transcrito constitui-se parte do primeiro parágrafo do verbete "Sociedade", de autoria anônima, traduzido parcialmente para o vol. 4 da versão em língua portuguesa da *Enciclopédia*. A leitura de tal verbete revela-se de grande interesse para, em especial, fazer-se a contraposição entre o pensamento iluminista corrente, do qual a *Enciclopédia* faz-se o melhor exemplar, e o pensamento de Rousseau, que se insurge contra diversos dos postulados das Luzes. Encontramos em tal verbete, de maneira expressa, a (i) valorização da razão ("base de toda a virtude"), (ii) a colocação do homem em situação de supremacia sobre os demais animais, (iii) a necessidade da sociedade - e, portanto, da vida gregária - para desenvolvimento e aperfeiçoamento das faculdades do homem e para atingimento da "sólida felicidade", (iv) a valorização da palavra, (v) a universalidade do espírito de sociabilidade etc, preceitos estes que são refutados no sistema de pensamento rousseauiano.

homens, enquanto para o segundo, seria a natureza a causa de discórdia entre os homens (capítulo XIII do *Leviatã*). Rousseau, de sua vez, somente será citado em referida introdução para ser feita a contraposição com Hobbes no tocante aos efeitos da vida civil sobre o homem, posto que para este “é só a vida sob o poder do Estado que pode pacificá-lo”, enquanto para aquele “é a vida civil que o deprava” (op. cit., p. 12).

Já a questão relativa à fraqueza característica do homem remete-nos à crítica ao pensamento corrente na modernidade, em especial nos momentos de ápice do Renascimento e do Iluminismo (que devem ser vistos como vértices de um único movimento⁴⁶), no sentido de ser o homem apto a dominar, por meio da razão e da técnica, a natureza - colocando-se fora dela - e o próprio mundo. Daí a valorização do progresso técnico e a valorização da razão. Rousseau, de seu turno, já com base nos diagnósticos por ele efetuados, posiciona-se contrariamente ao progresso técnico e à colocação da razão acima de outras instâncias. Tal contrariedade, entretanto, não é realizada por meio de um juízo de conexão necessária entre, de um lado, o desenvolvimento das técnicas e progresso das ciências e, de outro, a consequente degenerescência dos costumes e perda do homem. Antes, o que é posto em alerta é a grande possibilidade de degenerescência gerada pelo que se habituou denominar progresso, possibilidade esta que se viu e se vê concretizada na história do homem.

Por fim, a terceira tese que pode ser extraída do excerto transcrito lança questionamentos acerca de preceitos teológicos relevantes, dentre os quais a concepção segundo a qual seria o homem feito à imagem e semelhança de Deus. Trata-se, entretanto, de ponto a ser oportunamente enfrentado.

Tornando à questão da alteridade levantada por Rousseau, é por meio da reflexão por ela gerada que se obtém o saber acerca do sofrimento e da morte. Eis a razão pela qual a morte se faz um temor próprio do estado de vida em sociedade, o que não ocorria na vida em estado de natureza. Em contrapartida, o sentimento de piedade também é gerado a partir da alteridade, pois ele pressupõe a consciência acerca da existência de semelhantes que podem sofrer, e efetivamente sofrem, o mesmo que aquele que tem essa consciência.

⁴⁶ Tal afirmação pode ser feita e estendida a diversos aspectos da vida e do conhecimento. A título de exemplo, quando trata do verbete “laicismo”, sobre o qual teceremos algumas notas oportunamente, Abbagnano (2007, p. 691) discorre no sentido de que “o Renascimento e o Iluminismo não passam de duas etapas sucessivas de seu predomínio crescente na vida política e civil do Ocidente”.

Postas essas relevantes questões (e tantas outras que não comportam menção aqui pela vastidão delas e pelo objeto a que nos propomos neste trabalho), em dado momento outra questão relevante, tanto do ponto de vista formal como do ponto de vista do conteúdo, levanta-se. Eis as palavras do preceptor a respeito: "tenho todo o direito de desconfiar de meus juízos. Em vez de dizer-vos aqui por mim mesmo, dir-vos-ei o que pensava um homem de maior valor do que eu" (OC, IV, p. 558; 2014, p. 365;). Tais palavras indicam, do ponto de vista do conteúdo, um alerta contra o dogmatismo - "desconfiar de meus juízos". Trata-se, certamente, de uma postura epistemológica que caracterizará o pensamento de Rousseau, colocando-o em rota de colisão com a mentalidade majoritária vigente do Iluminismo, dado o reconhecimento, por parte do genebrino, da insuficiência e mesmo da falibilidade da razão. Do ponto de vista formal, o que verificamos é a utilização de um recurso retórico que novamente nos lembra a estratégia platônica: um personagem veiculará ideias e concepções, mas não se trata de qualquer personagem, pois, segundo o próprio preceptor, trata-se de "um homem de maior valor que eu"⁴⁷. Puro argumento calcado na autoridade ou tentativa de conferir maior credibilidade ao discurso? Talvez ambos. Em meio a tais questionamentos, relevantes questões são expostas - já segundo esse "homem de maior valor", cujas palavras são transcritas (daí a colocação dos dezenove parágrafos entre aspas), culminando-se na "Profissão de Fé do Vigário Saboiano", o ponto nevrálgico para a cosmovisão rousseauiana. Chegando-se a este ponto, as concepções teológicas de Rousseau passam a ser expostas, dentro da postura formal ou metodológica indicada.

Mostrado, pois, ainda que sumariamente, o trajeto percorrido para aqui se chegar, trataremos com mais vagar do opúsculo do Livro IV que mais nos interessa para os fins propostos por este escrito.

2.1.2. “A profissão de fé do vigário saboiano” - a centralidade da ‘teologia’

Pela perspectiva puramente etimológica e dentro dos parâmetros conceituais correntes da atualidade, constitui-se a teologia o conhecimento ou a ciência

⁴⁷ Vislumbra-se neste ponto uma verdadeira homologia com a exposição feita no diálogo platônico *O Banquete*, no qual, não bastasse a utilização do personagem conceitual Sócrates, o próprio personagem vale-se de outro personagem para veicular suas ideias, a saber, Diotima de Manteneia, que, segundo Sócrates, “entendida neste assunto como em muitos outros (...). Foi ela quem me doutrinou sobre as questões do amor” (201, d; 2011[2], p. 145-147).

das coisas divinas. Esse conceito restringe-se quando se concebe - a nosso ver de maneira bastante equivocada - uma aproximação por demais estreita entre os conceitos 'coisas divinas' e 'coisas religiosas', vistos praticamente como sinônimos, pensando-se as religiões, notadamente as religiões instituídas e históricas, como os repositórios exclusivos das 'coisas divinas', o que redundava numa restrição do estudo teológico ao estudo religioso, quando, em verdade, o primeiro possui maior largueza, abrangendo o segundo.

É sobretudo com Aristóteles que o termo 'teologia' tem sua utilização de maneira ampla, tal qual podemos inferir da leitura do Livro VI de sua obra maior, *Metafísica*⁴⁸. Em tal livro, o estagirita desenvolve sua tese acerca da classificação das ciências, afirmando que "todo pensar é ou prático, ou produtivo ou teórico (especulativo)" (Aristóteles, 1025b, 25; 2006, p. 170). Tal distinção, realizada em função dos objetos das ciências, permite-nos exemplificar como ciências práticas a ética e a política; como ciências produtivas (ou poiéticas) as artes em geral, abrangendo a poesia, a pintura, a escultura, a engenharia e a medicina e como ciências teóricas (ou especulativas ou intelectuais) a física, a metafísica e as matemáticas. As ciências especulativas, na concepção aristotélica encontrada na *Metafísica*, "devem ser preferidas em relação às demais ciências e a teologia preferida entre as outras ciências especulativas" (1026a, 23; 2006, p. 171;). O aprofundamento dessa questão na obra de Aristóteles dar-se-á no Livro XII da *Metafísica*, no qual nos é apresentado o conceito de

⁴⁸ Acerca dessa obra aristotélica, convém chamar a atenção ao fato de que, à margem de sua relevância e mesmo centralidade no *corpus aristotelicum*, está ela distante de ser uma obra de composição regular, não constituindo suas partes um todo uniforme e coeso. Seus quatorze livros têm desenvolvimento irregular e abrupto, sendo patente a interpolação de alguns deles, bem como a disparidade temática, notadamente no tocante ao Livro V, que se constitui uma espécie de vocabulário de termos relevantes encontrados no corpo da obra. O próprio título da obra, ademais, está a indicar a problemática de sua estrutura como a conhecemos em nossos dias. Boa parte da obra de Aristóteles perdeu-se no incêndio da biblioteca de Alexandria, por volta do ano 200 a.C.. Apenas no século I d.C., por volta do ano 50, que foram descobertos escritos aristotélicos em uma adega. Coube a Andrônico de Rodes juntar os escritos aristotélicos e organizá-los, realizando uma distinção primeira entre as obras sobre a natureza (em grego, *physis*), obras estas que compõem a *Física*, de Aristóteles, e as colocadas na sequência, ou seja, obras posteriores (catalogados após) às sobre a *physis*, donde sobreveio o nome 'Metafísica' - depois da Física (em grego: *tà meta tà phisica*). Daí a asserção feita por Edson Bini na introdução à sua tradução a esta obra de Aristóteles no sentido de ser ela "a obra aristotélica mais *manipulada* (em todas as acepções dessa palavra) durante mais de um milênio a partir do primeiro século da era cristã" (Aristóteles, 2006, p. 12). Some-se a isso o percurso percorrido pela obra do estagirita para chegar até nós: perda considerável de obras no incêndio da biblioteca de Alexandria; organização realizada tão apenas no primeiro século d.C. e a partir de manuscritos encontrados em uma adega, parte deles em mau estado de conservação; a colocação da obra na ilegalidade após a oficialização do cristianismo como religião oficial do império romano, no séc. IV d.C.; a levada da obra para o Império Bizantino, com sua consequente tradução para o árabe e tão apenas a tradução para o latim no séc. XII. Em suma, não se pode negar a distância abismal que separa o Aristóteles original e aquilo que dele nos foi legado.

"primeiro motor" - o Deus de Aristóteles - como a substância suprassensível, eterna e imutável. Neste ponto, convém ressaltar, na esteira do apontamento feito por Edson Bini em uma das notas de sua tradução da *Metafísica*⁴⁹, que a concepção de divindade em Aristóteles deve ser sempre compreendida nos estritos limites da obra aristotélica, ou seja, como o primeiro princípio, como o primeiro motor e como o pensamento que pensa a si mesmo, numa dimensão ontológica e biológica (Deus é ser e é vivo), constituindo-se uma concepção filosófica/teológica que não corresponde a uma concepção religiosa, ao menos no sentido que atualmente conferimos a este termo, pelo que fica afastada qualquer possibilidade de identificação pura e simples do Deus de Aristóteles com o Deus da tradição judaico-cristã.

Já no final da Idade Antiga, no limiar do período medieval, Agostinho de Hipona ou Santo Agostinho (2012, p. 278) falará acerca de três gêneros de teologia - fabuloso ou mítico, natural e civil. A teologia fabulosa ou mítica, comum entre os poetas, permitirá muitas ficções, mesmo algumas contrárias à dignidade e à natureza da divindade. A teologia natural, corriqueira entre os filósofos, estuda o que são os deuses (sua natureza, morada, perenidade etc). Já a teologia civil é aquela a ser conhecida e praticada pelos cidadãos, cuidando dos ritos públicos, com as respectivas cerimônias e sacrifícios a serem realizados.

A passagem que expusemos, da Antiguidade clássica para o limiar do Medievo, de Aristóteles para Santo Agostinho, exige a atenção e o cuidado quanto ao fato de que, neste segundo momento, as concepções teológicas sofrem o contundente influxo do cristianismo, não apenas como filosofia ou visão de mundo, mas como instituição que gradativamente sofre um processo de crescimento, estruturação e dominância nos mais diversos setores da sociedade (cultural, econômico e político). Nas palavras de Rousseau, "o espírito do cristianismo tomou conta de tudo" (OC, III, p. 462; 1973[1], p. 145). Tal influxo certamente ajudou na confusão entre os conceitos de 'teologia' e 'religião', nos moldes indicados no primeiro parágrafo deste tópico.

Com base nessa brevíssima exposição acerca do conceito de teologia em Aristóteles e em Santo Agostinho, podemos vislumbrar com maior clareza o alcance que procuramos dar à utilização do termo 'concepções teológicas de Rousseau', isto é,

⁴⁹ Aristóteles, 2006, p. 305, nota 470.

não se trata de concepções no sentido estrito da religião instituída (a 'teologia civil', conforme classificação agostiniana), mas de concepções que, em sua maior largueza, muito mais se aproxima da teologia aristotélica, que se faz próxima ao conceito de teologia natural.

É na "Profissão de Fé do Vigário Saboiano" que encontraremos a exposição mais relevante acerca dos postulados teológicos do pensamento rousseauiano, a qual é secundada pela *Carta a Christophe de Beaumont* e pela *Carta a Voltaire* (ou *Carta sobre a Providência*) e pelos *Fragmentos sobre Deus e sobre a revelação*. Juntamente a essas obras específicas, o capítulo VIII do Livro IV do *Contrato Social* revela-se de vital importância para que se compreendam as consequências do pensamento teológico para a Política (e vice-versa), eis que em tal capítulo Rousseau discorrerá acerca da 'religião civil'. Por tais razões, convém discorrer brevemente acerca da forma da "Profissão de Fé", no que retomamos questão abordada na introdução do presente trabalho, para, posteriormente, expormos sua 'ordem das razões' e, num momento posterior, já de posse de tais análises, verificarmos a relevância dessas discussões para o tema deste trabalho.

Dissonante quanto à forma do restante do *Emílio*, a "Profissão de Fé do Vigário Saboiano"⁵⁰ parece ter vida própria, não dependendo de qualquer articulação com o que lhe precede e o que lhe sucede no Livro IV do *Emílio* - fato este a exigir um mínimo de reflexão. Neste ponto, não há como deixar de levar em consideração os escritos de Bruno Bernardi a respeito, dentre os quais destacamos sua introdução à *Profession de foi du vicaire savoyard* (Rousseau, 2010, Flammarion). Tal publicação da "Profissão de Fé" de forma autônoma foi realizada de modo proposital, com fins a lançar o questionamento acerca de ser tal opúsculo uma obra autônoma, posteriormente inserida no *Emílio*, ou, ao invés, uma parte integrante do movimento e da 'ordem das razões' da obra. Independentemente da resposta, a respeito da qual nos posicionaremos mais adiante, é certa a centralidade das teses de tal opúsculo para fins de compreensão do sistema rousseauiano, pois, nas palavras de Bernardi (Rousseau, 2010, p. 8), trata-se de "uma verdadeira pedra de toque", cuja leitura decide a coerência, ou não, do pensamento e da orientação fundamental da filosofia de Rousseau, sendo que a

⁵⁰ De forma ainda mais radical posiciona-se Burgelin (1973, p. 406), para quem "A *Profissão de fé* constitui-se, no bojo da sua obra, uma deslumbrante contradição a seu desprezo declarado pela armadura filosófica. Sobre este ponto somente ele sentiu a necessidade de colocar seu pensamento em ordem".

polêmica suscitada pelas teses da "Profissão de Fé" decorrem do caráter condensador dos problemas essenciais postos pela filosofia rousseauiana.

Inicia-se a "Profissão de Fé do Vigário Saboiano" com a advertência de não se esperar do orador, o vigário, qualificado no parágrafo anterior como "o homem de paz", com "discursos sábios" e "profundos raciocínios" (OC, IV, p. 565; 2014, p. 372), mesmo porque não é ele um grande filósofo, ao mesmo tempo que não se preocupa em sê-lo. Merece destaque, a partir de tais colocações, uma questão de ordem formal: a postura de humildade do vigário, que em muito nos lembra a postura socrática (de Sócrates, o grande personagem conceitual dos diálogos de Platão), sem redundar, entretanto, na ironia socrática. Tal postura apartada do dogmatismo favorece o pensamento e a reflexão, além do que se mostra uma propedêutica para a defesa das teses que se seguirão. Nas palavras de Burgelin (OC, IV, CXXXVI), a "Profissão de Fé" se perfaz um "refúgio contra as tentações da inteligência e do desespero". A sequência, de seu turno, aponta-nos para duas questões de ordem material: a primeira delas diz respeito ao proclamado "amor pela verdade", amor este que denota a boa-fé, sem, contudo, impedir o engano. A segunda delas diz respeito à falibilidade da razão, que, já esboçada anteriormente em algumas passagens, é talhada de forma mais contundente, sob uma perspectiva que destoa do pensamento predominante no período das Luzes.

À margem da falibilidade da razão, a "consciência" é apontada como sendo algo conforme a "ordem da natureza", ainda que por meio dela se infira a contrariedade a todas as "leis dos homens". A consequência de tal embate - razão (que é falível) *versus* consciência (que é sempre conforme a ordem da natureza) é, num primeiro momento, um estado de dúvida tal qual concebido por Descartes⁵¹ para fins de

⁵¹ Acerca da influência do pensamento de Descartes nas concepções de Rousseau, notadamente no tocante ao método, vale a pena a leitura do capítulo II da obra *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, de Henri Gouhier (2005), intitulado "O que o vigário deve a Descartes" (p. 49-83). Em referido capítulo, Gouhier chama atenção ao fato de quanto Rousseau se sentia 'estúpido' ao escutar o discurso incrédulo de "filósofos" como Diderot, Grimm e D'Holbach. Como decorrência, ao recorrer à obra de Descartes, o genebrino foi ajudado a elaborar o que o caminhante solitário chamou de "uma filosofia para mim". Foi o retorno a Descartes que forneceu a Rousseau os esquemas para colocar suas ideias em ordem e também para pensar a história de seu espírito. De maneira explícita, afirmará Gouhier (2005, p. 81) que "a teodiceia de Rousseau apoia suas demonstrações sobre as teses fundamentais do mecanismo cartesiano" e chamará atenção ao fato de que, ao se mostrar a dívida do vigário (em última instância, de

busca da verdade (OC, IV, p. 566-8; 2014, p. 373-5). Trata-se, entretanto, de um estado não duradouro, mesmo porque penoso, inquietante, violento demais para o espírito humano. Tal qual bem sintetiza Natalia Maruyama (2001, p. 57), "o critério de evidência formulado na "Profissão de fé" é o sentimento interior. Rousseau afirma o sentimento moral e faz uma analogia com o *cogito* cartesiano, mas, ao invés de partir do pensamento, parte do sentimento para afirmar a própria existência". Trata-se de afirmar ser nossa existência primordialmente sentida, ao invés de pensada, no que se contrariam as concepções dos filósofos em geral, em especial dos racionalistas. Uma nota concludente acerca do estado de dúvida é: "Como se pode ser cético por sistema e de boa-fé? Não sou capaz de compreendê-lo" (loc. cit.).

Aparentemente afastada a postura própria do ceticismo - o eterno duvidar -, remanesce o reconhecimento da "insuficiência do espírito humano", fruto da diversidade dos sentimentos aliada ao orgulho:

Não temos a medida dessa máquina imensa, não podemos calcular suas relações; não conhecemos nem suas primeiras leis nem sua causa final; ignoramos a nós mesmos; não conhecemos nem nossa natureza, nem nosso princípio ativo; mal sabemos se o homem é um ser simples ou composto; mistérios impenetráveis rodeiam-nos por toda a parte; eles estão acima da região sensível; para penetrá-los, acreditamos ter inteligência e só temos imaginação⁵². Através desse mundo

Rousseau) a Descartes, levantamos o problema do estudo das fontes, o que nos permite contrastar o antigo com o atual e, mesmo quando se percebe a vontade de imitação, não há repetição, mas transposição e recriação. Este último preceito, ademais, serve para fins de metodologia para com o estudo de todo grande pensador, que certamente teve suas influências diretas e também as mediatas. No mesmo sentido, Burgelin (1973, p. 408) declarará, acerca de Rousseau: "herdeiro do vocabulário cartesiano, Rousseau pensa que nós temos tão apenas a ideia clara de duas substâncias incompatíveis, substância pensante (...) e substância extensa. Para formar o sistema dos seres, é necessário aceder à substância, para a reunir em uma só ideia".

⁵² Acerca do papel da imaginação no sistema rousseauiano, vale a pena conferir dois textos: "Imaginação e Loucura: os diálogos de Rousseau" e "Imaginação em Diderot e Rousseau", ambos de autoria da professora Jacira de Freitas. No primeiro deles encontramos uma definição de imaginação: "A imaginação define-se, portanto, como a faculdade ativa por excelência, como pura atividade. Longe de ser mera reprodutora, ela é capaz de fazer-se motor de seu próprio movimento e de produzir por seus próprios meios, podendo atuar como faculdade cognitiva mediante a qual, as impressões recebidas pelos sentidos tornam-se inteligíveis" (p. 202). Já no segundo encontramos a contraposição entre os posicionamentos de Diderot e Rousseau acerca do tema: "Diderot opera uma distinção conceitual entre a atuação da imaginação no âmbito das operações cognitivas e sua atuação no âmbito da criação artística. Por essa razão, ele pode conceber uma formulação em que a verdade de nossos julgamentos seja preservada, o que não é exequível no pensamento de Rousseau, onde a imaginação atua simultaneamente como faculdade reprodutiva e criadora" (p. 177). Não por outra razão que a imaginação, segundo Rousseau, compromete a integridade dos julgamentos realizados no âmbito do entendimento, pelo que se pode afirmar a constante imperfeição entre o objeto e sua representação. A preocupação em torno da 'imaginação' (sua natureza, seu alcance, seu papel na arte e no processo de conhecimento) fez-se uma constante no período das Luzes,

imaginário, cada qual abre para si um caminho que acredita ser o certo. (...) Todavia, queremos compreender tudo, conhecer tudo. (OC, IV, p. 568; 2014, p. 376).

A decorrência de tal constatação é o reconhecimento da necessidade de limitar as pesquisas, contentando-se, no tocante aos objetos fora de tal limite, com a mais profunda ignorância. Deste modo, nas páginas iniciais da "Profissão de Fé" o que se vê é a exposição dos posicionamentos epistemológicos rousseauianos, os quais podem ser sintetizados na somatória das seguintes expressões: (i)"amor à verdade"; (ii)"insuficiência do espírito humano"⁵³; (iii)critério de utilidade e (iv)iniciação do conhecimento pelas sensações, as quais fazem sentir a própria existência e a (v)"luz interior" como guia.

Os objetos das sensações, todavia, ainda que não passem de ideias, comprovam que algo existe além do sujeito que sente e tudo o que se sente fora de si pode ser denominado matéria. Deste modo, infere-se a existência não apenas do ser que sente, mas também do universo. Neste ponto, evidenciada a distância do cartesianismo, cuja dúvida atingia elevadíssimos níveis, a ponto de se chegar, nas *Meditações Metafísicas*, às dúvidas hiperbólicas (dúvida quanto à própria existência - seria a vida uma ilusão ou um sonho?; dúvida quanto à existência de Deus; hipótese do gênio maligno; dilema do Deus enganador). Deve-se ressaltar, porém, que a dúvida constitui-se instrumento específico de uma metodologia fundante de uma nova ciência, totalmente confiável, tratando-se, assim, de um meio para um fim e não um fim em si mesmo, tal qual bem indicado nas obras metodológicas de Descartes, a saber, o *Discurso sobre o Método e Regras para a Direção do Espírito*. Trata-se, deste modo de uma suspensão temporária e metodológica do juízo. Eis a razão pela qual, no final das *Meditações Metafísicas*, mais especificamente na "Meditação Sexta", o meditador descarta suas dúvidas, concebendo-as até mesmo como risíveis: "E devo rejeitar todas

o que explica a existência de um verbete homônimo na *Enciclopédia* (vol. VIII, p. 560b; 2015, vol. V, p. 337-344), de autoria de Voltaire.

⁵³ Essa "insuficiência do espírito humano" foi interpretada por Ezequiel de Olaso (1980, p. 7-23) como uma forma de ceticismo, oriundo da tentativa frustrada de Rousseau em fundar uma metafísica que explicitasse os primeiros princípios e as primeiras causas, culminando-se em um sistema que se contenta com a verossimilhança, com conclusões prováveis. Essa substituição da verdade pela verossimilhança constitui-se, na visão do referido autor argentino (1932-1996), uma forma de "ceticismo acadêmico", o qual se desenvolve mantendo a dúvida sobre os primeiros princípios e o conseqüente reconhecimento das limitações do espírito humano, características estas do "ceticismo pirrônico".

as dúvidas nesses dias passados como hiperbólicas e ridículas, particularmente esta incerteza tão geral no que diz respeito ao sono que eu não podia distinguir da vigília" (Descartes, 1973[2], p. 150). Em Rousseau, tal espécie de dúvida hiperbólica mostra-se tão despropositada que o leva a afirmar que "todas as disputas dos idealistas e dos materialistas nada significam para mim; suas distinções sobre a aparência e a realidade dos corpos são quimeras" (OC, IV, p. 171; 2014, p. 379).

Ainda na seara da Epistemologia, Rousseau fará a distinção entre os atos de "perceber" e "julgar". O ato de perceber ("apercevoir", em francês), que é passivo, corresponde ao sentir, sendo que pelas sensações os objetos são oferecidos ao ser que sente isoladamente. Já o ato de julgar ("percevoir", em francês), que é ativo, leva às comparações e à movimentação ou transposição dos objetos sentidos. O ato de perceber, de sua vez, é infalível - "nunca é falso que eu sinta o que sinto" (OC, IV, p. 572; 2014, p. 380); em contrapartida, "a operação que compara [o ato de julgar] é falível" (OC, IV, p. 573; 2014, p. 381). O ser humano é, então, apontado não como um ser puramente sensitivo e passivo, mas também julgador, pensativo, inteligente. Deve-se perceber, entretanto, o movimento da sensação ao sentimento, que são duas formas do "sentir". Trata-se de um movimento que parte do sensitivo (marcado pela passividade) e vai em direção ao sentimento, para o qual se exige uma atividade, ainda que mínima, do "eu". Feitas tais distinções, conclui o genebrino que "a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga" (loc. cit.), até porque o ato de julgar é falível. Nesse ponto, nítida a concepção rousseauiana acerca do constante afastamento da verdade após o ato primeiro de perceber, ao qual se sucedem os falíveis atos de julgar. É neste contexto que a imaginação ganha relevo no sistema epistemológico rousseauiano, tal qual já indicamos anteriormente, bem como exsurge sua crítica aos signos representativos. A conclusão, neste ponto, é a entrega aos sentimentos/sensações com primazia com relação à razão⁵⁴. Uma advertência, entretanto, faz-se necessária, haja vista os mal

⁵⁴ Neste ponto, como em tantos outros, o sistema rousseauiano parece escapar das amarras classificatórias que, conquanto restritivas, têm função didática e facilitadora da compreensão dos diversos sistemas de pensamento. No campo da Epistemologia, no tocante à origem do conhecimento, há, em princípio, uma grande dicotomia entre a corrente racionalista (que concebe a razão ou o pensamento como fonte primária do conhecimento humano) e a empirista (a qual concebe a experiência ou as sensações como fonte primário do conhecimento humano). São apontadas, entretanto, duas formas de experiência, uma interna (a autopercepção) e outra externa (a percepção sensível). Uma terceira via apareceu com o apriorismo kantiano. Rousseau, de início, parece tender ao empirismo em face da valorização das sensações no processo de conhecimento. Entretanto, ao conceber como válidas ou verdadeiras apenas as sensações externas, promove uma radicalização do pensamento empirista,

entendidos em torno da questão dos sentimentos⁵⁵ no pensamento de Rousseau. Nas palavras de Cassirer (1994, p. 361), fazendo referência ao “evangelho do sentimento”,

os fatores em ação não são simplesmente afetivos, porquanto expressam verdadeiras convicções intelectuais e morais. Não é uma simples “sensibilidade” que se reflete no “sentimentalismo” de Rousseau, mas uma força moral e uma nova vontade moral. Graças a essa inspiração fundamental, a “sentimentalidade de Rousseau” pôde ganhar a arrastar em seu movimento espíritos tão profundamente diferentes quanto, por exemplo, na Alemanha, os espíritos fundamentalmente não sentimentais de Lessing e Kant.

parecendo aliar-se, em consequência, a uma corrente epistemológica denominada "sensualismo" (de "sensus", do latim, sentido) ou "empirismo estrito". Este é, aliás, o posicionamento de Condillac, contemporâneo de Rousseau, diversas vezes por ele citado. Leia-se, a respeito, o capítulo "A origem do conhecimento", *in.*: Hessen, 2000, p. 47-68. Rousseau, entretanto, dentro de uma perspectiva que reforça o quanto já afirmado quanto a escapar das amarras classificatórias, “rejeitará fortemente o sensualismo do autor do *Tratado das sensações*” (Bezerra, 2016, p. 40), posto que, em Condillac, “a atividade do espírito é reduzida à passividade das sensações” (loc. cit.). No mesmo sentido, Helvétius, em sua obra *De l'esprit*, defenderá a tese segundo a qual “toda atividade do espírito, inclusive o julgamento, provém das sensações” (op. cit., p. 41). Sua sentença “julgar é sentir” é o ponto de partida de seu materialismo. Rousseau, em contrapartida, valendo-se do personagem do vigário, refutará Condillac e Helvétius. No tocante ao primeiro, será exposto o limite da concepção segundo a qual toda a atividade do espírito reduz-se às sensações – mesmo porque tal concepção reduziria o eu à matéria. No tocante ao segundo, a afirmação “perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa” (OC, IV, p. 571; 2014, p. 379), bem como a explanação acerca de tal diferenciação, servirão de refutação. A tese de afastamento de Rousseau da corrente empirista é defendida na obra “Rousseau – do empirismo à experiência”, de André Charrak, na qual se lê, no último parágrafo da introdução: “O empirismo é a filosofia que Rousseau reivindica quando se trata de teoria; bem mais, nós veremos que o autor do *Emílio* dá a esse método consequências e aprofundamento inéditos. (...) ele ultrapassa seus limites. (...) Dito de outra forma, se sustentamos que a extenuação do método empirista conduziu Rousseau a elaborar uma última filosofia – uma filosofia conforme a teoria do homem – ele nos faz adicionar que essa tentativa supõe o trabalho teórico que conferiu certas noções e, em particular, o amor de si (...)” (2013, p. 28). Na sequência, após se apontar que Rousseau repete, em alguns momentos, concepções de Locke (2013, p. 97), concluirá Charrak que “o método do empirismo é impuro, isto é, legitimado por referências externas”, porém, “ultrapassados os limites extremos (as noções sublimes percebidas no Livro IV do *Emílio*), criticado (na “Profissão de fé”) e, finalmente, abandonado” (2013, p. 209).

⁵⁵ A palavra francesa “*sentiment*” é polissêmica e, consoante aponta o Dicionário *Le petit Robert* (2014, p. 2352), pode significar: (1) sensação; (2) sensibilidade; (3) consciência mais ou menos clara ou impressão; (4) capacidade de sentir ou apreciar; (5) julgamento ou opinião que se funda sobre uma apreciação subjetiva e não sobre um raciocínio lógico; (6) estado afetivo complexo bastante estável e durável, ligado às representações; (7) emoção; (8) paixão etc. Nos escritos de Rousseau, a palavra “*sentiment*” pode ser traduzida não apenas pelo termo literal “sentimento”, mas também por “emoção”, “opinião”, “impressão”, “senso”, “sensação” e “norma interior”, de modo que o termo “*sentiment*” pode estar inserido no campo da Epistemologia (“sensação”), da Antropologia (“sensibilidade” e “capacidade de sentir ou apreciar”) ou da Moral (“capacidade de apreciar”). No campo da Epistemologia, o que parece ser uma simples adesão ao empirismo culmina em um sensualismo. No campo da Antropologia, o homem passa a ser pensado pela perspectiva de sua capacidade de sentir e apreciar, capacidade esta que tem primazia sobre a capacidade de pensar e raciocinar. E no campo da Moral, quando se pressupõe estar suplantado o estado de natureza, o homem é concebido como sujeito dotado de um “*sentiment intérieur*” que se liga à sua ‘consciência moral’ -relevante conceito rousseauiano encontrado no Livro IV do *Emílio* e que se constitui de grande relevância para a questão da subjetividade na modernidade.

Tudo que se faz perceptível pelo sentido é denominado "matéria", cujo estado natural é o repouso (OC, IV, p. 573-4; 2014, p. 382). Rousseau, entretanto, recusa-se a admitir a ideia segundo a qual a matéria mover-se-ia por si própria. Instaura-se, aqui, sua refutação ao materialismo⁵⁶ corrente, o que culmina na concepção segundo a qual o mundo possui causa de seus movimentos - causa esta que lhe é estranha ou distinta. Referida causa, ainda que imperceptível, é inferida pela razão interior (OC, IV, p. 575; 2014, p. 383), da qual também se infere a existência de leis gerais que regem o movimento da matéria.

Neste ponto da obra, o que observamos é uma passagem não abrupta da Epistemologia para a Metafísica - da teoria do conhecimento para o estudo das causas primeiras (a Metafísica no sentido aristotélico) -, sendo que, em um momento seguinte, a passagem dar-se-á da Metafísica para a Moral, mesmo porque, no sistema rousseauiano, inconcebível seria uma explicação teórica acerca das causas primeiras sem um desdobramento prático, razão pela qual tais preceitos teóricos culminam em uma razão prática, no que se atende não apenas ao critério de utilidade anteriormente referido, como também na concepção segundo a qual o pensamento rousseauiano é, do ponto de vista teleológico, pautado por uma "eudaimonia", tal qual se confirmará nas palavras do preceptor a Emílio, já no derradeiro livro homônimo: "É preciso ser feliz, caro Emílio, tal é o fim de todo ser sensível; é o primeiro desejo que a natureza imprimiu em nós, e o único que nunca nos abandona" (OC, IV, p. 814; 2014, p. 652-653). Os próprios "artigos de fé" defendidos pelo vigário saboiano explicitam tais passagens.

Constituem-se os três artigos de fé (ou dogmas) do vigário saboiano:

⁵⁶ Denomina-se materialismo, em sentido amplo, toda doutrina que atribua causalidade apenas à matéria, ou seja, que concebe a matéria como única causa das coisas. Segundo Abbagnano (2007, p. 747), poderíamos distinguir algumas variantes do materialismo, dentre as quais o materialismo cosmológico (que se identifica com o atomismo filosófico), o materialismo metodológico (que vê nos corpos e seus movimentos a única explicação possível para os fenômenos), o materialismo prático (que vê no prazer o única guia da vida), o materialismo psicofísico (que vê os fenômenos psíquicos como sendo decorrência dos fenômenos fisiológicos) e o materialismo histórico e dialético, que se constitui uma forma de explicação da realidade, tal qual proposto por Marx.

1º - Há uma vontade que move o Universo e anima⁵⁷ a natureza (OC, IV, p. 576; 2014, p. 384);

2º - Na medida em que tal movimento se dá segundo certas leis, há uma certa inteligência (OC, IV, p. 578; 2014, p. 386);

3º - Como o princípio de toda ação está na vontade de um ser livre, o homem é, portanto, livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial (OC, IV, p. 586-7; 2014, p. 396).

O primeiro artigo de fé constitui-se uma síntese da refutação ao materialismo, pelo que também se afirma a dualidade corpo e alma, conforme será expressamente afirmado no terceiro artigo.

O segundo artigo de fé aponta para a 'metafísica da ordem' tão cara ao sistema rousseauiano, mesmo não sendo essa ordem plenamente cognoscível ao entendimento humano - "julgo a ordem do mundo, embora desconheça seu fim, (...). Ignoro porque o universo existe, mas não deixo de ver como ele é modificado" (OC, IV, p. 578; 2014, p. 386). Essa mesma ordem está a afastar o acaso e, por consequência, indicar um ato de ordenação, da mesma forma que seria inconcebível pensar na ordenação ao acaso de caracteres para a formação do poema épico *Eneida* (OC, IV, p. 579; 2014, p. 388) - mesmo poema do qual se extrai a epígrafe do *Contrato social*. O ser ativo por si mesmo, que move o universo e ordena todas as coisas é o 'Deus de Rousseau' (OC, IV, p. 581; 2014, p. 390)⁵⁸, cujos atributos são a inteligência, a

⁵⁷ Encontramos, aqui, um pequeno erro de tradução na versão em português que utilizamos com mais recorrência, a de Roberto Leal Ferreira, Martins Fontes, 2014. Onde se traduziu "Creio, portanto, que uma vontade move o universo e ainda a natureza" (2014, p. 384), lê-se no original, em francês, "et anime la nature" (OC, IV, p. 576), ou seja, "e anima a natureza". Neste ponto, correta encontra-se a tradução de Laurent de Saez, Edipro, 2017, p. 319. Conquanto possa parecer mera questiúncula, o termo "animar" (= "dar vida"), do qual deriva também o termo "alma", tem relevância para diversas concepções na História da Filosofia, consoante podemos concluir pela expressão "alma do mundo", encontrada no *Timeu*, de Platão (34, b), e pela obra *De Anima*, de Aristóteles - os dois fundadores da Filosofia Ocidental, conforme bem retratado por Rafael Sanzio em seu afresco "A Escola de Atenas", pintado entre 1509-1511, em uma das salas do Vaticano. Em tal afresco, Platão e Aristóteles ocupam lugar de destaque (ou central) justamente para que fique evidenciado o papel de alicerce que tais pensadores exercem. Em diversas passagens deste trabalho, salientamos o quanto Rousseau valeu-se de concepções platônicas para construção de seu sistema. No que tange a Aristóteles, até pela contraposição que se faz entre ele e seu mestre Platão, ganha destaque, no pensamento rousseauiano, a refutação à tese aristotélica acerca da sociabilidade natural do homem e as discussões em torno da Justiça, ainda que tal tema seja tratado, em Rousseau, pela perspectiva da modernidade.

⁵⁸ A junção dos dois primeiros artigos de fé compõe a tese rousseauiana acerca da natureza de Deus. Enquanto princípios ou dogmas, sobre os quais se ancoram as demais concepções do sistema, estariam

potência, a vontade e a bondade. Mesmo em face de tais atributos, a incognoscibilidade acerca dele, bem como de outras questões, mantém-se, sendo, então, inútil raciocinar sobre a natureza de Deus.

Já o terceiro artigo preconiza a liberdade, sendo exposto em um parágrafo que se inicia com a máxima segundo a qual "o princípio de toda ação está na vontade de um ser livre" (OC, IV, p. 586; 2014, p. 2014), para então se afirmar que "o homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial" (loc. cit.).

Exposto o terceiro artigo, a sequência da "Profissão de Fé" constitui-se um amálgama entre concepções teológicas propriamente ditas e preceitos morais, sem que seja olvidada a retomada de concepções anteriormente expostas, notadamente as de cunho epistemológico. Em tal amálgama, vale salientar, "Rousseau subordina a religião à moral" (Burgelin, 1973, p. 418). Nos deteremos em seguida, ainda no corpo deste capítulo, na exposição e sucinta crítica às concepções teológicas, vez que os preceitos morais delas decorrentes integrarão os capítulos subsequentes.

O teísmo como posicionamento teológico

Um dos marcos históricos da Idade Moderna, tal qual já destacamos, consistiu na Reforma Protestante, cujo efeito sobressalente foi a quebra da aparente unidade da igreja cristã, com a conseqüente instauração da grande dicotomia entre o catolicismo e o protestantismo. Tal dicotomia tem por elementos constitutivos as mais variadas divergências, que vão desde a questão referente à liberdade de interpretar o texto das sagradas escrituras até a visão de mundo e do papel que nele desempenham os homens para fins de se obter a salvação - a primazia da fé para os católicos e a primazia das obras para os protestantes. Não houve aspecto da vida que não fosse atingido pela

eles fora de questionamento, mesmo porque se reconhece a limitação da capacidade cognitiva do homem e, conseqüentemente, a incognoscibilidade de determinadas verdades, dentre as quais as atinentes à ideia de Deus (ou da divindade). Por tal razão, já fora da exposição realizada na "Profissão de fé", poder-se-á afirmar sem qualquer necessidade de encadeamento lógico: "todo aquele que diz em seu coração que não existe Deus e fala outra coisa, não passa de um mentiroso ou de um louco" (OC, IV, p. 637; 2014, p. 451) - "insensato", na tradução de Laurent de Saes (2017, p. 367).

questão religiosa versada na Reforma – da política às artes, tudo se viu envolto pelas discussões que dela decorreram⁵⁹.

No campo da política, a questão religiosa ganhou destaque na medida em que a teoria do fundamento divino da autoridade dos reis manteve-se forte, subsistindo até mesmo à cisão do cristianismo e encontrando defensores em relevantes nomes, com destaque a Jacques-Bénigne Bossuet⁶⁰.

No campo da Filosofia, entretanto, algumas consideráveis mudanças fazem-se sentir. A primeira delas, tal qual bem apontado por Etienne Gilson (2017, p. 71), diz respeito à própria condição social dos filósofos que, durante a Idade Média, tinham vínculos estreitos com a Igreja. Já na Idade Moderna, a Filosofia vê-se construída e desenvolvida por homens sem vínculos necessários com a Igreja, ainda que professassem algum tipo de fé. Trata-se, assim, de uma ruptura com a ideia medieval de saber cristão, que teve em Tomás de Aquino (1223-1274) seu ápice. Um marco de tal ruptura é o pensamento cartesiano, que reverenciava a Teologia, cujas verdades reveladas encontravam-se acima da inteligência humana, de maneira que houve por bem em "não mais procurar outra ciência, além daquela que se poderia achar em mim próprio, ou então no grande livro do mundo" (Descartes, 1973[1], p. 40-41). O que extraímos de tais asserções não é uma ruptura total com as ideias de Deus, da teologia ou mesmo da religião instituída, mas, antes, uma delimitação metodológica quanto ao objeto da especulação filosófica. Nas palavras de Gilson (2017, p. 72-73), "o que era novo em Descartes era a separação real e prática entre a sabedoria filosófica e a sabedoria teológica". No âmbito desta, Deus seria uma ideia clara e distinta de uma substância pensante, incriada, inata ao espírito humano. A ideia que temos de perfeição em meio à nossa imperfeição constitui-se prova acerca da natureza inata da ideia acerca do divino. Não por razão outra, a ideia cartesiana de Deus constitui-se pedra

⁵⁹ Ainda que breve, interessante ensaio sobre – e intitulado - “As reformas”, de Luisa Simonutti, no qual se afirma, já na introdução: “parece evidente que os aspectos culturais e sociais implicados nestas mudanças são numerosos, tal como são numerosos os seus atores. Além disso, para formar um quadro exato da complexidade da contribuição dos protestantes para a história das ideias, é necessário distinguir as características e os períodos principais desta evolução: a época dos reformadores, a época moderna (os séculos XVII e XVIII) e a historiografia dos séculos XIX e XX. Esses períodos não são definidos somente pela cronologia, mas também pelo papel filosófico e, mais geralmente, pelo papel cultural e político que aí desempenharam os protestantes” (2011, p. 212).

⁶⁰ Jaques-Bénigne Bossuet (1627-1704) foi um importante bispo e teólogo francês que, ao escrever *La politique tirée de l'écriture sainte*, obra publicada postumamente em 1709, tornou-se um dos principais nomes da defesa do direito sagrado dos reis.

fundamental da metafísica de Descartes, com desdobramentos claros nas suas concepções científicas. O mundo cartesiano, à luz de sua ciência, constituía-se um universo mecânico, que pode ser explicado pelas propriedades geométricas de espaço e pelas leis físicas de movimento. Deus aparece, neste contexto, como causa de si próprio, ou seja, a função filosófica de Deus consistia em ser uma causa. Neste sentido, o pensamento cartesiano perfaz-se um momento decisivo para a 'teologia natural'⁶¹.

Um século após Descartes, o alemão Leibniz (1646-1716) pensará Deus como sendo a única causa concebível das essências - o Ser necessário cuja essência inclui a existência (Leibniz, 1974 [1], p. 67). Sua definição de Deus é a de um ser absolutamente perfeito, "donde se segue que Deus, possuindo suprema e infinita sabedoria, age de forma mais perfeita, não só em sentido metafísico, mas também moralmente falando" (Leibniz, 1974[2], p. 77). Consequentemente, em sendo Deus "a razão primeira das coisas" (Leibniz, 2017, p. 137), somente o melhor dos mundos possível poderia ser concebido como sua criação. Tal qual discorrerá no capítulo 6 de seu *Discurso de Metafísica* (1974[2], p. 80-1),

Deus nada faz fora de ordem. (...) Assim, pode-se dizer que, de qualquer maneira que Deus criasse o mundo, este teria sido sempre regular e dentro duma certa ordem geral. Deus escolheu, porém, o mais perfeito, quer dizer, ao mesmo tempo o mais simples em hipóteses e o mais rico em fenômenos.

Curiosamente, de maneira que pode ser considerada tautológica, antes da asserção acima transcrita Leibniz (1974[2], p. 80) afirmará que

conhecer, porém, em particular, as razões que puderam movê-lo [Deus] a escolher essa ordem do universo, tolerar os pecados e dispensar as suas graças salutares de uma determinada forma, eis o que ultrapassa as forças de um espírito finito, mormente se ele não tiver alcançado, ainda, o gozo da visão de Deus.

⁶¹ Na "Terceira meditação", Descartes investiga a possibilidade de poder conhecer outra coisa além de si mesmo. É no bojo de tal investigação que surge uma de suas provas acerca da existência de Deus. A conclusão a que ele chega é que antes mesmo de nosso conhecimento acerca da existência do mundo, temos o conhecimento da existência de Deus; e esse conhecimento é derivado do conhecimento da minha própria existência e da ideia [inata] que eu tenho de Deus. Ou seja, o conhecimento de Deus prescinde da existência de qualquer instituição, dentre as quais as religiões e igrejas instituídas historicamente.

Tais questionamentos e colocações no pensamento leibniziano encontram-se mais bem delineados em sua obra *Ensaio de Teodiceia - sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, publicada em 1710, e que se constituiu a obra de Leibniz mais discutida na Alemanha à sua época. Tal obra, nos lembram William de S. Piauí e Juliana Cecci Silva, tradutores e redatores da introdução da tradução por nós utilizada (São Paulo: Estação Liberdade, 2017), expõe-nos a concepção de Leibniz segundo a qual o tempo, o espaço e a matéria teriam sido criados por Deus no momento da criação do universo, tratando-se de concepção consentânea com a dos pensadores cristãos medievais e antagônica com a de Isaac Newton. Além de criados, tempo, espaço e matéria são contingentes, posto que poderiam ser de forma diversa. Em tal obra, os preceitos acima delineados são retomados e esmiuçados, como se lê no §8 da primeira parte (Leibniz, 1969, p. 108; 2017, p. 138):

Acontece que essa suprema sabedoria, unida a uma bondade que não é menos infinita do que ela, não pôde deixar de escolher o melhor. Pois como um mal menor é uma espécie de bem, do mesmo modo um bem menor é uma espécie de mal, se ele impede um bem maior; e haveria algo a corrigir nas ações de Deus, se houvesse meio de fazer melhor.

Extraem-se de tais discussões profundas, que oscilam entre a teologia e a metafísica⁶², concepções diversas acerca de Deus, as quais estarão em pauta nas grandes metafísicas a partir do século XVI - Descartes, Malebranche, Pascal, Newton, Clarke, Espinosa - e que chegarão, com roupagem diversa, no pensamento iluminista do século XVIII, no qual a laicidade far-se-á uma marca e constituirá, junto a outros elementos, um novo enquadramento teórico no qual a discussão será desenvolvida. No bojo desse enquadramento, os conceitos de 'teísmo', 'ateísmo' e 'deísmo' ajudam-nos a melhor compreender as concepções teológicas do século XVIII, marcadas "pelo teísmo de Rousseau, pelo deísmo de Voltaire e pelo "cristianismo aberto e tolerante" de Montesquieu" (Piva, 2006, p. 209) - muito embora não seja unânime tal classificação.

⁶² A distinção entre teologia e metafísica depende, por óbvio, da concepção prévia acerca do conceito de Metafísica, posto que, para algumas concepções, tal conceito engloba o 'estudo das coisas divinas', sendo, portanto, para estas, a Teologia parte da Metafísica.

Convém, entretanto, abriremos um parêntese para tratar dos conceitos 'teísmo' e 'deísmo', vez serem eles utilizados muitas vezes de forma indiscriminada, de modo que precisamos apontar o sentido no qual são eles empregados no presente trabalho.

O termo 'teísmo' é, segundo o dicionário de Abbagnano (2007, p. 1109), utilizado desde o século XVII para designar, de modo genérico, a crença em Deus, em oposição ao ateísmo. Esta é, aliás, a definição que dele encontramos na *Enciclopédia*: “termo usado entre os teólogos modernos para expressar o sentimento daqueles que admitem a existência de Deus” (vol. XVI, p. 243b). De modo específico, entretanto, o termo é utilizado para fins de distinguir duas diferenças formas de crença na divindade. Em uma das formas, crê-se na existência de Deus, de modo transcendental e com a necessidade de aceitação dos dogmas e das práticas de uma religião instituída. Em uma segunda forma, entretanto, a crença na existência de Deus é apenas baseada na razão, prescindindo-se da obrigatoriedade de dogmas e ritos próprios das religiões instituídas. A referida primeira forma de crença na divindade é denominada 'deísmo', enquanto a segunda é denominada 'teísmo' ou 'religião natural'⁶³. Uma relevante, até porque canônica, definição de teísta é encontrada do *Dicionário Filosófico*, de Voltaire (1973, p. 294-295):

O teísta é um homem firmemente persuadido da existência de um Ente supremo tão bom como poderoso que formou todos os seres extensos, vegetativos, sensitivos e reflexivos; que perpetua as espécies, que castiga sem crueldade os crimes e recompensa com bondade as ações virtuosas. O teísta não sabe como Deus castiga, como favorece, como perdoa; pois não é assaz temerário para se gabar de conhecer a maneira de agir de Deus; mas sabe que Deus age e é justo. As dificuldades contra a Providência não abalam a sua fé. (...) Reunido nestes princípios a todo o resto do universo, não abraça qualquer das seitas que unanimemente se contradizem. A sua religião é a mais antiga e a de maior extensão, pois a simples adoração de Deus precedeu todos os sistemas do mundo. Fala uma língua que todos os povos entendem, ao passo que não se entendem entre si. (...) Fazer bem, eis o seu culto.

⁶³ Neste sentido, encontramos a sucinta, porém precisa, definição de Lalande (1999, p. 1111): “O teísmo é a doutrina que admite a existência de um Deus pessoal, causa do mundo”. Na breve explicação acerca da doutrina referida, Lalande cita Rousseau, Kant e Stuart Mill, frisando que o teísmo opõe-se ao ateísmo, ao panteísmo e ao deísmo.

De tal definição, destacamos os pontos que são encontrados também na exposição que Rousseau faz acerca da religião natural: (1) a crença na existência de um ser supremo; (2) a incapacidade do intelecto humano compreender plenamente as razões de Deus, muito embora saiba ser a justiça um de seus atributos; (3) o afastamento das religiões instituídas, as quais têm em si a marca da contradição e (4) a precedência da religião natural com relação às religiões instituídas.

Coube a Kant (2008, p. 525-526) entretanto, dentro do papel sistematizador por ele desempenhado na história da Filosofia, sobre o qual fizemos referência na introdução deste escrito, firmar a diferenciação entre o deísmo e o teísmo, afirmando em sua obra maior:

dá-se o nome de *deísta* a quem só admite uma teologia transcendental e de *teísta* a quem também admite uma teologia natural. (...) A teologia natural deduz os atributos e a existência de um autor do mundo a partir da constituição, da ordem e da unidade que se encontram neste mundo, no qual é necessário admitir uma dupla espécie de causalidade, assim como a regra de uma e de outra, ou seja, a natureza e a liberdade.

Não se há de perder de vista que as concepções teológicas permearam todas as questões sobressalentes da Idade Moderna - das discussões acerca do universo (Física) aos questionamentos acerca da fundamentação do poder (Política, sobretudo teses e antíteses acerca do fundamento divino do poder dos governantes) e da fundamentação do conhecimento (Epistemologia), chegando-se às questões próprias da Filosofia moral (Ética). Logo, o apontamento, ainda que sintético, acerca de concepções teológicas de nosso autor faz-se um imperativo. E é justamente na corrente teísta que Rousseau ancorará os fundamentos teológicos com base nos quais erigirá seu sistema que tem por extremidade a Moral e a Política - o saber agir, na vida pessoal e de maneira coletiva.

Postas tais premissas, retornamos à exposição estrutural da "Profissão de Fé", justamente no momento em que se explicita a concepção teísta do vigário, que seria, se não na totalidade, ao menos em larga medida, também o posicionamento de

Rousseau⁶⁴, sem olvidarmos que nosso verdadeiro objeto não se cinge à exposição e análise das suas concepções puramente teológicas, mas, antes, indicarmos como tais concepções encontram-se no início da trajetória de um pensamento que culminará em uma teoria moral e política, dentro de uma perspectiva que aprofunda a concepção de laicidade (ou laicismo, conforme o pensador a que nos referimos) própria do período das Luzes.

Fechado o parêntese - com a indicação da filiação do pensamento de Rousseau ao teísmo - a continuidade da "Profissão de Fé" após o terceiro artigo de fé, nos oitenta e oito parágrafos subsequentes, trabalhará as questões relativas à liberdade, ao mal moral, à Justiça, à consciência e à insuficiência da razão, culminando na crítica às religiões históricas (o que se constitui o reverso da defesa da religião natural) e na defesa à tolerância.

Enunciado o terceiro artigo de fé, proclama-se, até como uma consequência dele, a liberdade do homem. Tal liberdade ganha em relevância na explicação acerca do mal na medida em que, por meio dela, a ação do homem é vista como não integrante do sistema ordenado da Providência. Logo, a Providência não planeja e não deseja o mal que o homem faz, abusando ou mal usando a liberdade que lhe é concedida. A liberdade do homem é, nesta medida, duplamente valorizada: primeiramente porque caracteriza a própria natureza humana e, em segundo lugar, porque isenta Deus do mal verificado no mundo. Eis a razão pela qual Deus, conquanto onipotente, não impede o homem de praticar o mal, de modo que "murmurar contra o fato de Deus não o impedir de fazer o mal é murmurar por tê-lo feito de uma natureza excelente, por ter posto em suas ações a moralidade que as enobrece, por ter-lhe dado direito à virtude" (OC, IV, p. 587; 2014, p. 396-7). Em suma, o mal moral, sobre o qual tornaremos a falar no capítulo específico sobre a 'antropodiceia', é, incontestavelmente, obra dos próprios homens, ou, em outras palavras, há correlação necessária entre a

⁶⁴ O próprio Rousseau, no capítulo VIII do livro IV do *Contrato Social* (OC, III, p. 464; 1973[1], p. 146), fará uma distinção entre a "religião do homem" e a "religião do cidadão", apontando as características próprias de ambas e colocando a religião do homem como sendo aquela "sem templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus Supremo e aos deveres eternos da moral". Indicará tratar-se de uma religião pura e simples, tal qual a preconizada pelos Evangelhos, concluindo tratar-se do "verdadeiro teísmo".

liberdade da qual é o homem dotado e a (i)moralidade de seus atos: impedir o homem de ser mau seria limitá-lo ao instinto. Junto a isso, não são nossas faculdades que suplantam o instinto que nos tornam infelizes e maus, mas, antes, é o abuso dessas faculdades que provocam os indesejados efeitos.

Diante dessas asserções, uma palavra de ordem surge: "homem, não mais procures o autor do mal; esse autor és tu mesmo. (...) suprimi a obra do homem e tudo estará bem" (OC, IV, p. 588; 2014, p. 398). Inferem-se daí atributos da divindade: a bondade (efeito necessário de uma potência sem limite), o poder e a Justiça, conceituada esta como "o amor à ordem". A consequência prática para as criaturas é o mandamento "sê justo e serás feliz" (OC, IV, p. 589; 2014, p. 399), numa nova explicitação da 'eudaimonia' enquanto marca da Filosofia moral, de modo semelhante aos antigos.

Também integra o sistema de justificação moral das condutas a tese da imaterialidade e imortalidade da alma, pois, "se a alma é imaterial, ela pode sobreviver ao corpo, e, se sobrevive a ele, a providência está justificada" (OC, IV, p. 589; 2014, p. 399). Rousseau fala, expressamente, em "duas substâncias", a saber, o corpo e a alma, sustentando que "a vida da alma começa só com a morte do corpo" (OC, IV, p. 590; 2014, p. 400). Essa dualidade corpo e alma, que nos remete inicialmente ao pensamento cartesiano, do qual o sistema rousseauiano, em diversos pontos, é, em larga medida, herdeiro, parece guardar maior sintonia com o pensamento platônico⁶⁵, conforme podemos inferir das palavras do próprio autor (OC, IV, p. 591; 2014, p. 400-1):

quando libertados das ilusões que nos dão o corpo e os sentidos⁶⁶,
gozarmos da contemplação do Ser supremo e das verdades eternas de

⁶⁵ Tal qual adverte-nos Cottingham (1995, p. 17), "quando se referia ao tema consciência, Descartes não fazia qualquer distinção entre os termos *mente* e *alma*". Eis a razão pela qual o dualismo cartesiano faz referência à concepção segundo a qual havia dois tipos de substância - a mente (ou substância pensante) e o corpo (a substância extensa), cujas naturezas são radicalmente opostas (op. cit., p. 55). Em Rousseau, todavia, é feita a distinção, sendo a consciência um dos componentes da alma, um princípio inato existente no fundo da alma. Em ambos os autores a imortalidade da alma constitui-se tese relevante, mas se em Descartes temos tal imortalidade defendida como preceito metafísico e basilar para sua epistemologia, em Rousseau tal imortalidade parece ser desenvolvida especialmente para defesa da justificação moral das condutas, no que se antecipa o pensamento kantiano acerca deste tema.

⁶⁶ Leia-se, por exemplo, excerto do *Fedro* (250c; 2011, p. 119): "(...) puros também e libertos deste cárcere de morte que com o nome de corpo carregamos conosco e no qual estamos aprisionados como a ostra em sua casca".

que ele é fonte, quando a beleza da ordem atingir todas as potências da alma e estivermos ocupados unicamente em comparar o que fizemos com o que deveríamos ter feito, então a voz da consciência recuperará sua força e seu império.

Mais adiante, quando já exposto o conceito de consciência, torna-se a afirmar estar a alma submetida aos sentidos e acorrentada ao corpo, o qual a subjuga e a incomoda (OC, IV, p. 603; 2014, p. 414), razão pela qual se aspira ao momento em que, livre dos entraves do corpo, serei *eu* sem contradição, sem divisão, de nada além de mim para ser feliz (OC, IV, p. 604-5; 2014, p. 416).

A dualidade corpo e alma, de seu turno, levanta o questionamento acerca de uma possível homologia entre a alma humana e Deus, concebido como um espírito. A tal questionamento a resposta do vigário saboiano é:

indigno-me contra esse aviltamento da essência divina; como se Deus e a minha alma tivessem a mesma natureza, como se Deus não fosse o único ser absoluto, o único realmente ativo, que sente, pensa, quer por si mesmo, e do qual recebemos o pensamento, o sentimento, a atividade, a vontade, a liberdade, o ser! (OC, IV, p. 593; 2014, p. 403).

Em suma, não há a tão pretendida homologia, mesmo porque a substância divina nos é inexplicável. Tal conclusão tem implicações teológicas relevantes, como por exemplo, a discussão acerca do preceito religioso segundo o qual somos feitos à imagem e à semelhança de Deus. Nas precisas palavras de Burgelin (1973, p. 410), “é necessário, no entanto, guardar-se de todo antropomorfismo: a inteligência divina é intuitiva, não discursiva, ela vê toda a verdade em uma só ideia, sua vontade não precisa de instrumentos, sua bondade e sua justiça são puras expressões de uma unidade mantida”.

E a continuação do parágrafo do *Emílio* cujo excerto acima transcrevemos alia a tese metafísica defendida com uma relevante tese epistemológica rousseauiana, qual seja, a da nossa limitação quanto às capacidades cognitivas – no que cabe o retorno às palavras de Burgelin no tocante às características da inteligência divina: “intuitiva”, “não discursiva” e “capaz de ver a verdade em uma só ideia” –

características que não se encontram na inteligência humana. Essa limitação é expressa em dois momentos: "a sua substância é inexplicável" e "a ideia de criação confunde-me e ultrapassa meu alcance" (loc. cit.), sendo retomada no parágrafo seguinte, quando se prenuncia que mesmo os atributos divinos afirmados não são compreendidos, muito embora, e aqui retornamos ao parágrafo cujos termos foram transcritos, seja possível ter noção acerca da bondade divina e compará-la à bondade humana. Esta, nas palavras de Rousseau, "é o amor de seus semelhantes", enquanto a divina é "o amor da ordem", a qual não apenas existe, como tem o papel de ligar cada parte ao todo. A inexistência da referida homologia mostra-se vital, sobremaneira para os fins do presente trabalho, para ajudar a firmar a tese da cisão, ainda que não absoluta, entre o divino e o humano, do que decorrerá o conceito de 'antropodiceia' a ser explorado mais detidamente em um dos capítulos subsequentes.

As regras enunciadas, todavia, não são extraídas dos princípios de uma alta filosofia, mas antes são encontradas "no fundo do coração, escritas pela natureza em caracteres indeléveis" (OC, IV, p. 594; 2014, p. 404), mesmo porque, "nossa relação com Deus é religiosa, não filosófica" (Burgelin, 1973, p. 410). Deve-se, entretanto, fazer uma importante advertência: rebaixar a razão filosófica diante da grandeza de Deus não implica abandoná-la ou destituir-lhe qualquer valor. Trata-se, antes, de restituí-la ao seu devido lugar. A partir deste ponto, iniciar-se-á a exposição acerca da consciência moral, certamente um dos termos mais relevantes para compreensão do sistema rousseauiano. Seis parágrafos adiante, Rousseau dará seu **conceito de consciência**, o qual merece ser reproduzido não apenas por conta de sua relevância, mas pelo fato de não ser hábito do genebrino proceder a conceituações rigorosas. Ei-lo: "**um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência**" (OC, IV, p. 598; 2014, p. 409).

Referido princípio, existente no fundo das almas, perfaz-se de importância inigualável na medida em que nunca nos engana, diversamente do que se dá para com a razão (OC, IV, p. 594-5; 2014, p. 405). Nesse ponto fica consolidado o posicionamento de Rousseau que, à sua maneira, dialoga com a tradição da Filosofia e

desbanca a razão do local de primazia no qual fora colocada⁶⁷, especialmente por meio dos grandes sistemas metafísicos no século XVII. A colocação da consciência como o único guia seguro do homem é a prova da superioridade dela com relação à razão, cuja base sólida é constantemente questionada.

A seguir, Rousseau realiza uma breve interpolação e expõe outra sua tese epistemológica, a saber, a tese segundo a qual nada há no espírito humano que não seja produto da experiência (OC, IV, p. 598; 2014, p. 409), motivo pelo qual "existir é sentir", sendo nossa sensibilidade incontestavelmente anterior à nossa inteligência, posto que temos sentimentos antes de termos ideias (OC, IV, p. 600; 2014, p. 410). Referida tese mostra-se relevante na medida em que está em consonância com o preceito segundo o qual "o homem não tem um conhecimento inato do bem" (OC, IV, p. 600; 2014, p. 411), até porque não tem qualquer conhecimento inato, mas, "assim que sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato" (loc. cit.). Frisemos: o sentimento é inato, diversamente do conhecimento.

Eis que, feita a relevante interpolação, novamente a consciência é conceituada (*in* OC, IV, p. 600-601; 2014, p. 411-412):

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

⁶⁷ Acerca da problemática da razão no período das Luzes, à margem da explicação dada por Destain (2008, p. 15-18), que denomina o "século das Luzes" como o "século da razão" – explicitando, porém, o sentido de tal afirmação, consoante nota de rodapé encontrada em algumas páginas adiante desta tese, vale a pena conferir as ponderações feitas por Rouanet (1987) no sentido de que o século XVIII desconhecia os limites internos e externos da racionalidade e não sabia distinguir a razão e a ideologia (p. 31), bem como que nele se lidava com "o jogo da razão e da desrazão: sem temer a loucura e sem entronizá-la" (p. 300), chegando-se mesmo ao ponto de se reconhecer um "substrato irracional da razão", tal qual comprovado por um pensamento de Diderot: "existe um pouco de testículo no fundo de nossos sentimentos mais sublimes e de nossa ternura mais refinada" (p. 300). A referência a Diderot, aliás, serve para elucidar o quanto não apenas Rousseau, mas outros relevantes nomes como o próprio Diderot e Voltaire – e aqui talvez tenhamos a "trindade da Ilustração" – não operavam com a deificação da razão, mas, ao contrário, colocando-a, muitas vezes, sob suspeita e em segundo plano.

Este conceito de consciência não apenas corrobora o anteriormente transcrito como a ele adiciona parte da epistemologia rousseauiana (ressaltando a limitação cognitiva própria do ser humano e a falibilidade da razão), salientando a consciência como o principal conceito da Filosofia moral de Rousseau e estabelecendo um tênue ponto de intersecção entre o divino e o humano ("tornas o homem semelhante a Deus"), no que resta corroborado o quanto afirmamos há pouco no sentido de não ser a cisão entre o divino e o humano plena, conquanto seja ela existente e relevante para a elaboração de sua teoria política. É a consciência, ademais, o instrumento para amar o bem, assim como o é a razão para conhecê-lo e a liberdade para o escolher (OC, IV, p. 605; 2014, p. 417). Consciência, razão e liberdade formam, destarte, um tripé sobre o qual será erigida a teoria moral rousseauiana, exercendo a consciência a função proeminente.

Postos tais preceitos morais, iniciar-se-á, a partir do centésimo oitavo parágrafo da "Profissão de Fé", a defesa direta da religião natural ou teísmo, posto que, indiretamente ou de forma oblíqua, tal defesa se dá em todo o percurso do texto, sendo este, aliás, seu *leitmotiv*. E tal defesa inicia-se com a afirmação peremptória segundo a qual outra religião que não a natural não se faz necessária (OC, IV, p. 607; 2014, p. 419), muito embora, afirma-se em dois parágrafos precedentes, os cristãos finjam confundir tal religião natural ou teísmo com o ateísmo ou a irreligião. Indispensável, deste modo, explicitar os preceitos da religião natural - justamente o cerne do ensaio - concomitantemente à atroz crítica às religiões históricas constituídas.

O primeiro preceito do teísmo consiste na dispensa de intermediários ou mediadores, mesmo para fins de conhecimento acerca da divindade, posto que "as maiores ideias da divindade vêm-nos pela razão sozinha" (OC, IV, p. 607; 2014, p. 419). O espetáculo da natureza e a voz interior (que nada mais é que a consciência moral) fornecem-nos tal ideia (loc. cit.).

O segundo preceito consiste na interioridade característica do teísmo, donde a advertência para não se confundir a religião (algo interno) com o cerimonial da religião (exteriorização). O culto requerido por Deus, afirmará o vigário, é o "do coração" (OC, IV, p. 608; 2014, p. 420).

Se os primeiros caracteres da religião natural constituem-se também uma crítica mediata às religiões históricas constituídas - as quais se firmam a partir de seus líderes e representantes, vistos como intermediários entre a divindade e os crentes, bem como se solidificam por meio dos cerimoniais característicos e tidos como obrigatórios - a crítica mais contundente exposta neste ponto inicial da segunda parte da "Profissão de Fé" está na denúncia de rebaixamento do grande Ser até o homem: "não podendo elevar minhas fracas concepções até o grande Ser, esforçar-me-ei para rebaixá-lo até mim" (OC, IV, p. 608; 2014, p. 420). Eis a mais malsinada ação das diversas religiões instituídas historicamente - o rebaixamento da própria divindade, num ato de esquecimento do que Dela nos separa.

A continuidade da exposição incita-nos, então, nesse processo de busca pela verdade, que, à maneira quase cartesiana⁶⁸, "nada concedamos ao direito de nascimento e à autoridade dos padres e dos pastores, mas chamemos ao exame da consciência e da razão tudo o que eles nos ensinaram desde a infância" (OC, IV, p. 610; 2014, p. 422). Daí o chamamento ao exame e confronto das profecias, das revelações, dos fatos e dos monumentos de fé encontrados em todos os países (OC, IV, p. 611; 2014, p. 423), mesmo aqueles cujos registros estejam postos em livros, os quais são feitos, testemunhados e atestados por homens que se interpõem entre aquele que crê (e aqui o vigário inclui-se entre os crentes) e Deus. Neste ponto, dois questionamentos recorrentes subjazem à exposição: a autoridade da Bíblia - o livro cristão por excelência - e a problemática da representação, cuja reprovação não se circunscreve unicamente à questão política. Não por razão outra, afirmar-se-á dois parágrafos adiante que a eleição de um porta-voz por parte da majestade divina nada mais seria que o próprio rebaixamento dela, bem como que muitos dos milagres proclamados (e certamente registrados no livro considerado sagrado) mostram-se pouco dignos do próprio Deus (OC, IV, p. 611-612; 2014, p. 424).

Há, todavia, algo ainda mais profundo a ser questionado: os atributos do próprio 'Deus das religiões tradicionais', os quais certamente afastam o homem de

⁶⁸ O "quase" é decorrência da inserção da consciência como instância de julgamento e, nos termos anteriormente assinalados, em situação privilegiada com relação à razão. Se em Descartes constitui-se a razão o critério seguro e último de julgamento, em Rousseau tal papel é desempenhado pela consciência, ainda que a razão seja um meio para se ter acesso a ela.

bom coração delas, conduzindo-o à religião natural. A doutrina acerca dos milagres, utilizada para reforço e comprovação de tais atributos, é emblemática a respeito, pois

se ela só nos ensinasse coisas absurdas e sem razão, se ela só nos inspirasse sentimentos de aversão por nossos semelhantes e de terror por nós mesmos, se ela só nos representasse um Deus colérico, ciumento, vingador, parcial, que odeia os homens, um Deus da guerra e dos combates, sempre pronto para destruir ou fulminar, sempre a falar de tormentos, de penas, orgulhando-se de punir até os inocentes, meu coração não seria atraído por esse Deus terrível e eu evitaria abandonar a religião natural para abraçar essa outra, (...). Aquele que começa escolhendo para si um só povo e proscrivendo o resto do gênero humano não é o pai comum dos homens; aquele que destina ao suplício eterno a maioria de suas criaturas não é o Deus clemente e bom que minha razão me mostrou (OC, IV, p. 613; 2014, p. 426).

Adicione-se a tais constatações o caráter tautológico da doutrina que se refuta, como indicado no parágrafo precedente ao retro transcrito, haja vista que os milagres provam-se pela doutrina e esta, de sua vez, pelos milagres, num círculo vicioso sem fim.

Eis que, além de expostos tais preceitos de forma 'quase' tratadística⁶⁹, são eles novamente trazidos à baila por meio de um diálogo entre dois personagens, denominados "o Inspirado" e "o Raciocinador"⁷⁰ (OC, IV, p. 614-617; 2014, p. 427-430). O Inspirado inicia o diálogo afirmando que ensinaria o Raciocinador da parte de Deus, ao que o Raciocinador objeta que Deus o ensina as verdades eternas por meio da razão. À maneira dos diálogos platônicos, um dos personagens acaba levantando, ele próprio, motivações e fundamentos que servem de base para que seu pensamento seja contestado. É o que ocorre com o Inspirado quando ele afirma (1) ter o direito de

⁶⁹ Afirmamos tratar-se de forma 'quase tratadística' por não olvidarmos em nenhum momento que a própria "Profissão de Fé" constitui-se a narração de um diálogo no bojo do diálogo principal entre o preceptor e o discípulo Emílio. Teríamos, assim, quando do diálogo entre o Raciocinador e o Inspirado, uma espécie de terceiro nível dentro da obra (1º nível: diálogo preceptor - Emílio; 2º nível: a "Profissão de Fé do Vigário Saboiano" e 3º nível: o diálogo, inserido na "Profissão de Fé", entre o Raciocinador e o Inspirado).

⁷⁰ À margem da tradução do termo "Raisonneur" por "Raciocinador", o Dicionário "Le Petit Robert" (2014) indica que o termo, além do sentido habitual "aquele que raciocina", também pode ser referência ao "advogado", ou "aquele que replica ou debate". Para ilustrar a forma mais habitual do termo, aliás, é, em referido dicionário, justamente a expressão "nosso século raciocinador" (tradução nossa), de Rousseau, que é mencionada.

injuriar, uma vez que, segundo sua percepção, fala diretamente da parte de Deus e (2) que as provas de sua argumentação não comportam réplica, pois são de ordem sobrenatural. O término do diálogo ocorre com o Inspirado chamando o Raciocinador de "servo do demônio" e o Raciocinador, em exposição um pouco mais extensa, enumerando as razões pelas quais as profecias referidas não têm autoridade sobre ele; em síntese, crer em tais profecias redundaria em submeter a autoridade de Deus à dos homens. Se da leitura atenta ao breve diálogo conseguimos identificar no Raciocinador o representante das concepções de Rousseau, o Inspirado, de sua vez, sintetiza o pensamento religioso tradicional. Tais identificações mostram-se ainda mais claras quando verificamos que antes de decidir pela denominação "Inspirado", Rousseau teria empregado em seus rascunhos as denominações "O Missionário", "O Profeta" e "O Apóstolo". Já com relação ao "Raciocinador", fora ele primeiramente nominado "O Homem" e "O Teísta"⁷¹. Por fim, também a assemelhar-se à metodologia platônica, encontramos um momento no qual o personagem "O Inspirado" também expõe um preceito com o qual certamente Rousseau concordaria, a saber, "os filósofos também insultam" (OC, IV, p. 615; 2014, p. 427)⁷².

Após referido diálogo breve, o preceptor primeiramente chama a atenção para uma questão metodológica: a necessidade de sempre comparar as objeções com as provas, em qualquer matéria, para que não se condene sem ouvir (OC, IV, p. 618; 2014, p. 430), passando, logo após, a desferir ataques às religiões históricas constituídas, com destaque às monoteístas que dominam o cenário europeu - o judaísmo, o islamismo e o cristianismo, sendo que deste é parte destacada o catolicismo, certamente o mais refutado nas exposições rousseauianas. Neste ponto do opúsculo "A profissão de fé", compreendemos não apenas a conjunção de sua primeira parte (voltada para questões gerais) com a segunda (na qual dogmas religiosos são refutados de maneira direta e com identificação da fé institucional que os professa), como também as razões dos ataques sofridos e a rejeição ao *Emílio* (assim como contra seu autor), não pela sua totalidade, mas pelo excerto do Livro IV que ora destacamos.

⁷¹ Leiam-se, a respeito, as notas correspondentes encontrada em p. 1577 de OC, IV [notas (a) e (b)].

⁷² No texto das *Oeuvres Complètes* [OC], a exposição de tal preceito encontra-se sob a forma de uma interrogação. Já na tradução de Roberto Leal Ferreira, por nós utilizada (Martins Fontes, 2014), o preceito é exposto na forma de uma exclamação. Em outra importante tradução para o português, de autoria de Laurent de Saez (Editora Edipro, 2017, p. 350), "O Inspirado" também pergunta ao "Raciocinador" se os filósofos também pronunciam injúrias. De qualquer forma, trata-se apenas de uma falsa celeuma, cessada com a resposta do "Raciocinador": "Por vezes, quando os santos lhe dão o exemplo".

A primeira crítica geral às religiões monoteístas consistirá em destacar o quanto elas se odeiam entre si, ao que se seguirá uma crítica formal e dogmática, a saber, o questionamento em torno dos escritos sagrados de cada uma delas. Essa crítica formal e dogmática constitui-se uma insurgência contra os próprios fundamentos de tais religiões, posto que cada uma delas tem sua base em seu respectivo livro sagrado, o qual muito dificilmente guarda paridade com o escrito original, não conservando, conseqüentemente, seu espírito. Há mesmo uma impossibilidade de se checar tal questão, posto que "os judeus já não entendem o hebraico, os cristãos não entendem nem o hebraico nem o grego, os turcos e os persas não entendem o árabe e os próprios árabes modernos já não falam a língua de Maomé" (OC, IV, p. 619; 2014, p. 432). O abismo que separa as religiões monoteístas de seus verdadeiros fundamentos lança dúvidas razoáveis sobre elas.

O aprofundamento da crítica faz-se por meio de um outro postulado: ainda que fosse mantida a integridade dos fundamentos originais nos respectivos livros sagrados, não é nos livros físicos que se encontra encerrado aquilo que o homem precisa saber - e tal postulado não se estende unicamente aos livros-base das religiões, mas também aos livros que, de um modo geral, têm a pretensão de serem os repositórios do conhecimento da forma mais geral e ampla possível. Temos aqui uma nítida rememoração da distinção feita pelos gregos entre "episteme" (conhecimento) e "sofia" (sabedoria), à qual se adiciona a constatação empírica de que boa parte dos habitantes da Terra (três quartos, afirmará Rousseau) sequer tem acesso aos livros. Decorre daí a proclamação de injustiça para punições decorrentes da "ignorância involuntária" (loc. cit.). E em meio a tal exposição, exsurge uma verdadeira crítica ao eurocentrismo - a "mania dos livros", dirá o genebrino, é própria dos europeus, que os consideram indispensáveis.

A existência dos livros sagrados levantará, em continuação à crítica, questionamentos acerca da autoria de tais livros: "Não foram os homens que escreveram todos os livros? Como então o homem precisaria deles para conhecer seus deveres?" (OC, IV, p. 620; 2014, p. 433). Esse questionamento é precedido de outro de igual relevo: em sendo tais livros sagrados provenientes da divindade, o meio pelo qual esta fala com os homens, de onde provém a necessidade de intérpretes a esta fala? Neste ponto, encontramos dois alicerces que se fazem presentes na obra rousseauiana - o

problema da hermenêutica em seu sentido mais profundo e a crítica à representação como mediação. No que concerne à hermenêutica, a análise da etimologia da palavra por si só tem muito a nos dizer: derivada de Hermes, o mensageiro dos deuses olímpicos, indica que a mediação realizada constitui-se uma barreira intransponível entre o emissor e o receptor da mensagem. Este saberá sempre o que lhe é transmitido pelo emissário, mas nunca diretamente do emissor, o que representa um afastamento da origem, uma limitação cognitiva intransponível. Há, pois, um reflexo direto na teoria do conhecimento, qual seja, a capacidade de conhecer é, inexoravelmente, limitada, posto que sempre é mediada. Transborda-se, assim, novamente na crítica à representação e à mediação, o que em Rousseau estende-se da crítica à linguagem como signo representativo, passando pela crítica aos representantes da divindade na questão teológica e culminando na crítica à representação política. No que nos interessa no presente momento, a crítica à mediação entre os homens e Deus significa, de modo claro, à crítica ao clero que se coloca nessa posição privilegiada.

As críticas até aqui expostas apontarão para a impossibilidade de emissão de juízos certos acerca dos dogmas religiosos das diversas religiões históricas, do que decorrerá, como consequência prática, a defesa da tolerância, que vem a ser o "princípio equitativo" que responde ao questionamento formulado, *ipsis litteris*, "se os turcos exigem de nós, para com Maomé, no qual não acreditamos, o mesmo respeito que exigimos para com Jesus por parte dos judeus, que tampouco creem nele, os turcos estão errados?" (OC, IV, p. 621; 2014, p. 434). A necessidade da tolerância reforça-se com a indicação de que grande parte da humanidade - dois terços, afirmará Rousseau - não são nem judeus, nem maometanos, nem cristãos, pelo que também se infere a inverdade da afirmação de que o Evangelho esteja anunciado por toda a terra.

Não há, ainda, cessação das críticas. Antes, três outros importantes pontos serão objeto delas: o exclusivismo judaico-cristão, o proselitismo e a revelação mediada. O primeiro ponto será abordado com o avivamento da lembrança de que "nessa mesma cidade onde Deus morreu, nem os antigos nem os novos habitantes o reconheceram" (OC, IV, 2014, p. 436), mas, curiosamente, pretende-se que, dois mil anos depois e a duas mil léguas de lá, aceite-se passivamente o reconhecimento a esse mesmo Deus. Dada a impossibilidade de que assim o seja, deve-se "mandar para bem longe o missionário que, antes da verificação das provas, quer apresentar-se para instruí-

lo e batizá-lo" (loc. cit.). Aqui temos a crítica ao proselitismo, que será novamente retomada oito parágrafos adiante, quando então, de forma mais direta, afirmar-se-á que "solicitar a alguém a deixar a religião em que nasceu é solicitar-lhe que haja mal e, por conseguinte, é agir mal" (OC, IV, p. 629; 2014, p. 443), notadamente quando o culto de tais religiões não se constitui desrespeito às leis vigentes. Por fim, critica-se o recurso da revelação mediada⁷³, consistente na crença do envio de um "anjo para instruir aqueles que, numa ignorância invencível, tiveram vivido moralmente bem" (OC, IV, p. 624; 2014, p. 437). Novamente neste último ponto, o vigário adverte o quanto os homens rebaixam Deus de sua verdadeira condição, fazendo-o dependente de um mediador para comunicar-se com os homens. No breve parágrafo que precede esta última crítica, a colocação feita no sentido positivo de os filhos seguirem a religião de seus pais está a indicar a religião como elemento da tradição e também como fator de coesão social. Tal colocação é feita de maneira breve por dizer respeito muito mais à religião em seu sentido civil, tal qual tratado no derradeiro capítulo do *Contrato Social*, algo bastante diverso da "religião do homem", objeto da "Profissão de Fé".

Encerrada a crítica às religiões tradicionais ou históricas, pautadas no orgulho e na intolerância, na derradeira parte da "Profissão de Fé" far-se-á, de maneira mais direta e breve, a defesa da religião natural. A brevidade de tal defesa guarda sintonia com a simplicidade da religião natural, pautada em poucos preceitos, e, ao mesmo tempo, mostra a coerência entre o aspecto material dessa religião e os discursos (breves, concisos e diretos) daqueles que verdadeiramente a professam. Assim não fosse, certamente estaria o vigário fadado a uma contradição entre sua fé professada e o discurso por meio do qual tal fé é exposta.

A recolocação da religião natural na pauta de exposição do vigário faz-se mediante um voltar atrás e limitar a fé pessoal às noções primitivas (OC, IV, p. 624; 2014, p. 438), pelas quais se refutam ideais como a determinação de ser douto para não ser mandado ao inferno. Não sendo *conditio sine qua non* para aprovação divina tornar-se douto, decorre daí o fechamento dos livros físicos, posto que somente o 'livro

⁷³ A revelação volta a ser criticada dois parágrafos adiante, no qual se frisa o fato de que "se vejo a seu favor provas que não posso combater, vejo também contra ela objeções que não consigo resolver" (OC, IV, p. 625; 2014, p. 438). Trata-se, do ponto de vista epistemológico, de uma verdadeira invocação a postulados próprios do ceticismo, sobre o qual discutiremos brevemente mais à frente, tendo-se por base as reflexões extraídas do texto "Os dois ceticismos do Vigário saboiano", de autoria do professor Ezequiel de Olaso.

da natureza' deverá ser mantido aberto, vez que "é nesse grande e sublime livro que aprendo a servir e adorar seu divino autor" (loc. cit.), tratando-se, ademais, de livro ao qual todos podem ter acesso, até porque escrito em uma língua inteligível a todos os espíritos, independentemente da questão da sociabilidade - "mesmo que eu tivesse nascido numa ilha deserta, que não tivesse visto outro homem além de mim mesmo". As faculdades imediatas, dadas por Deus, permitem tal aprendizado.

A ofensiva às religiões tradicionais, bem como a consequente defesa da religião natural, não redundam, entretanto, no não reconhecimento da "majestade das Escrituras" e da "santidade do Evangelho", considerados superiores aos livros dos filósofos (OC, IV, p. 625; 2014, p. 439). Acerca do Evangelho, a história nele contada leva ao questionamento se seu protagonista seria apenas um homem, posto que sua "mansidão", a "pureza em seus costumes", a "graça em suas lições", a "elevação em suas máximas", a "sabedoria de seus discursos" e o "seu domínio sobre as paixões" (loc. cit.) ficam ali evidenciados. Tais características, ademais, correspondem ao "justo imaginário", digno de todos os prêmios da virtude e retratado por Platão - o que já fora, segundo o vigário, percebido pelos Padres da Igreja - e colocam Jesus, em vida e em morte, acima do próprio Sócrates:

A morte de Sócrates, filosofando tranquilamente com seus amigos, é a mais doce que se possa desejar; a de Jesus, expirando entre tormentos, injuriado, ridicularizado, amaldiçoado por todo um povo, é a mais horrível que se possa temer. Sócrates, ao pegar a taça abandonada, abençoa quem lhe apresenta e chora; Jesus, no meio de um suplício horrendo, reza por seus carrascos furiosos. Sim, se a vida e a morte de Sócrates são de um sábio, a vida e a morte de Jesus são de um Deus (OC, IV, p. 626; 2014, p. 440).

Essa sobreposição não se constitui mera valorização histórica, mas, antes, a indicação que além do conhecimento e da sabedoria humana há outras instâncias, com as quais são vinculadas a consciência moral anteriormente referida. Em outras palavras, é a razão que se encontra novamente em xeque, mesmo porque as constatações a partir do comparativo realizado conduzem à conclusão de que "o Evangelho está cheio de coisas inacreditáveis, de coisas que repugnam à razão e que nenhum homem sensato pode conceber ou admitir" (OC, IV, p. 627; 2014, p. 440).

Da conclusão precedente infere-se a existência de contradições, e para estas, contrariamente à postura habitual dos filósofos, a solução é "continuar sendo modesto e circunspecto, (...) respeitar em silêncio o que não poderíamos nem rejeitar, nem compreender, e humilhar-nos diante do grande Ser que é o único a saber a verdade" (loc. cit.). Eis o ceticismo involuntário, que não é penoso e não gera dúvidas acerca dos deveres, das regras do como agir - a razão prática de Rousseau.

Cabe aqui um parêntese acerca do ceticismo que permeia as concepções do vigário, até porque parte desse ceticismo é característico do pensamento rousseauiano. Para tal finalidade, nos valeremos em larga escala das colocações encontradas no texto "Os dois ceticismos do Vigário Saboiano", de autoria do professor argentino Ezequiel de Olaso (1932-1996).

O ceticismo enquanto corrente filosófica opõe-se ao dogmatismo. Enquanto este concebe, dentro da relação de conhecimento, a possibilidade de contato entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível, aquele contesta tal possibilidade. Pirro de Élis (360-270 a.C.) é apontado como seu fundador, tendo ele defendido que a apreensão do objeto encontra-se vedada à consciência do sujeito, culminando-se tal vedação na negação das leis lógicas do pensamento (Hessen, 2000, p. 32). Um pouco menos radical, Arcesilau (315-240 a.C.) e Carnéades (214-129 a.C.) defendiam a inexistência de certeza em sentido estrito, mas não a do juízo de verossimilhança. Tempos depois, Sexto Empírico (160-200 d.C. - datas não precisas, mas aproximadas) aprofunda o ceticismo, aproximando-o mais da posição pirrônica (Hessen, 2000, p. 33). Deixado praticamente à margem no período medieval, o ceticismo tem sua retomada na Idade Moderna com Michel de Montaigne (1533-1592) e com David Hume (1711-1776). O francês Descartes, de sua vez, ao introduzir a dúvida em seus escritos acerca da validade/possibilidade do conhecimento, o faz de maneira unicamente metódica, isto é, coloca-a como instrumento para a busca e o encontro da certeza, razão pela qual não pode ser classificado como um filósofo cético em sentido estrito. Em suma, não se faz demais frisar a existência de vários ceticismos, destes se excluindo a visão caricata ou pejorativa que se faz do cético, qual seja, a de que seria ele aquele que de tudo duvida, inclusive da vida prática (Olaso, 2011, p. 6-7).

No século XVIII, o ceticismo tem sua história centrada na figura do escocês David Hume (1711-1776), que parece adotar ou expor, em sua obra *Tratado da natureza humana* (1739-1740), uma crise cética à maneira de Pirro, arrefecendo tal postura em sua *Investigação sobre o entendimento humano* (1748), quando então adota um ceticismo atenuado, denominado ceticismo acadêmico (Olaso, 2011, p. 5). Outros pensadores expõem suas doses de ceticismo, de modo disperso e secundário. A "Profissão de fé" parece, à sua maneira cifrada, inserir-se nas discussões céticas do século XVIII, no qual Berkeley (1685-1753) dedica seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* à refutação do ceticismo, do ateísmo e da irreligião, enquanto Hume (1992, p. 187), por meio de seu personagem Philo (em *Diálogos sobre a religião natural* – obra publicada após a morte do autor), trata o ceticismo como passo inicial para que um homem de letras chegue à condição de cristão de sólidas crenças.

Ainda tendo-se por base as diversas vertentes do ceticismo, Olaso (2011, p. 8-9) tratará de diferenciar o cético clássico do cético acadêmico. O primeiro, parte em busca da verdade, mas encontra tão apenas uma diversidade de apresentações e opiniões, as quais têm entre si uma equivalência ("isosthéneia"). Como a busca da verdade tem finalidade prática, a saber, alcançar a serenidade, acaba por alcançar maior perturbação por conta da diversidade de opiniões. A serenidade será alcançada, deste modo, tão apenas com a abstenção do ato de julgar ("epoché"), passando-se a aceitar os instintos, os hábitos, os sentimentos de piedade, os costumes patrióticos. A descoberta desta modalidade de ceticismo (o clássico) consiste na renúncia à Filosofia e no refúgio à natureza. Em suma, é na recuperação da *physis* que se atinge o máximo de felicidade possível aos mortais. Já o ceticismo acadêmico, que gozou de maior prestígio na época moderna, não tem por teleologia primeira a orientação da vida prática, mas, antes, a verificação das incertezas dos primeiros princípios do ser e do conhecer, ou, em outras palavras, os limites do espírito humano. Culmina, assim, em substituir uma concepção ontológica de verdade por uma lógica da argumentação com base no verossímil, no provável, criando-se, deste modo, uma filosofia não dogmática.

O que angustia o vigário, afirmará Olaso (2011, p. 10), são os questionamentos acerca da existência de Deus e de regras morais universalmente válidas e, na tentativa de livrar-se de tal questionamento angustiante, ouvirá os filósofos que, curiosamente, nada ignoravam, mas também nada comprovavam e, ao mesmo

tempo, revelavam-se hábeis em zombar uns dos outros. De tal postura, o que se extrai é a insuficiência do espírito humano - bem retratada na insuficiência dos sistemas filosóficos. Instaura-se, aqui, o ceticismo pirrônico - aquele de maior intensidade - em razão do que se refugia o vigário no foro íntimo da consciência. Nesta, e por meio dela, "a enfermidade pirrônica será tratada com uma terapia tipicamente acadêmica" (op. cit., p. 12), ou seja, é a questão epistemológica que será posta no centro da dúvida, como apontamento das limitações humanas ao ato de conhecer e com a consequente eleição daquilo que se mostre mais verossímil, em detrimento do que for apontado como menos razoável. Daí a precisa colocação do primeiro artigo de fé, segundo o qual "creio, portanto, que uma vontade move o Universo e anima a natureza". Notemos - o vigário crê e não infere racionalmente seu primeiro artigo de fé. Os dois outros artigos de fé são, em certa medida, obscuros, como o é o primeiro, do qual eles decorrem. Tal obscuridade, entretanto, não invalida os dogmas ou artigos de fé, posto que eles se revelam mais verossímeis ou plausíveis que os preceitos dos materialistas, mesmo porque oferecem um sentido, instaurando uma causa primeira e repousando o sistema em uma referência. Ao mesmo tempo, o primeiro dogma impede o problemático raciocínio do "regresso ao infinito".

No mesmo diapasão, o vigário sente intimamente a existência de Deus e a imortalidade de sua própria alma. Esse sentimento lhe basta, posto que "o assentimento interior está ausente do trabalho racional", que é falho e limitado. Não se vislumbra em tal postura um afastamento completo da Filosofia, mas antes, na verificação de seus consideráveis e estreitos limites. Logo, pirronismo (enquanto afastamento completo da Filosofia) e dogmatismo são afastados.

Em síntese, o que se verifica por meio da percuciente análise feita por Ezequiel de Olaso é que Rousseau transita pelas duas formas de ceticismo⁷⁴, delas se

⁷⁴ O questionamento que parece surgir a todo momento, notadamente após a leitura do texto de Ezequiel de Olaso, diz respeito à conciliação entre os preceitos do ceticismo e o dogma da existência de Deus, o primeiro artigo de fé do vigário que dá, ainda, base aos demais artigos de fé. Neste ponto, elucidativo o quanto afirmado por Plínio Smith na introdução de sua obra *Dez Provas da Existência de Deus* (2006, p. 11-2): "Parece curioso que pensadores céticos, ou influenciados pelo ceticismo, portanto nada afeitos à própria ideia da existência de Deus, sejam fontes para provas dogmáticas e contundentes da existência de Deus, mas é fácil entender a razão disto. Tal como ocorre com Cícero, Sexto expõe essas provas com intuito de rebatê-las, não no sentido de defender o ateísmo ou a inexistência de Deus, mas de compreender e examinar, com um espírito investigador, os dois lados da questão. Assim, esses pensadores céticos, mesmo sem aceitar as provas que expõem, buscam apresentá-las da maneira mais justa e imparcial possível, reproduzindo-as em detalhe e com todo o rigor filosófico". O vigário saboiano

valendo para a composição do vigário saboiano como personagem conceitual: do ceticismo acadêmico o vigário se vale do método, ou seja, escolhe dentre as diversas ideias e concepções aquelas que se mostram mais razoáveis; por outro lado, ao apontar os limites da Filosofia como consequente necessidade de se guiar pela natureza, vale-se do mesmo preceito final ou conclusão do ceticismo pirrônico, do qual procurou a todo tempo fugir.

As palavras conclusivas do vigário parecem revelar o trânsito pelas diferentes vertentes do ceticismo - na tentativa de fugir do pirronismo - e, ao mesmo tempo, sua permanência nele: "Eis o ceticismo involuntário em que permaneci" (OC, IV, p. 627; 2014, p. 441), esclarecendo, entretanto, na continuidade de sua fala, que essa modalidade de ceticismo não lhe é penosa, posto que não se estende a pontos essenciais da prática, sendo, assim, mantidos íntegros os princípios de todos os deveres. Pode-se muito bem interpretar tais colocações como a circunscrição do ceticismo às questões epistemológica e metafísica, sem extensão, entretanto, ao plano da Moral. Os dogmas relevantes, aliás, são justamente aqueles que têm influência sobre as ações, destacando-se, entre essas ações, a tolerância, razão pela qual, afirmará o personagem saboiano: "encaro todas as religiões particulares como instituições salutareis que prescrevem em cada lugar uma maneira uniforme de honrar a Deus por um culto público, (...) creio que todas são boas quando nelas se serve a Deus convenientemente" (loc. cit.). Neste ponto, o que se preconiza é uma defesa às religiões institucionalizadas, porém, na medida em que elas sirvam, de alguma forma, para a crença em Deus. O essencial, entretanto, é o "culto do coração", ou seja, a religião natural. Nos seus devidos termos, isto é, na correta utilização da religião civil e, sobretudo, no cultivo da religião natural, mesmo o proselitismo, outrora condenado, faz-se possível. É o que se infere no parágrafo seguinte quando se preceitua pregar a virtude aos homens e exortá-los a bem agir, mas não sem dar o devido exemplo; e cada um, individualmente, fortalecerá sua fé nos dogmas úteis, afastando-se por completo os dogmas cruéis da intolerância e da danação eterna.

criado por Rousseau mantém-se cético pelo método que emprega, pelo que não pode defender o ateísmo, o que seria nada mais que a tomada de uma posição dogmática. Vale-se, portanto, da consciência e sentimento interior, que não pertencem à instância da razão e, nesta medida, não se colocam sob o questionamento epistemológico cético.

Não nos deixemos enganar, entretanto, quanto ao encaminhar da exposição, que pode dar uma aparência de reaproximação da religião - e aqui nos referimos às religiões históricas instituídas. Isso porque, nova crítica é feita, deixando clara a posição outrora tomada: é necessário diferenciar o "espírito da Igreja" do "espírito do Evangelho" (OC, IV, p. 629; 2014, p. 443)⁷⁵, posto que neste o dogma é simples, a moral sublime, as práticas religiosas em pequeno número e em grande número as obras de caridade. Falando do "espírito do Evangelho" e tecendo críticas à forma como tem se dado o proselitismo próprio das religiões tradicionais, é declarado - havendo dúvida razoável se pelo próprio vigário ou pelo preceptor de Emílio - no parágrafo seguinte, ter sido recitado, de viva voz, sua profissão de fé (loc. cit.), sendo retomado, no parágrafo subsequente, o "*leitmotiv* expositivo da obra" (isto é, seu aspecto formal), a saber, a questão pedagógica necessariamente atrelada ao estágio no qual se encontra o aluno. Daí a expressa indicação de que se está (Emílio) na idade crítica, na qual o espírito abra-se à certeza, o coração recebe sua forma e o caráter fixa-se por toda a vida, donde os conselhos, em verdadeira forma de decálogo da religião natural rousseauniana, para (i) que se coloque a consciência em condições de querer ser esclarecida; (ii) que seja sincero consigo mesmo; (iii) que se atenha ao que de fato o tenha persuadido; (iv) que não se discuta, eis tratar-se de um ato infrutífero; (v) que se mantenha o gosto pela contemplação, o que impedirá o retorno ao pirronismo inicial; (vi) que coremos por cometer um erro; (vii) que conservemos a alma em condições de sempre desejar que haja um Deus - e nunca duvidaremos disso; (viii) que tenhamos um coração justo, pois este é o verdadeiro templo da Divindade; (ix) que saibamos o sumário da lei - amar a Deus sobre todas as coisas e amar o próximo como a si mesmo e, por fim, (x) que evitemos aqueles que, sob pretexto de explicar a natureza, semeiam doutrinas desoladoras no coração dos homens (OC, IV, p. 630-632; 2014, p. 445-446).

⁷⁵ Crítica bastante semelhante é encontrada no ensaio "A religião dentro dos limites da simples razão", de autoria de Kant (1974, p. 388-389). Neste texto, datado de 1793, será afirmado, em sua parte final, que "podemos, todavia, dividir todas as religiões em duas: aquela que procura os favores (de simples culto), e a religião moral, isto é, a da vida reta (boa). Pela primeira, o homem ufana-se. (...) Segundo a religião moral, entretanto, (...) é um princípio que cada um deve fazer tudo o que suas forças permitirem para tornar-se um homem melhor". Não há dúvida, entretanto, que a crítica kantiana é bem menos incisiva que a crítica rousseauniana, especialmente pelo fato de esta diferenciar o verdadeiro espírito do cristianismo das religiões históricas que se formaram sob os auspícios do cristianismo primitivo, com destaque ao catolicismo. A crítica kantiana, ao menos no texto referido, soa genérica, mesmo porque coloca o cristianismo, dentre as religiões públicas, como a única religião moral. O faz, entretanto, sem a distinção nominal das religiões cristãs instituídas, tal qual fizera Rousseau, num ato que certamente foi o despertador da ira daqueles que contra ele se voltaram.

Após a declinação de tantos conselhos/mandamentos, novamente é feito um alerta acerca do ceticismo aparente - próprio daqueles que semeiam desoladoras doutrinas no coração dos homens. Tal ceticismo "é cem vezes mais peremptório [ou afirmativo] e mais dogmático do que o tom resolutivo de seus adversários" (OC, IV, p. 632; 2014, p. 446). Em suma, a postura cautelosa do verdadeiro ceticismo, e não do aparente, constitui-se um instrumento em prol da fé. E neste ponto, percebemos com maior clareza a homologia que pode ser traçada entre "A Profissão de Fé" e os "Diálogos da Religião Natural", de David Hume. Nestes, a última fala coube ao personagem Filo, cuja postura agnóstica é comumente apontada como representativa do pensamento de Hume. São suas palavras - do personagem Filo: "Ser cético filosófico é, em um homem de letras, o primeiro e o mais importante passo para tornar-se um *cristão* autêntico e confiante" (Hume, 1992, p. 187). Em contrapartida, a consequência prática do ceticismo aparente é a retirada "dos aflitos o último consolo para suas misérias, dos poderosos e dos ricos o único freio para suas paixões; arrancam do fundo dos corações o remorso pelo crime, a esperança da virtude e ainda se vangloriam de ser os benfeitores do gênero humano" (OC, IV, p. 632; 2014, p. 446). Em síntese, a postura cética equivocada não apenas não se sustenta pela perspectiva teórica como também, e sobretudo, tem reflexos negativos no plano da Moral, colocando-se, por consequência, como uma terceira via equivocada, ao lado do fanatismo religioso e da irreligião ou ateísmo, chamados de "dois partidos" que se "atacam mutuamente através de tantos sofismas" (vide, a respeito, a nota que se encontra em OC, IV, p. 632; 2014, p. 446).

E no estágio que se encontra Emílio, no qual o saber faz-se indispensável, é o abuso do saber - e não ele em si mesmo - que produz a incredulidade (OC, IV, p. 633; 2014, p. 448). Eis o mal que acomete a filosofia que, eivada de orgulho, conduz ao fanatismo. Longe de tal orgulho, possível será dizer o que é verdade, fazer o bem e cumprir os deveres na terra - três conselhos que são adicionados aos dez anteriormente citados -, a tal ponto de esquecer-se de si próprio. São essas as palavras conclusivas da "Profissão de Fé".

Encerrada a exposição de caráter estrutural da "Profissão de Fé", necessário se faz, no presente momento, retomar algumas das concepções teológicas rousseauianas nela encontradas, haja vista que é da depuração de tais concepções que teremos a construção de sua teoria política⁷⁶, a qual tem a laicidade como um de seus pilares.

De início, não se pode perder de vista o quanto o conceito de Teologia suplanta, em largueza e profundidade, o conceito de religião. Se este se volta, em regra e de maneira mais estrita, às questões atinentes aos ritos que se prendem à fé institucionalizada e normatizada, aquele diz respeito ao estudo ou tentativa de compreensão das coisas divinas - Deus, deuses, divindades em geral e seus corolários, neles incluídas as ações humanas em face do divino. A amplitude deste conceito, ademais, somente se faz compreendida quando se consegue vislumbrar que não nos atemos unicamente ao Deus cristão, mas, antes, a qualquer ideia de Deus ou divindade concebida ao longo da história: os astros para povos da Antiguidade, os fenômenos da natureza para alguns outros povos e culturas, a plêiade de deuses das diversas mitologias, os deuses dos diversos sistemas filosóficos (a ideia de 'Bem' para Platão, o 'Primeiro Motor' para Aristóteles, a natureza para Espinosa etc) - e também, por óbvio, os respectivos deuses das religiões monoteístas, incluindo-se aí o Deus cristão; em suma, tudo aquilo que se sobrepõe, sobrepaira e suplanta o puramente humano.

A relação entre Teologia e Filosofia, ademais, tem sido também encarada de modo bastante diversificado na História da Filosofia, variando da plena identificação entre os conceitos à total dissociação entre eles, passando por estágios intermediários com o apontamento de pontos de intersecção entre as duas áreas ou, ainda, pela subordinação de uma das áreas a outra. Em Rousseau, não há entre os dois conceitos uma relação de identidade, mas há, certamente, uma relação de interdependência, constituindo-se a Teologia (em sua mais ampla acepção) um ponto de partida e abertura para outras concepções. Nas palavras de Rousseau nos *Devaneios de um Caminhante Solitário*, mais especificamente em sua "Terceira Caminhada", "o

⁷⁶ Neste ponto, ousamos discordar das palavras de Gouhier encontradas no prefácio de sua obra por nós diversas vezes citada: "educação e política, moral e estética não podem ser esquecidas, mas permanecem na periferia em uma obra que é, sobretudo, uma contribuição à história filosófica do sentimento religioso na França" (2005, p. 10). Nossa discordância é baseada na concepção segundo a qual, em Rousseau, todas as questões convergem para a Política, no âmbito da qual as questões se colocam e se resolvem, ainda que não todas, ou seja, a Política não pode ser vista como periferia de seu sistema, consoante afirmação em suas *Confissões*: "Vi que tudo se prendia à política" (OC, I, p. 404; 2008[1], p. 370) – grifamos.

resultado de minhas penosas buscas foi mais ou menos como registrei na *Profissão de fé do vigário saboiano*" (OC, I, p. 1018; 2017, p. 40). E no parágrafo anterior ao da citação, o genebrino nos fala de "dificuldades embaraçosas", "mistérios impenetráveis" e "objeções insolúveis", fazendo referência também aos filósofos. Em suma, o que se retrata é a busca da 'verdade', alertando que, para tal busca, "o tom dogmático" [sobre essas matérias] convém tão apenas aos charlatões (op. cit.). E é esta busca da verdade que conduz aos preceitos da "Profissão de Fé", não como o fim da busca, mas como ponto de partida e apoio⁷⁷ para as demais concepções.

Tais preceitos da "Profissão de Fé" constituem-se, deste modo, os elementos essenciais da Teologia rousseauiana, sem os quais não se compreendem outros pontos de seu pensamento. É nela que encontraremos, para corroborar o quanto afirmamos, aquilo que se denomina 'metafísica da ordem' no pensamento de Rousseau, bem como seu conceito de 'religião natural'. Este conceito, conquanto subjacente a toda Filosofia moderna (Bernardi, *in* Rousseau, 2010, p. 15), mostra-se problemático na medida em que, consoante adverte Kawauche (2013, p. 99-100),

na primeira metade do século XVIII, a ideia de religião natural era utilizada tanto por deístas quanto por cristãos, e os significados que ela assumia nos diversos escritos do período eram muito variados: a religião natural se dispersa e se despedaça em múltiplas nuances individuais. Se por um lado havia aqueles que queriam aproximá-la do cristianismo, como os jesuítas, por outro havia os que faziam dela uma arma contra as religiões históricas, como Voltaire, sem contar os que falavam em religião natural oscilando entre deísmo e teísmo, como Diderot.

⁷⁷ Conquanto já salientado em outras passagens deste escrito, mas para que não paire dúvidas a respeito, quando afirmamos que os preceitos da "Profissão de fé" são pontos de partida e de apoio para as demais concepções rousseauianas, notadamente as concepções políticas, não se está, em nenhum momento, justificando ou fundamentando a política na Teologia – algo, aliás, que destoaria por completo do pensamento de nosso autor. Antes, o que se pretende com tal afirmação é mostrar como o desenvolvimento da teoria política rousseauiana exigiu um verdadeiro 'corte epistemológico', por meio do qual houve a identificação de objetos e delimitação das áreas da Teologia e da política. Somente a partir de tal delimitação a política pôde ser concebida como assunto puramente humano, abrindo-se a possibilidade da verdadeira laicidade no âmbito da vida em sociedade politicamente organizada. No mesmo sentido, aliás, as ponderações feitas por Rolf Kuntz (2012, p. 49), sob o tópico "Categorias fundamentais: ordem e totalidade": "Se é a metafísica rousseauiana que sustenta a sua filosofia política, então vale a pena explicitar o processo de construção dessa metafísica e indicar seus pontos de apoio".

Não por razão outra, pode-se afirmar, na esteira do que afirmara Kawauche (loc. cit.), que cada autor desenvolve seu conceito de religião natural, de modo que a compreensão do conceito é diretamente proporcional à compreensão do sistema no qual ele se insere. Faz-se possível, entretanto, identificarmos três grandes grupos em torno da conceituação de religião natural (Kawauche, 2013, p. 102): (1º) religião natural como religião primitiva; (2º) religião natural como história natural das religiões e (3º) a religião purificada, ou seja, ela somente em sua essência. O primeiro grupo combate tanto o fanatismo como o ateísmo, sendo Voltaire seu principal representante. O segundo grupo trabalha com a questão da analítica da crença, tendo Hume como seu principal representante. Já o terceiro grupo concebe a religião em dogmas de número reduzido e voltados para a questão da ética. É a este terceiro grupo que ligamos os nomes de Rousseau e Kant.

Essa vinculação entre o conceito de 'religião natural' e ética auxilia-nos na compreensão da direção do pensamento de Rousseau: da teologia à política, lembrando-se importante postulado de seu pensamento segundo o qual não se trata, separadamente, moral e política (OC, IV, p. 524; 2014, p. 325). Tal compreensão exige, também, a apreensão da passagem do registro confessional do discurso da religião natural encontrado no *Emílio* para registro normativo em torno da religião no *Contrato Social*, quando então falar-se-á em 'religião civil' e não mais em religião natural. E aqui nos deparamos com outro conceito de relevância imensurável no sistema rousseauiano e de importância vital para nosso trabalho, posto que, a partir dele, conseguimos visualizar a convergência do pensamento de Rousseau para o campo da Política. Ainda sob este aspecto, é a partir do conceito de 'religião civil' que inferimos o pensamento político de Rousseau como um catecismo para o homem em sua vida em sociedade e em seu constante processo de desnaturação (ou 'depravação'). Se este processo representa uma queda, que se consuma de modo contínuo, há meios de torná-la menos fatal. É a compreensão e consciência desse processo que conduz à necessidade de se pensarem princípios que o tornem menos desastroso: a política em Rousseau, na qual está inserida o Direito, tal qual veremos no capítulo seguinte, tem essa função, razão pela qual quanto mais houver aproximação aos princípios ideais expostos no *Contrato*, tanto mais eficaz a política – eis o sentido do *Contrato* como escala de medidas. E não nos iludamos - não

se trata de frear a queda - e aqui reside o 'pessimismo sociológico' que caracteriza o pensamento rousseauiano -, mas, antes, de amenizá-la.

Diante de tal pessimismo, a concepção de Providência com seus atributos pode ver-se abalada, e, para que tal não ocorra, a cisão entre o divino e o humano faz-se necessária, ainda que não se trate de uma cisão plena, como já afirmamos anteriormente. As palavras introdutórias do *Emílio*, que apontamos ser uma espécie de 'fio de Ariadne' para compreensão do pensamento rousseauiano, não deixa dúvidas a esse respeito. Repetimo-las, em tradução de Laurent de Saez: "Tudo é bom ao sair das mãos do Autor das coisas; tudo degenera entre as mãos do homem" (OC, IV, p. 245; 2017, p. 41). Com base nessa cisão e a muito tênue ligação mantida entre os planos divino e humano é que trataremos, no capítulo central a esta tese, do conceito de 'antropodiceia' - 'a justiça dos homens', não sem antes lidarmos com a problemática propriamente política (organização da vida em sociedade, em meio a discussões em torno da natureza do homem e da sua questionável sociabilidade), pois é a ela que nos dirige o pensamento de Rousseau.

A comprovação de tal percurso é encontrada tão logo encerra-se a "Profissão de Fé", quando, então, Rousseau falará expressamente do homem, diferenciando o "homem físico" do "homem moral". Este, retirado do império dos sentidos, encontrará um real interesse em ser bom (OC, IV, p. 636; 2014, p. 450), ou, em outros termos, vislumbrará a função da moralidade, a qual determinará "fazer o bem longe dos olhares dos homens e sem ser forçado pelas leis, em ser justo sozinho perante Deus" (loc. cit.). Vislumbra-se nessa passagem um imperativo de conduta cuja eficácia tornaria sem função o 'anel de Giges' platônico⁷⁸, tratando-se, certamente, de um imperativo que opera uma conexão entre a Teologia e a Política/Moral.

⁷⁸ Segundo a narrativa alegórica do personagem Glauco, no Livro II d'A *República* (359b-360d) de Platão, Giges era um pastor que, após um terremoto, encontrou um anel, retirando-o do dedo de um cadáver. Esse anel, quando virada sua pedra para a palma da mão, produzia em seu usuário a invisibilidade. De posse do conhecimento do poder conferido pelo anel, Giges vai até a Corte, onde seduz a rainha, assassina o rei e toma o poder. Segundo o personagem Glauco, se houvesse dois anéis e um fosse dado a um homem justo e outro a um injusto, ambos aproveitar-se-iam da situação, deixando, deste modo, de diferenciarem-se quanto à postura moral. Com isso, procura mostrar que "ninguém é justo por livre iniciativa, mas por coação", não havendo, deste modo, quem considere a justiça como um bem em si mesma. Importante ressaltar não se tratar da tese defendida por Platão por meio de Sócrates, seu personagem principal neste e em outros tantos diálogos, mas, antes, da exposição de uma tese de outro personagem, com fins a refutá-la pelo método dialético socrático. Rousseau também se utilizou, expressamente, da alegoria do anel de Giges para suas reflexões morais. Eis suas palavras na "Sexta caminhada" de *Os devaneios do*

Na continuidade do Livro IV, estando Emílio na 'idade da razão', permanece ele discípulo de seu preceptor, mas não mais aluno - e como tal deve ser tratado. Trata-se, certamente, de uma importante mudança de *status*, cuja principal consequência é tornar o discípulo responsável por suas próprias ações (OC, IV, p. 641; 2014, p. 455) - um corolário da sua liberdade, em perfeita consonância com o terceiro artigo de fé. Todo o mais que se segue no Livro IV constitui-se a atividade pedagógica do preceptor segundo essa nova perspectiva e, sobretudo, em reforço a postulados que não podem ser em nenhum momento postos de lado, sob pena de improficuidade dos ensinamentos, com a conseqüente inutilidade da atividade até então desenvolvida. É em consonância com esse delineamento que são trazidas à tona a insuficiência da razão e do discurso, bem como lições práticas a respeito da instituição do casamento.

No tocante à insuficiência da razão⁷⁹, certamente destronada do pedestal na qual fora colocada, trata-se de preceito rousseauiano que o coloca em verdadeira rota de colisão com seus contemporâneos, ou seja, que o faz, neste aspecto, um verdadeiro anti-iluminista em pleno século das Luzes. São suas palavras (OC, IV, p. 645; 2014, p. 460-461):

Um dos erros de nossa época é empregar a razão sozinha demais, como se os homens fossem apenas espírito. Desdenhando a língua dos sinais que falam à imaginação, perdemos o que há de mais enérgico nas linguagens. A impressão das palavras é sempre fraca, e falamos ao

caminhante solitário: “Se eu tivesse sido o possuidor do anel de Gíges, ele me teria tirado da dependência dos homens e os teria posto sob a minha. Frequentemente me perguntei, em meus castelos no ar, que uso eu teria feito desse anel, pois é realmente aí que a tentação de abusar deve estar próxima do poder” (OC, I, p. 1057-1058; 2017, p. 80).

⁷⁹ No tocante à ‘razão’, haja vista a denominação do “século das Luzes” como o “século da razão”, estamos plenamente de acordo com as colocações feitas por Destain (2008, p. 15-18) no sentido de que tal termo, no século XVIII, deve ser utilizado com tanta precaução quanto o uso do termo “Luzes”, sendo necessário saber de que razão se fala: (i) da faculdade de compreender e encontrar a verdade, bem como de desvendar as leis que governam o universo; (ii) da faculdade de produzir uma inteligibilidade do mundo, ou seja, de produzir um sistema que permite ao homem situar-se no mundo, realocando o problema da verdade ao segundo plano, (iii) de um componente da moral, (iv) de algo que se opõe ao entendimento (concebido como faculdade de conhecimento), tratando-se, antes da faculdade produtora da metafísica; (v) de algo que é necessário opor à sensibilidade, (vi) de algo que nos remete ao racionalismo e, enquanto tal, oponível ao empirismo. Junto ao problema da acepção do termo, não há como deixar de apontar que “o grande século da razão – razão entendida em seu sentido filosófico mais estrito – foi, em realidade, o século precedente, que viu desabrochar os grandes sistemas racionalistas de pensamento dos tempos modernos”: Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz, Wolff – um racionalismo filosófico fortemente ligado à metafísica e à teologia racional. A ‘razão’ do século das Luzes não tem, assim, a pretensão primeira quanto à verdade, mas, antes, à inteligibilidade relativa ao mundo e à sociedade, visando antes à felicidade que ao verdadeiro.

coração pelos olhos bem mais que pelos ouvidos. Querendo dar tudo ao raciocínio, reduzimos a palavra nossos preconceitos; nada pusemos nas ações. A razão sozinha não é ativa, às vezes ela refreia, raras vezes ela excita e nunca faz algo de grande.

De se atentar ao fato de que a razão não é de todo descartada, mas, antes, a crítica rousseauiana é voltada às concepções que veem na razão o que há de superior no homem e na exclusividade atribuída a ela para a condução das condutas. No tocante à “Profissão de fé”, não se pode perder de vista “que se trata sempre de uma profissão de fé, na exata medida e força do termo. Mas a fé não é oposta à razão; a palavra significa objetivamente que a realidade religiosa não é acessível nem aos sentidos nem às provas; subjetivamente deve haver uma adesão à pessoa engajada na verdade que ela professa” (Burgelin, 1973, p. 407). De forma ainda mais enfática, o próprio Burgelin, na introdução ao *Emílio* para a Bibliothèque de la Pléiade, escreveu:

Adicione-se que se trata de uma religião, não de uma simples filosofia. Dizer “profissão de fé” assinala, desde o início, a profundidade de uma plena adesão do ser, donde a insuficiência de uma simples aquiescência intelectual. Se a razão alcança princípios, o assentimento vem do coração; se por ela [a razão] Deus resta um mistério, pela fé ele nos fala.

Deste modo, as discussões sobre questões de cunho teológico são de extrema relevância, porque não apenas apontarão para os limites do entendimento do ponto de vista material (questões sobre as quais não se é possível ter o pleno ou razoável conhecimento), mas farão dessa verificação uma metodologia que atingirá todo o processo de conhecimento (limitação formal). Exemplificativo, a respeito, o quanto disposto na *Carta a Christophe de Beaumont* acerca da concepção da criação: "ora, a ideia de criação, ou seja, a ideia pela qual se concebe que por um simples ato de vontade o nada se torna alguma coisa é, de todas as ideias que não são claramente contraditórias, a menos compreensível à mente humana" (OC, IV, p. 955; 2005, p. 67). Frise-se: são diversas as ideias incompreensíveis à mente humana, mas dentre elas, é justamente a ideia de criação a menos compreensível - e, portanto, bastante emblemática não apenas

para elucidação de uma questão teológica, mas também para indicação de nossos limites cognitivos.

Já no que concerne à crítica ao discurso, já esboçada quando da crítica à razão anteriormente transcrita, novamente o exemplo da antiguidade é lembrado (OC, IV, p. 647; 2014, p. 462):

O que os antigos fizeram com a eloquência é prodigioso; mas essa eloquência não consistia apenas em belos discursos bem ordenados, e nunca ela teve mais efeito do que quando o orador menos falava. O que se dizia com maior energia não se exprimia por palavras, mas por sinais; não se dizia, mostrava-se. O objeto que se expõe aos olhos abala a imaginação, excita a curiosidade, mantém o espírito na expectativa do que se vai dizer, e muitas vezes só o objeto já diz tudo.

Daí o preceito encontrado em três parágrafos adiante: "Nunca argumenteis secamente com a juventude. Revesti a razão com um corpo, se quereis torná-la sensível a ela. (...) Repito, os argumentos frios podem determinar nossas opiniões, mas não os nossos atos" (OC, IV, p. 648; 2014, p. 463).

De maneira semelhante, na *Carta a Christophe de Beaumont*, justamente na sequência do trecho de tal obra supratranscrito, o problema da limitação (e, portanto, insuficiência) da linguagem discursiva é novamente trazido à baila, elucidando o quanto tal limitação mostra-se mais uma faceta dos limites da nossa capacidade de conhecer. Discorrendo sobre a criação, cuja ideia já fora apontada como incompreensível, o que passará a ser objeto de problematização é a palavra enquanto signo portador de significados variáveis nas diferentes culturas e idiomas. Afirma-se (OC, IV, p. 957; 2005, p. 68-9):

seria preciso entender perfeitamente o hebraico, e até mesmo ser contemporâneo de Moisés, para saber com certeza qual sentido ele deu à palavra que é traduzida como *criou*. Esse termo é demasiado filosófico para ter tido em sua origem a acepção conhecida e popular que lhe damos hoje, sob a autoridade de nossos doutores. (...) Nada mais comum que palavras cujo sentido muda com o tempo, fazendo atribuir aos autores antigos, que delas se serviram, ideias que absolutamente não tiveram. É muito duvidoso que a palavra grega

tenha tido o sentido que pretendemos lhe dar, e é bastante certo que a palavra latina não tem o mesmo sentido.

Por fim, na sequência de matérias abordadas na continuidade do *Emílio*, o casamento - e aqui ingressamos de vez em aspectos da vida prática - é apontado "não só como a mais doce das sociedades, mas como o mais inviolável e o mais santo de todos os contratos" (OC, IV, p. 650; 2014, p. 466). E não olvidemos, tal enunciado somente faz sentido dentro do sistema rousseauiano se tivermos em mente que Emílio é o discípulo que está sendo preparado para sua inserção no mundo social, sendo o casamento um dos institutos de tal mundo. O hipotético 'estado de natureza', para o qual o homem não pode retornar, quer por ser hipotético, quer em virtude da marcha inexorável da humanidade, até mantém alguns ideais a serem refletidos e, quiçá, buscados; são, contudo, lampejos, e não realidades a serem concretizadas. O próprio preceptor, ciente disso, afirmará que "Emílio não foi feito para permanecer sempre solitário; membro da sociedade, deve cumprir seus deveres. Feito para viver com os homens, deve conhecê-los" (OC, IV, p. 2014, p. 470). E na sequência afirma-se: **"Já é tempo de mostrar-lhe o exterior desse grande teatro cujos jogos secretos já conhece todos"**.

A vida em sociedade, retratada metaforicamente como um grande teatro, nada mais é que a retomada da problemática da representação, afinal de contas, conviver (ou seja, viver em sociedade) é desenvolver a arte de representar, é saber que o parecer terá, em muitas situações, maior valia que o ser. Nas palavras dirigidas ao arcebispo de Paris (OC, IV, p. 966; 2005, p. 78), "encontrei-a [a razão da diferença entre o agir e o falar, entre o ser e o parecer] em **nostra ordem social, que, sendo em todos os aspectos contrários à natureza, mas incapaz de destruí-la, tiraniza-a incessantemente**". As instituições sociais, desta maneira, têm também essa função representativa que, conquanto relevante, serve de igual modo para a ocultação do ser, razão pela qual devem ser elas pensadas e objetos de reflexão - o casamento, os costumes, os idiomas, a propriedade, a religião institucionalizada etc. Quando de tal reflexão, não se há de perder de vista que as aparentes contradições do pensamento rousseauiano são rechaçados quando se tem em mente, a todo momento, as dicotomias sobre as quais Rousseau erige seu pensamento, com destaque aos binômios 'natureza e sociedade' ou 'natureza e cultura' e 'ser e parecer'. Somente a partir de tal questão

preliminar ou metodológica conseguiremos dar conta das máximas lidas no pensamento de nosso autor. À guisa de exemplo, vejamos o tratamento aparentemente contraditório de Rousseau acerca da propriedade.

No *Emílio*, mais especificamente no ponto onde paramos nossas reflexões - o final do Livro IV -, a propriedade é novamente lembrada, com a seguinte asserção: "**o demônio da propriedade infecta tudo o que toca**" (OC, IV, p. 690; 2014, p. 512). Tal concepção negativa de propriedade alinha-se perfeitamente à crítica a ela tecida quando da redação do *Discurso sobre a Desigualdade*. Curiosa e inversamente, porém, Rousseau afirmará em seu *Terceiro Discurso* ou *Discurso sobre a Economia Política* (*Encyclopédie*, vol. V, p. 337a-349a; OC, III, p. 262-263; Diderot, D'Alembert [org.], 2015, p. 126):

É certo que o direito à propriedade é o mais sagrado de todos os direitos da cidadania, e sob certos aspectos ainda mais importante do que a própria liberdade, ou porque afeta mais de perto a preservação da vida ou porque, como a propriedade é mais facilmente usurpada e mais difícil de defender do que a vida, a Lei deveria dar maior atenção ao que pode ser mais facilmente tomado. Ou ainda, finalmente, porque a propriedade é o fundamento da sociedade civil, e a verdadeira garantia dos esforços do cidadão. Se a propriedade não respondesse por ações pessoais, nada seria mais fácil do que escapar dos deveres e evadir-se da Lei.

De uma leitura sem a observância dos preceitos preliminares e metodológicos, inferiremos uma contradição do posicionamento do autor acerca do mesmo tema - ora tecendo ao instituto sob análise (a propriedade) uma crítica atroz ("ela infecta tudo o que toca"), ora elogiando-o, valorando-o positivamente ("o mais sagrado de todos os direitos da cidadania"). A aparente contradição resolve-se, entretanto, quando se tem em mente os dois momentos nos quais a propriedade é tratada, ou, mais especificamente, os diferentes registros das obras nas quais encontramos os enunciados antinômicos supracitados. Conforme será exposto adiante, o denominado registro hipotético do *Segundo Discurso* e o registro híbrido, porém quase-utópico, do *Emílio* permitem a crítica da propriedade - o elemento fundador da sociedade civil e, concomitantemente, o instrumento para o aprofundamento e solidificação das contradições (e por que não das injustiças?) próprias da vida em

sociedade. Diversamente, o registro realista do *Discurso sobre a Economia Política* não permite a desconsideração da propriedade, como direito e pressuposto para outros direitos - direitos que se fazem necessários na vida em sociedade, na qual a moralidade, e, portanto, todo o aparato da Justiça, fazem-se uma necessidade. Em outros termos, no mundo hipotético e na tábua de medidas/mensuração para avaliação do real e concreto, a propriedade tem um valor negativo, em contrapartida, no mundo real e concreto, com o estabelecimento da sociedade e todos os seus corolários, ao que se adiciona a impossibilidade de regresso, a propriedade perfaz-se uma necessidade e mesmo uma garantia da própria subsistência, em razão do que precisa ser preservada, ainda que dentro de determinados critérios e parâmetros.

Com o pensamento nas instituições civis (próprias da vida em sociedade, portanto a vida já em estado de desnaturação), sobretudo a instituição do casamento, será finalizado o Livro IV do *Emílio* e iniciado o Livro V, sendo que deste - o Livro que menos nos interessa para os fins do presente trabalho - destacam-se a descrição de Sofia - a amada de Emílio, com quem se casará - e um sumário das ideias do *Contrato Social* (OC, IV, p. 836-849; 2014, p. 676-690).

Apresentado esse brevíssimo sumário do *Emílio*, com destaque ao seu Livro IV, pensamos estar justificada a centralidade dessa obra para compreensão do pensamento de Rousseau, pois, por meio dela, a tese basilar acerca da bondade original do homem encontra-se exposta e demonstrada – ainda que tal demonstração não tenha seguido os caminhos habituais da tradicional Filosofia. Da mesma forma, exposta encontra-se a proeminência a ser dada à "Profissão de fé do vigário saboiano", na qual encontramos não apenas concepções essenciais ao sistema rousseauiano, como também, e em decorrência delas, as críticas por demais diretas e contundentes às religiões históricas, o que, aliás, motivou a proscrição da obra e a expedição, pelo parlamento de Paris, de um decreto de prisão contra o autor⁸⁰. Nem mesmo as palavras de Rousseau dirigidas ao arcebispo de Paris, em carta específica visando esclarecer

⁸⁰ Decisão tomada pelo Parlamento de Paris em 09 de junho de 1762 (Rousseau, 2005, p. 10, *in* introdução). Como ponderado por Schneewind (2001, p. 499), “durante o século XVIII, expressar as opiniões envolvia um risco consideravelmente maior na França do que na Alemanha ou na Grã-Bretanha”. Talvez os acontecimentos na vida de Rousseau comprovem tal asserção.

pontos da “Profissão de Fé”, contiveram a censura que passou a recair sobre sua obra. Lê-se, a respeito, na *Carta a 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. Meu Mestre pouco discorreu sobre as sutilezas dos dogmas e insistiu muito sobre os deveres, prescreveu menos artigos de fé que obras, só ordenou acreditar no que era necessário para ser bom (OC, IV, p. 960; 2005, p. 72).

Já a questão atinente à inserção da "Profissão de fé" no *Emílio*, mais especificamente em seu Livro IV, foi sucintamente tratada quando se afirmou que o *leitmotiv* pedagógico é o que dá o tom à obra, razão pela qual, dada a necessidade de já se estar na "idade da razão", preceitos outros são primeiramente tratados antes da incursão na seara da Teologia. Outras questões, ademais, de viés ainda mais prático, sucedem-se no final do Livro IV e notadamente no Livro V do *Emílio*.

Vale a pena frisar, todavia, utilizando-se de uma metáfora para tanto, que a "Profissão de Fé" está para o *Emílio* como uma verdadeira e boa ária está para a ópera na qual ela se insere. A ária, segundo o *Dicionário de Música* de autoria de nosso autor (OC, V, p. 639), constitui-se todo canto mensurado que se distingue do recitativo⁸¹, tratando-se de um trecho completo de música vocal ou instrumental que formam um canto. A principal característica de ária reside no fato de ser ela parte de um todo, mas, ao mesmo tempo, poder ser executada separadamente do todo. Acrescemos a tais apontamentos o fato de que se tornou comum conhecerem-se as árias de óperas, como se obras íntegras fossem, sem se saber, muitas vezes, sequer de qual obra são elas partes integrantes. Tal se dá pelo fato de, em verdade, serem elas (as árias) um todo, uma unidade, mas um todo que faz parte de uma totalidade maior e mais abrangente. Eis a perspectiva pela qual se deve ler a "Profissão de Fé do Vigário Saboiano" - parte integrante de um aparente tratado pedagógico e, ao mesmo tempo, um escrito autônomo, que pode, nesta medida, ser lido de maneira isolada. Ao tratarmos o percurso do *Emílio* em seus cinco livros e destacarmos a interpretação um pouco mais

⁸¹ Segundo o mesmo *Dicionário de Música* (OC, V, p. 1007), constitui-se o recitativo em um modo de canto que se aproxima em muito do falar, uma declamação em música.

pormenorizada da "Profissão de Fé", cremos ter dado esse duplo tratamento a este ensaio ou opúsculo, sem o qual qualquer tentativa de interpretação do pensamento rousseauiano vê-se fadada ao insucesso, até porque, consoante bem pontua José Oscar de Almeida Marques na apresentação de sua tradução a alguns textos de Rousseau reunidos em *Jean-Jacques Rousseau – escritos sobre a Religião e a Moral* (Rousseau, 2005[1], [2] e [3]), constitui-se a “Profissão de fé” um dos dois mais importantes textos de Rousseau sobre a religião e que a articulam as suas investigações sobre a política e a formação moral – o outro texto seria justamente o capítulo sobre a religião civil no Livro IV do *Contrato social*.

Devemos dar, na sequência, seguimento à exposição de concepções políticas rousseauianas, uma vez que a elas todo o pensamento do genebrino converge, bem como para que se possa, num capítulo subsequente, verificar como se processam as articulações, nos moldes indicados por José Oscar de Almeida Marques. Justamente esse processamento é que nos permite talhar o conceito de 'antropodiceia' - a 'justiça dos homens' - conceito este que, em nossa leitura, sintetiza o pensamento de Rousseau, em sua teleologia e em sua metodologia. Não percamos de vista, ainda, que o conceito basilar de 'justiça' – conceito que integra o de 'antropodiceia' - encontra-se disperso na obra de Rousseau, sendo pertinente tanto à sua antropologia, como à sua moral e à sua política. Se na política a Justiça manifesta-se pelos parâmetros ditados pela 'metafísica da ordem', na antropologia manifesta-se por meio da 'consciência – a voz da alma que nunca nos engana' – valendo recordar o preceito segundo o qual “há, nas profundezas das almas, um princípio inato de justiça e de virtude, de acordo com o qual (...) julgamos nossas ações e as dos outros como boas ou más. É a esse princípio que dou o nome de *consciência*” (OC, IV, p. 598; 2014, p. 409). O julgamento das ações, por sua vez, somente se faz possível com o desenvolvimento da razão e das capacidades que lhe são decorrentes, bem como tem razão de ser tão apenas na medida em que elas são praticadas à luz da liberdade, ou seja, sem as amarras postas pelo determinismo, tal qual parece apontado pelo materialismo diderotiano. Tal liberdade, o bem (ou direito) que faz a humanidade do homem, é o cerne do terceiro artigo de fé, consoante anteriormente expusemos. Em suma, a antropologia rousseauiana, em sua mais profunda análise, qual seja, aquela que aponta para a autonomia do homem e instaura o “tribunal da consciência”, consoante expressão kantiana, caminha *pari passu* com a política

rousseauiana. A Filosofia da existência talhada na obra de nosso autor (antropologia e concepções teológicas) tem por paralelo a Filosofia da coexistência (Filosofia moral e política). Da junção desses paralelos extraímos a ANTROPODICEIA, pois mesmo sendo Deus providencial, deixara o destino do homem nas próprias mãos dele, uma vez que Ele criara um universo bom, extensível tal bondade ao próprio homem.

Concluir a existência de Deus, ou seja, inferir a existência de Deus a partir da observação de si próprio e do mundo exterior, por conseguinte, proporciona mais que um mero consolo. Ela nos dá, ao cabo, a garantia teórica de que vivemos num mundo com possibilidade de harmonia, ainda que se trate de uma harmonia não plena, isto é, uma harmonia pela medida humana, que nos é inescapável. Trata-se, assim, de uma mudança de plano – do plano metafísico (no qual se inclui a Teologia) para o plano da política, pois é a Política que nos proporciona essa possibilidade de harmonia, de maneira que, mesmo em se apontando um hiato entre o divino e o humano, convém sempre ressaltar que não se trata de um hiato absoluto.

3. O PENSAMENTO POLÍTICO DE ROUSSEAU - A PONTA DO *ICEBERG*

“(…) minhas vistas se estenderam muito para o estudo histórico da moral. Vi que **tudo se prendia radicalmente à política**, e que, de qualquer modo que se procedesse, nenhum povo seria nunca o que a natureza do seu governo quisera que ele fosse” - Rousseau (OC, I, p. 404; 2008, p. 370) - destacamos.

Encerramos o capítulo anterior com duas máximas, quais sejam: a existência de Deus (dentro dos postulados teístas defendidos por Rousseau) e a existência de um hiato entre o divino e o humano (tal qual se infere das palavras introdutórias do *Emílio*). Cada uma dessas máximas aponta-nos para uma consequência. Da primeira máxima decorre a constatação de possibilidade de harmonia, em consonância com os atributos da divindade – Deus constitui-se garantia de que vivemos num mundo com possibilidade real de harmonia; da segunda máxima decorre uma mudança de plano, pois Deus e homens encontram-se em planos diversos. Ambas as consequências, de sua vez, apontam-nos para um tema que as sintetiza, a saber, a política. Em outros termos, no pensamento de Rousseau, todos os temas convergem para a política. Tal qual bem adverte Baczkó (1974, p. 292-293): “Na obra de Rousseau, a filosofia tornou-se política⁸², no sentido forte dessa palavra: ela engaja na política as

⁸² A explicitar tal tese – convergência dos diversos temas da Filosofia para a ‘política’ em seu sentido amplo ou clássico – citamos a obra *Carta a D’Alembert*, escrita em 1758. Constitui-se tal obra uma daquelas produzidas a partir do caráter polemista de Rousseau, mais especificamente como resposta ao artigo sobre GENEBRA, escrito por Jean D’Alembert para o sétimo volume da *Enciclopédia*. Em referido artigo, D’Alembert propôs o estabelecimento do teatro na República de Genebra, ao que se opusera Rousseau. Tal oposição, entretanto, não tem relação com qualquer concepção negativa acerca dos espetáculos teatrais em si mesmos, até porque, convém recordar, o próprio Rousseau foi autor de peças teatrais – conquanto apenas a peça *Narciso ou o amante de si mesmo* tenha recebido representação pública (em dezembro de 1752). Antes, o argumento utilizado para refutar o artigo de D’Alembert foi de natureza político-moral, qual seja, a diversão promovida pelo tipo de espetáculo em questão tem a grande capacidade de distrair as pessoas de seus deveres pessoais e cívicos, enfraquecendo os hábitos que se perfazem elemento de coesão social. Em contrapartida, uma das marcas de Genebra era a existência de diversas ‘festas populares’ ou ‘festejos públicos’, os quais, enquanto parte da herança cívica e cultural, cumpriam de maneira satisfatória a função que lhes cabia. Neste sentido, o posicionamento de Jacira de Freitas (2003) quanto à legitimidade da festa popular como uma [tentativa de] reconstituição da unidade perdida (p. 87-114), ainda que não seja ela um “grau zero de representação”. São suas palavras: “Se o que confere ao teatro uma posição estratégica no sistema é sua propensão para potencializar a representação, a legitimidade da atribuição à festa pública genebrina de um caráter diverso deriva do fato dessa última encontrar-se no outro extremo de uma “escala”, que varia de um máximo a um mínimo de representação. (...) No entanto, dizer que a festa popular supõe o mínimo não significa que ela possa atingir o “grau zero de representação, pois isto equivaleria a admitir o retrocesso ao estado primitivo, a um estado pré-social, anterior ao desenvolvimento de todas as faculdades humanas. Assim, alguma representação é inevitável. Uma vez imersos no universo simbólico, estamos destinados a nele permanecer indefinidamente” (Freitas, 2003, p. 140). Em suma, ainda que seja reconhecida como uma “Carta sobre os espetáculos”, não

questões da vocação do homem e faz depender a legitimidade do sistema social e político do assentimento moral dos indivíduos”. É, todavia, tal qual se dá com os grandes nomes e obras do período da Ilustração, em “um mesmo movimento que se questiona a representação teológica do universo e a sociedade fortemente hierarquizada de que esta representação é uma expressão sublimada” (Fortes, 1982, p. 19). Tendo-se em mente, de um lado, tal unicidade de movimento, e, de outro, a supremacia da política como ponto de convergência das concepções rousseauianas, optamos por abordar, inicialmente, o pensamento metafísico-teológico de Rousseau para, no atual momento, enfrentarmos as questões de natureza política e, ao final, em capítulo próprio, tratarmos do conceito que, em certa medida, apresenta conexões entre esses dois aspectos e, nesta medida, sintetiza o pensamento do nosso autor.

Dentro dessa perspectiva de exibição de um percurso a ser seguido, como espécie de desvelamento de um edifício teórico, necessário também se mostra apontar os conceitos-chave em torno dos quais gravitarão as concepções nele encontradas. No pensamento rousseauiano, é o conceito de 'Justiça'⁸³ que ocupa essa posição central, sendo os demais conceitos dele derivados, correlatos ou a ele convergentes, inclusive o conceito de 'liberdade', apontado por alguns intérpretes de Rousseau como sendo seu conceito cardinal (Dent, 1996, p. 156). Tal qual colocação feita por Lourival Gomes Machado (1968, p.19), "se pudéssemos resumir toda a história do homem moderno em duas palavras simples e precisas, diríamos que sua linha se encontra no conflito entre a liberdade e a autoridade". A leitura que aqui realizamos é justamente no sentido de que tal linha mestra constitui-se exatamente o que podemos denominar 'Justiça', conceito amplo, dotado de um grau de imprecisão por sua própria natureza, até por não ser ele alheio à História, mas balizado por alguns outros conceitos

são eles seu principal objeto, mas, antes, aspectos da vida gregária ou política; em outros termos, não se trata de considerações estéticas, mas de considerações políticas.

⁸³ Nas palavras de Baczo (1974, p. 291), a quem recorremos com frequência, “Jean-Jacques concentra os problemas religiosos, metafísicos, epistemológicos etc., em torno das questões morais”. Cremos que tal colocação vem ao encontro de nossa afirmação no sentido de se constituir a ‘Justiça’ o conceito-chave do pensamento rousseauiano. Isso porque, considerável parte da Filosofia moral, sobretudo aquela própria da Antiguidade, vê a ‘Justiça’ como o conceito para o qual todos os demais conceitos morais convergem, ou, ainda, como a síntese ou reunião de todas as demais virtudes, sendo este o posicionamento de Platão, para quem a Justiça comanda as demais virtudes e permite a harmonização da própria alma do indivíduo, constituindo-se um guia de nossa vida para em direção ao racional (*A República*, 443d-444a) e Aristóteles, que a denomina “a totalidade da virtude” (*Ética a Nicômaco*, V, 3, 1929b,29). De forma ainda mais explícita, escreverá Pissara (*in Pissara e Fabbrini*, 2007, p. 72) que “embora a justiça não seja o tema de nenhuma das obras escritas por Hobbes ou Rousseau, ela ocupa no pensamento de ambos um lugar central. Para os dois, a justiça decorre das leis estabelecidas na sociedade civil”.

que funcionam como espécie de moldura. Por conseguinte, o conceito de Justiça não se apresenta como algo previamente dado, construído ou definitivamente traçado. Antes, como espécie de viga-mestra, encontra-se oculto em meio a tudo aquilo a que dá sustentáculo. Daí porque o conflito entre autoridade e liberdade, cuja solução (ou tentativa de) constitui-se a Justiça, demanda algumas pontuações.

O problema da liberdade

"A liberdade, Sancho, é um dos dons mais preciosos que aos homens deram os céus: não se lhe podem igualar os tesouros que há na terra, nem os que o mar encobre; pela liberdade, da mesma forma que pela honra, se deve arriscar a vida; e, pelo contrário, o cativo é o maior mal que pode acudir aos homens" - Miguel de Cervantes, (*Dom Quixote*, 2002, p. 605).

A autoridade constitui-se um dos termos essenciais do pensamento político, passando a sê-lo com maior ênfase, na tradição ocidental, desde que os romanos cunharam o termo *auctoritas*, vinculando-o à noção de poder (Bobbio, 2009, p. 88). Não pode, entretanto, ser confundida com o conceito de poder, tratando-se, antes, de uma espécie deste, mais especificamente o poder legítimo. Em outras palavras, a autoridade implica um juízo positivo do exercício do poder, diferenciando-se do autoritarismo ou do arbítrio, instaurado nas situações nas quais o poder é tido como legítimo por quem o exerce, ainda que por mandato outorgado por outros, não sendo reconhecido como tal, entretanto, por quem a ele se encontra sujeito ou quem outorga o exercício ativo do poder a outrem. Neste sentido as palavras do livro V do *Emílio*, justamente quando, em meio a seu 'tratado pedagógico', o preceptor expõe ao discípulo uma espécie de resenha do *Contrato Social*: "se a palavra poder, neste caso, quer dizer algo além de um poder legítimo e, por conseguinte, submetido às leis de que tira seu ser" (OC, IV, p. 838⁸⁴; 2014, p. 678)⁸⁵. A questão é, ademais, ilustrada no parágrafo anterior

⁸⁴ Pela leitura do excerto, patente que o autor não está de imediato fornecendo-nos uma resposta, conquanto seja ela evidente a partir do conjunto de suas obras. Antes, está-se proclamando a necessidade de ser a questão examinada e refletida. Na versão original, em francês, há um ponto de interrogação no final do período.

⁸⁵ A questão em torno da "autoridade" constituiu-se também uma preocupação do pensamento enciclopedista, tal qual ilustra o verbete "autoridade política" inserto na *Enciclopédia* (vol. I, p. 898a-900b; 2015, p. 37-44), de autoria de Diderot. Nele encontramos diversos preceitos bastante caros ao

do trecho da obra citada a partir da menção ao poder que também é encontrado na pistola do bandido que subjuga e impele sua vítima⁸⁶.

Já a liberdade⁸⁷ exige pontuação um pouco mais delongada, não apenas por se tratar de um conceito essencial ao pensamento político de Rousseau, como também, e, sobretudo, porque se trata de um dos conceitos que Rousseau utiliza com acepções diversas em suas diferentes obras. Tendo-se em vista, ademais, nossa pontuação neste capítulo do conceito no âmbito do aspecto político do pensamento rousseauiano, é a utilização do termo liberdade no *Discurso sobre a desigualdade* e no *Contrato Social* que será objeto dessa breve análise, sem nos descuidarmos, consoante pressupostos estabelecidos, o quanto outras obras, notadamente *Emílio*, em cujo capítulo V encontramos uma síntese do que Rousseau denomina "direito político", lançam suas luzes ao entendimento das ideias gerais do autor. Não pode ser olvidado, entretanto, que, para o genebrino, constitui-se a liberdade, em quaisquer de suas facetas, *conditio sine qua non* da existência do homem, eis que renunciar a ela consiste em "cessar de existir antes da morte" (OC, IV, p. 838; 2014, p. 679), razão pela qual não há qualquer possibilidade de legitimamente se defender o direito de escravidão.

pensamento político desenvolvido com fins a questionar a legitimidade do poder, muitos deles também integrantes do sistema rousseauiano: “nenhum homem recebeu da natureza o direito de comandar os outros”; “a liberdade é um direito do céu, e cada indivíduo da mesma espécie tem o direito de usufruir dela”; “o poder adquirido pela violência não é senão usurpação, (...) é a lei do mais forte”; “o poder verdadeiro e legítimo, pois, tem necessariamente limites”; “o príncipe recebe dos seus próprios súditos a autoridade que tem sobre eles, e essa autoridade é limitada por leis da natureza e do Estado”.

⁸⁶ Para ajudar na elucidação dessa questão, recomendamos a leitura da obra *Microfísica do poder* (2007), de Michel Foucault, em especial o cap. IV, intitulado “Os intelectuais e o poder”, que se constitui uma conversa entre Foucault e Deleuze. Em referido capítulo Foucault afirma não sabermos, ainda, o que de fato é o poder e que nem mesmo Marx e Freud foram suficientes para que se conhecesse essa coisa “tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida em toda a parte, (...) A teoria do Estado, a análise tradicional dos aparelhos de Estado sem dúvida não esgotam o campo de exercício e de funcionamento do poder” (p. 75). Conclui, entretanto, logo na sequência, que “sabe-se muito bem que não são os governantes que o detêm”, apontando a complexidade da relação entre desejo, poder e interesse (p. 77). Deleuze, de sua vez, desenvolverá sua fala discorrendo ser o poder “algo ainda mais difuso” (p. 76).

⁸⁷ Trata-se a liberdade, certamente, de um dos temas que serão desenvolvidos com mais detalhamento na *Enciclopédia*, mais especificamente em seu vol. IX. No pensamento de Rousseau, conforme discorreremos na sequência, ainda que brevemente, o conceito de liberdade é talhado de modo a ser ela classificada ou subdividida em ao menos três espécies: a liberdade natural, a liberdade civil e a liberdade moral. A liberdade natural é tratada na *Enciclopédia* no vol. IX, p. 471b-472a (2015, vol. IV, p. 222-223), tratando-se de um verbete de autoria anônima. A liberdade civil e a liberdade política são retratadas no mesmo volume, p. 472a (2015, vol. IV, p. 223-224), tratando-se de verbete redigido por Jaucourt. Já a liberdade moral, de sua vez, é tratada com um pouco mais de detalhamento, ocupando o verbete as p. 462a-471b. Além delas, encontramos na *Enciclopédia* outras especificações: liberdade de pensar, liberdade de Corte [Tribunal], liberdade enquanto representação mitológica e iconológica, liberdades da Igreja ‘galicana’ [francesa], liberdade na pintura, liberdade entre os relojoeiros, etc.

O ponto de partida para compreensão do conceito é o caráter equívoco (ou plurívoco) do qual se reveste a expressão 'liberdade natural'. Tal se dá na medida em que, no *Discurso sobre a desigualdade*, a imagem do homem plenamente livre estabelece uma relação intrínseca entre liberdade e natureza, em um patamar ao qual os homens em civilização jamais alcançarão. Em contrapartida, Rousseau afirmará no *Contrato Social* que a "liberdade moral" é a "única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é pura escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade" (OC, III, p. 365; 1973[1], p. 43). Curiosamente, é no mesmo capítulo VIII do Livro I do *Contrato Social*, intitulado "Do estado civil", que Rousseau, no parágrafo anterior ao da citação supra, afirmará uma distinção entre 'liberdade natural' e 'liberdade civil'. O confronto entre a imagem extraída do 2º *Discurso* e a afirmação transcrita do *Contrato Social* nos conduz, inexoravelmente, à necessidade de desconstrução daquela imagem oriunda da 'liberdade natural' como a liberdade desfrutada pelo homem no estado de natureza. Neste, o que de fato há é uma oposição entre instinto e liberdade - "O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto" (OC, III, p. 142; 1973[4], p. 249). Em outros termos, está-se proclamando a 'escravidão' do homem ao instinto, ainda que isso não seja para Rousseau um mal em si mesmo. Esse abandono ao instinto, que corresponde à 'liberdade natural', constitui-se "um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar" (OC, III, p. 364; 1973[1], p. 42) e pode ser concebida como uma espécie de independência, que conhece limites apenas nas forças dos indivíduos e em circunstâncias da natureza. Neste particular, o homem assemelhar-se-ia em muito aos demais animais, deles diferenciando-se basicamente pelo fato de poder romper as barreiras que lhe são impostas por natureza, o que Rousseau denomina 'perfectibilidade' - a faculdade de aperfeiçoamento pessoal - pela qual "o homem tem alguma participação em suas próprias operações, em seu caráter como agente livre" (OC, III, p. 141; 1973[4], p. 248).

Nota-se, até aqui, ainda dentro do âmbito do *Discurso sobre a Desigualdade*, que há uma espécie de 'evolução' da liberdade: num primeiro momento como total independência e mesmo submissão aos instintos - o que, aliás, pode ser encarado como uma espécie de escravidão, para, num momento posterior, cogitar-se a possibilidade, mesmo que limitada, de escolhas.

É, entretanto, num momento posterior, qual seja, tão apenas no estado civil, que o homem adquire a liberdade - a 'liberdade civil', tal qual indicado no último parágrafo do capítulo IV do Livro II do *Contrato Social*, quando textualmente se afirma ter sido feita uma troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por um mais seguro, uma troca da 'independência natural' pela 'liberdade'. São estes dois últimos termos que explicitam os reais sentidos do termo liberdade empregado no *Discurso sobre a Desigualdade* e no *Contrato Social*, a saber, respectivamente, 'independência natural' e 'liberdade'.

No mesmo sentido inferido da leitura do *Contrato Social*, encontraremos as lições do preceptor ao discípulo Emílio, a quem são dirigidas as seguintes palavras:

tendo os particulares se submetido apenas ao soberano e não passando a autoridade soberana da vontade geral, veremos como cada homem, ao obedecer o soberano, só obedece a si mesmo e como somos mais livres no pacto social do que no estado de natureza (OC, IV, p. 841; 2014, p. 682).

E no parágrafo subsequente, esclarecerá nosso autor que se está fazendo uma comparação entre a 'liberdade natural' e a 'liberdade civil', em diversos aspectos (pessoais, quanto ao direito de propriedade, quanto ao direito de soberania etc), sempre com o fito de se proclamar a superioridade da liberdade civil.

Ainda para melhor explicitar a questão, não se pode desconsiderar o fato de nosso autor usar o mesmo termo ou conceito para situações diversas e com diferentes conotações - fato este que nos remete à crítica feita por ele próprio à palavra como signo representativo e, como tal, não apenas um distanciamento da realidade que procura designar, como também, por consequência, um simulacro que carrega em si mesmo imprecisões. Essas imprecisões, longe de nos afastar da utilização da palavra e do conceito, deve conduzir-nos a uma tentativa de enquadramento, buscando-se a máxima aproximação da realidade representada, com a consciência de que, por mais eficaz que seja, jamais deixará de ser uma aproximação. Neste ponto, a diferença de

registro das duas obras sob comento, sobre o que discorreremos posteriormente, auxiliá-nos em muito.

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o registro hipotético da gênese da sociedade humana⁸⁸ enquanto palco no qual serão construídas as desigualdades aponta-nos para o ‘homem selvagem’ como ponto de partida, assim como as origens da liberdade como algo ao qual se opõe o instinto natural. Já no *Contrato Social*, dentro do registro do dever-ser, numa elaborada tentativa de fixação de balizas para a vida gregária, a liberdade é apontada como um artifício, um construto - assim como são, para Rousseau, a moralidade e a própria razão. Naturalmente, o que se tem é sempre o indivíduo, dotado de "existência física e independente", "que por si mesmo é um todo perfeito e solitário" (OC, III, p. 381; 1974[1], p. 63). Artificialmente, em contrapartida, é que se obtém o indivíduo com uma "existência parcial e moral" (*ibidem*). Em outros termos, aquela independência - também nominada ‘liberdade natural’ - é substituída pela ‘liberdade civil’, própria da vida gregária e política; ou, ainda, enquanto a ‘liberdade natural’ aponta-nos para uma característica inata do homem (e nesse ponto os conceitos de 'natural' e 'inato' apresentam-se como sinônimos), a ‘liberdade civil’ indica um fruto da criação humana, portanto, artificial, cultural.

À margem da contraposição que pode ser feita entre a primeira acepção de liberdade, a 'liberdade natural' enquanto independência, e a acepção de 'liberdade civil ou política' enquanto possibilidade de se fazer tudo aquilo permitido pela lei, o que não pode ser olvidado no sistema rousseauiano é o fato de que a agregação dos homens e conseqüente formação das sociedades não elidir a individualidade - ainda que seja esta fracionada ou parcial, ou, ainda, ocultada. Por conta dessa individualidade que subsiste mesmo no estado de vida gregária é que será necessário forjar um terceiro conceito de liberdade, qual seja, a 'liberdade moral', ainda que também seja esta concebida no estado de sociedade, mesmo porque somente neste estado a moralidade

⁸⁸ A gênese da sociedade humana, no pensamento de Rousseau, deve ser pensada não sob a ótica da tese da sociabilidade natural do homem, conforme exposição a respeito que faremos mais adiante, mas, antes, pela perspectiva do sentimento de autopreservação da espécie. Conforme bem pontua Olgária Matos, “Rousseau já mostrou que o gênero humano desapareceria se não mudasse seu “modo de ser”; só resta ao homem assegurar sua conservação através de um conjunto de forças agregadas que, agindo concordantemente, pudesse sobrepujar a resistência dos obstáculos” (Matos, 1978, p. 93). Em suma, a união deve sobrepor-se à oposição.

faz-se presente⁸⁹. É no *Emílio* que essa terceira acepção de liberdade será talhada, sempre atrelada à racionalidade: liberdade consiste na obediência aos ditames da razão e não aos comandos da paixão: "torna-me livre protegendo-me contra as minhas paixões que me violentam, impede que eu seja escravo delas e força-me a ser meu próprio senhor não obedecendo aos sentidos, mas à razão"; "para que ele seja livre e tenha domínio sobre si mesmo, entregando-o a paixões moderadas, junto a tais paixões a razão para governá-las" (OC, IV, p. 652 e p. 695; 2014, p. 468 e 518).

Se no *Discurso sobre a desigualdade* a 'liberdade natural' é invocada como tendo apenas circunstâncias naturais externas como obstáculos à ação, no *Contrato Social* são circunstâncias não naturais que serão apontadas como empecilho à ação. Desta maneira, ao ser modificado o caráter das circunstâncias que delineiam a liberdade, a questão da liberdade ganha novos contornos e novas dimensões, sendo justamente estas que serão objeto de análise da obra de maturidade de Rousseau, para quem seria sua grande obra *Instituições Políticas*, da qual o *Contrato Social* seria apenas um excerto. Os impedimentos não naturais que delineiam o exercício da liberdade necessitam, deste modo, ser analisados, sendo fruto dessa análise o juízo de valor acerca da legitimidade ou não dos regimes de governo, próprios do homem com vida em sociedade organizada. E o ponto mais agudo dessa análise, talvez o ponto de contato e de inflexão entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*, seja justamente a proposição mais famosa de Rousseau acerca da liberdade: "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros" (OC, III, p. 351; 1973[1], p. 28). Eis a grande problemática que nos é apresentada - o homem nasce dotado de liberdade (ou seja, trata-se de algo que lhe é inato), mas, paradoxalmente, vê-se dela privado, por circunstâncias diversas que também devem ser analisadas. Neste ponto pode-se, igualmente, estabelecer o nexos com a 'liberdade moral', pois, como assinala Cassirer (1994, p. 361), "a liberdade do espírito nada pode propiciar ao homem sem a liberdade

⁸⁹ Tendo-se em vista essa constatação no sentido de que pensar a 'liberdade moral' pressupõe o estado de sociedade, a exemplo do que ocorre com a 'liberdade civil', perfeitamente corretas as explicações em torno da liberdade pelo método dicotômico, a exemplo do que faz o professor Renato Moscateli no texto "A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau" (vide bibliografia). Em referido texto, o autor fala de duas oposições: (I) uma "oposição metafísica" entre instinto e liberdade, tratando-se de tal oposição própria para explicar o sentido da palavra liberdade no *Discurso sobre a desigualdade*, e (II) uma "oposição jurídica" entre liberdade natural e liberdade civil, visando explicar a liberdade do *Contrato*.

moral, e essa liberdade só pode ser adquirida por uma mudança radical da ordem social, com a expulsão de tudo o que é arbitrário e da necessidade interior da lei”.

Em síntese, numa tentativa de sistematização forjada desse conceito no pensamento rousseauiano, poderíamos afirmar ao menos três acepções do conceito de liberdade:

(1) a 'liberdade natural', cujo melhor sinônimo seria ‘independência em relação aos outros homens e para a qual somente as circunstâncias naturais externas seriam uma espécie de obstáculo’. Trata-se de liberdade como plena autonomia (no sentido etimológico próprio deste termo - "lei própria", isto é, "poder de autogovernar-se"). O conceito de 'liberdade natural' encontra-se atrelado ao registro hipotético sob a égide do qual foi concebido o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, não podendo, ademais, ser considerada absoluta, pois não há liberdade com relação à ordem inteligível da natureza - eis o sentido da distinção realizada no *Emílio* (OC, IV, p. 311; 2014, p. 82) entre a "dependência dos homens" (que é desordenada, geradora de vícios e depravação tanto do escravo como do senhor) e a "dependência das coisas" (que segue a ordem da natureza). Dentro desse registro hipotético, o homem é concebido como um ser isolado, ou seja, a questão da alteridade não se coloca, o que certamente potencializa a possibilidade de conflitos entre todos, posto que todos são detentores da mesma liberdade. É, todavia, já no bojo deste *Segundo Discurso* que Rousseau começa a esboçar um outro plano de liberdade, indicando ser a perfectibilidade um dos atributos do homem - justamente o atributo que o distingue dos demais animais.

(2) a 'liberdade civil ou política', cujos melhores sinônimos seriam ‘a possibilidade de ação dentro de parâmetros normativos racionais’ ou, ainda, ‘o poder de participação nos negócios públicos’, razão pela qual, "quanto mais o Estado cresce, mais a liberdade diminui" (OC, IV, p. 844; 2014, p. 685). Tal conceito de liberdade é próprio do *Contrato Social*, cujos princípios somente têm razão de ser pensando-se o homem já em sua vida gregária e não mais isolado. A liberdade, sob este prisma, subsiste enquanto qualidade humana, como direito e como dever, constituindo-se o verdadeiro fundamento da moralidade, no momento em que o instinto é substituído pela Justiça;

(3) a 'liberdade moral', cujo melhor sinônimo seria 'a livre submissão do homem unicamente à razão, com conseqüente livramento dos instintos e das paixões'. Este conceito de liberdade - certamente o mais caro dentro das teorias acerca da conduta humana (teorias morais) - tem por pressuposto o homem enquanto individualidade, mas que partilha sua existência com outros seres livres, fato este que implica necessariamente limitações que não são impostas (pressupondo-se, aqui, a legitimidade da associação e da organização política), vez que oriundas da "consciência moral", da qual todo homem é dotado.

O delineamento do conceito de liberdade, por seu turno, permite-nos inferir a proclamação de Rousseau no tocante à superioridade do estado civil - no qual deve reinar a 'liberdade civil' - com relação ao estado de natureza - no qual reina a 'liberdade natural', a qual, em última instância, não se trata propriamente de liberdade, mas, antes, de independência. Em outra obra, a saber, nas *Cartas escritas da montanha*, nosso autor deixará explícito esse confronto entre as diferentes espécies de liberdades e a superioridade da 'liberdade civil', declarando:

é inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrada aos outros e isso não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer (OC, III, p. 841; 2006, p. 371) - grifamos.

De se notar que, em prol da liberdade, não apenas se preconiza não se submeter "à vontade de outrem", mas, também, e na mesma intensidade, "não submeter a vontade de outro à nossa", de maneira que deve ser considerado perdedor, no quesito liberdade, não apenas aquele que se encontra sob jugo de outrem, como também aquele que usurpa a liberdade de seu semelhante, subjugando-a à sua vontade. Se parece ser fácil apontar o quanto o 'escravo', 'servo', 'vassalo' ou qualquer que ocupe situação relacional subjugada análoga padece da falta de liberdade, no pensamento rousseauiano a conclusão é que também padece do mesmo mal o senhor ou todo

aquele que subjuga. O lamento pela privação do maior bem do homem - a liberdade - deve ser feito em ambos os lados da relação viciada.

E para pôr termo ao esquadramento do conceito de liberdade, em continuação será asseverado que "a verdadeira liberdade nunca é destrutiva em relação a si mesma. Assim, a liberdade sem justiça é uma verdadeira contradição. (...) Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis. (...) Um povo livre obedece, mas não serve" (OC, III, p. 842; 2006, p. 372)

Eis, de modo sintético, um apontamento para que o relevante conceito de 'liberdade' seja lido e compreendido na obra de Rousseau em suas diferentes acepções, sem jamais perder-se de vista que, em última instância, na antropocência rousseauiana, é a 'liberdade civil' o alicerce de todo aparato normativo jurídico-político, ou seja, nele incluído o governo legítimo que, como tal, necessariamente é republicano e traz em si a marca da Justiça, enquanto a 'liberdade moral' constitui-se o alicerce da moralidade. O entrelaçamento entre ambas, ademais, constitui-se um dos pontos altos do pensamento de Rousseau, que afirma textualmente: "quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas" (OC, IV, p. 524; 2014, p. 325). Além de tal entrelaçamento, o registro utópico em passagens consideráveis da obra de Rousseau, conforme veremos adiante, bem como sua 'metafísica da ordem', não podem jamais ser olvidados para compreensão de seu pensamento. Eis a razão pela qual, após exposição de sua síntese do 'direito político' no Livro V do *Emílio* (OC, IV, p. 857; 2014, p. 700), conclui que

é em vão que aspiramos à liberdade sob a salvaguarda das leis. (...) Mas as leis eternas da natureza e da ordem existem. Para o sábio, são como uma lei positiva, são escritas no fundo do seu coração pela consciência e pela razão; é a elas que deve sujeitar-se para ser livre. (...) A liberdade não está em nenhuma forma de governo, ela está no coração do homem livre; ele a carrega consigo em toda parte.

Pois bem, a identificação da política como a ponta do *iceberg* - a parte visível do grande bloco que se constitui a teoria de Rousseau - e a identificação da

liberdade como principal elemento material constitutivo de tal bloco remetem-nos ao ponto central do seu sistema de pensamento, qual seja, o conceito de 'Justiça' - o qual se forma a partir de diversos outros conceitos, dentre os quais também o de liberdade.

Não olvidamos, entretanto, constituírem-se os apontamentos aqui feitos fruto de uma leitura sujeita a questionamentos diversos e que podem terminar em antinomias⁹⁰ aparentes ou antinomias reais, tratando-se estas de problemas insolúveis. Em outras palavras, apontar o ponto central de um sistema de pensamento, bem como sua parte visível, é consequência de um exercício hermenêutico. Trata-se, assim, de uma reconstrução cuja solidez somente poderá ser atestada ao seu final, não sendo tal solidez, entretanto, garantia de observância do projeto original proposto. Neste ponto, defrontamo-nos com a questão acerca não simplesmente da teoria ou do sistema de pensamento em si, tal qual concebidos pelo seu autor, mas das apropriações que deles foram feitas ao longo dos tempos. Esse fenômeno, certamente, fora percebido por Rousseau já à sua época, o que o motivou escrever obras, sobretudo cartas, em respostas a seus detratores e, muitas vezes, com finalidade de mais claramente expor seus posicionamentos filosóficos. Emblemática, a respeito, sua *Carta a Christophe de Beaumont*, escrita não apenas como resposta à *Carta pastoral* redigida pelo arcebispo de Paris, mas também como explicitação de muitas das concepções delineadas na "Profissão de Fé do Vigário Saboiano". Expressamente, ademais, escrevera Rousseau em sua *Carta a Voltaire* (OC, IV, p. 1061; 2005[2], p. 123): "Sei a distinção que é preciso fazer entre as intenções de um autor e as consequências que podem ser tiradas de sua doutrina". Tal preceito, que se aplica perfeitamente à problemática enfrentada nas discussões em torno dos conceitos teológicos trabalhados na filosofia rousseuniana, certamente se fez ainda mais candente no âmbito do pensamento político, quando a apropriação das ideias de Rousseau pelos revolucionários tornou-as algo semelhante à 'estátua de Glauco' referida na introdução do *Segundo Discurso*, ou seja, algo tão disforme que em muito prejudica - muitas vezes impossibilita - a identificação de sua feição original. Deste modo, mesmo antes da exposição dos

⁹⁰ Utilizamos aqui o termo "antinomia" na acepção jurídica do termo. Consoante nos indica Lalande (1999, p. 72), há pelo menos três sentidos básicos do termo: o sentido jurídico e teológico (contradição entre duas leis ou princípios na sua aplicação prática a um caso particular); o sentido kantiano (verificado tanto na razão pura, como na razão prática e no gosto) e o sentido fraco (todo conflito entre as condições de um mesmo fim ou entre as consequências de dois raciocínios que parecem demonstrativos um do outro). Dentro da perspectiva jurídica, denomina-se antinomia aparente aquela que, ao final, revela a ausência de contradição, enquanto antinomia real seria aquela cuja contradição subsiste após toda análise.

principais pontos do pensamento político de Rousseau, salientamos que ele certamente não se reconheceria nos revolucionários franceses do século XVIII.

Tais pontuações devem ser feitas não com finalidade de depreciar interpretações que não coincidam com a que vem sendo proposta neste breve escrito, mas para chamar a atenção ao fato de que toda interpretação de ideias e reconstrução de um sistema de pensamentos devem ser pensadas e analisadas como um distanciamento, ainda que mínimo, da ideia originária e, nesta medida, sujeitas a desvios. Eis a história das ideias, que metaforicamente podemos simbolizar como sendo representações que oscilam da fotografia à pintura abstrata. O próprio Rousseau alertou-nos quanto a isso quando, ao refutar Christophe de Beaumont, afirmou que "o mal é muitas vezes pequeno quando não se entende o autor que se lê, mas se torna grande ao refutá-lo, e muito grande ao difamá-lo" (OC, IV, p. 949; 2005, p. 61).

De modo concomitante à questão relativa ao(s) conceito(s) central(is) de um sistema de pensamento, a questão atinente à colocação de tal sistema em uma das áreas ou campos nos quais se divide tradicionalmente a Filosofia também ganha relevo, posto que tal colocação constitui-se verdadeiro binóculo por meio do qual todo o sistema será enxergado. Não há dúvidas, entretanto, que tais enquadramentos tendem a produzir uma redução dos sistemas de pensamento, ocultando-lhes a profundidade e real alcance, sobretudo quando um autor transita com facilidade sobre as diversas áreas da Filosofia, sendo este, certamente, um dos problemas que recaem sobre a interpretação comumente realizada do pensamento rousseauiano.

Cuidou a história do pensamento de promover, adequadamente ou não, o enquadramento do pensamento de Rousseau na área da Filosofia Política, o que parece encontrar respaldo nas próprias palavras de Rousseau (OC, I, p. 404; 2008, p. 370) ao afirmar expressamente que

Entre os diversos trabalhos que tinha iniciado, o que eu meditava havia muito tempo, do qual me ocupava com mais gosto, e no qual desejaria trabalhar minha vida toda, e que, na minha opinião, seria o selo da minha reputação, eram as minhas *Instituições Políticas*. (...) Desde então, minhas vistas se estenderam muito para o estudo histórico da moral. Vi que **tudo se prendia radicalmente à política**, e

que, de qualquer modo que se procedesse, nenhum povo seria nunca o que a natureza do seu governo quisera que ele fosse" - destacamos.

Não há dúvidas, pois, que o pensamento rousseauiano visa ao ‘político’, o que nos obriga a ingressar brevemente nesta seara, sem a profundidade que ela requer, pois, além de não ser o objeto precípuo ou exclusivo desse nosso estudo, relevantes nomes já o fizeram com percuciência (v.g., Robert Derathé, Victor Goldschmidt, Lourival Gomes Machado etc). A política em Rousseau, todavia, não possui a mesma conotação que encontramos em outros pensadores políticos modernos, com os quais, aliás, o genebrino dialoga diretamente. O que nos conduz a essa inferência são, ao menos, dois fatos.

Primeiramente, a verificação no sentido de que o termo 'política' (bem como termos correlatos), em Rousseau, é utilizado em uma acepção mais ampla, muito mais próxima da concepção clássica, diversamente da concepção moderna, mais restrita, utilizada pelos autores que são seus interlocutores, tal qual já frisamos em uma nota do capítulo sobre a forma dos escritos em Rousseau. A amplitude do termo permitirá, ademais, não apenas a fixação de medidas para avaliação da realidade, mas, igualmente, a denúncia dos males que a ela afligem – a desigualdade, a instituição dos privilégios e da sociedade do luxo⁹¹, etc, num emaranhado que produz “uma rede densa e opaca das relações que fazem explodir toda comunidade humana e que depravam os homens, impondo a eles papéis e máscaras” (Baczko, 1974, p. 289), tal qual bem delineado no *Discurso sobre as ciências e as artes* (OC, III, p. 8-9; 1973[2], p. 344):

Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século. (...) De modo algum se ultrajará grosseiramente o inimigo, mas jeitosamente o caluniaremos.

⁹¹ A denúncia a tais males já é encontrada no *Discurso sobre as ciências e as artes* ou *Primeiro Discurso*, fato este que reforça o quanto afirmado pelo próprio Rousseau no sentido de haver desenvolvido seu pensamento de modo coerente, a partir dos mesmos princípios.

Em outros termos, essa concepção mais ampla de 'política' conduz necessariamente a diversas questões outras, tendo-se por teleologia prática a 'felicidade do gênero humano', no que poderíamos apontar uma concepção de 'eudaimonia'⁹² no pensamento rousseauiano, tal qual indicam suas palavras, em continuação ao excerto supratranscrito:

De forma que essa grande questão do melhor governo possível, parecia-me que reduzia a isto: "Qual a espécie de governo próprio a formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sábio, o melhor, em suma, tomando a palavra em seu maior sentido? Eu supunha que essa questão se aproximava muito desta outra, se por acaso fosse realmente diferente: "Qual é o governo que, por sua natureza, se mantém mais próximo da lei?". E daí, "qual é a lei?", e **uma cadeia de questões da mesma importância**. Eu via que isso tudo me levaria a **grandes verdades, úteis à felicidade do gênero humano**" - destacamos.

E já no prefácio do *Discurso sobre as ciências e as artes* (OC, III, p. 3; 1973[3], p. 339) lemos:

Eis aqui uma das maiores e mais belas questões jamais agitadas. Não se trata, de modo algum, neste discurso, dessas sutilezas metafísicas que dominaram todas as partes da literatura e das quais nem sempre são isentos os programas de academia, mas de **uma daquelas verdades que importam à felicidade do gênero humano** – destacamos.

No mesmo sentido, nas *Cartas Morais*, afirmar-se-á que "o objetivo da vida humana é a felicidade" (OC, IV, p. 1087; 2005[3], p. 146), ainda que nos *Devaneios de um caminhante solitário*, a derradeira - e inacabada - obra de Rousseau, afirme-se que a entrada na ordem da natureza com a conseqüente libertação do jugo da

⁹² "Eudaimonia", do grego antigo: εὐδαιμονία, é um termo grego que literalmente significa "o estado de ser habitado por um bom *daemon*" (traduzido, às vezes, literalmente por "demônio"), e, geralmente, traduzido como 'felicidade' ou bem-estar. O "eudaimonismo" seria o conjunto de teorias notadamente éticas que concebem a felicidade como o supremo bem. Integra tal conjunto a quase totalidade das escolas de pensamento da antiguidade, muito embora entre elas houvesse divergências quanto ao conteúdo ou às condições para o alcance do estado de felicidade: a Justiça, para Platão, em *A República*; a conjunção de sabedoria e prazer, para Platão, em *Filebo*; a contemplação, para Aristóteles; a indiferença, para Pirro; o prazer, para Epicuro; a virtude, para os estoicos.

opinião possibilita o reencontro da paz de espírito, que equivale quase à felicidade ("Oitava Caminhada"), mesmo porque a felicidade, enquanto estado permanente, parece não ter sido feito para o homem neste mundo, de modo que os projetos de felicidade para esta vida seriam quimeras ("Nona Caminhada"). Importante frisar que não se trata aqui, como ocorre com diversos outros conceitos empregados por Rousseau, de negação do conceito, mas, antes, de utilização de ideias como paradigmas ou escala de medida, tal qual discorreremos quando tratarmos de alguns aspectos do *Contrato Social*.

Ainda como decorrência da amplitude do termo 'política' em Rousseau, verifica-se uma íntima vinculação entre os fundamentos do direito político e da moral, numa concepção diversa de alguns importantes postulados do direito político erigidos no bojo das teorias políticas construídas a partir da obra de Maquiavel. No pensamento do genebrino, no qual se questiona até mesmo o alcance (senão a própria veracidade) da afirmação acerca da sociabilidade natural do homem⁹³, a capacidade

⁹³ Bastante dificultoso apontar-se com precisão o posicionamento de Rousseau a respeito do tema da sociabilidade humana. À guisa de exemplo, podemos cotejar uma afirmação extraída da *Carta a Christophe Beaumont* com outra extraída das *Cartas morais*. Afirma-se na primeira: "Encontrei-a [a razão] em nossa ordem social, que, sendo em todos os aspectos contrária à natureza, mas incapaz de destruí-la, tiraniza-a incessantemente e a faz reclamar seus direitos" (OC, IV, p. 966; 2005[1], p. 78 - grifos nossos). Já na segunda obra: "Mas se, como não se pode duvidar, o homem é um animal sociável por sua natureza, ou, pelo menos, feito para tornar-se tal, ele não pode sê-lo senão em virtude de outros sentimentos inatos relativos à sua espécie. E é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com seus semelhantes que nasce o impulso natural de consciência" (OC, IV, p. 1109; 2005[3], p. 166 - grifos nossos). Perceba-se: enquanto no primeiro excerto aponta-se a ordem social como contrária à natureza, no segundo excerto afirma-se ser o homem um animal sociável (por natureza) ou feito para tornar-se tal. A correta interpretação lógico-sistemática de ambas as afirmações, notadamente tendo-se em vista que a segunda delas apresenta um juízo alternativo, é a conjunção da primeira afirmação com a segunda parte da segunda afirmação. Ou seja, conquanto a ordem social seja contrária à natureza, há no homem uma capacidade tão apenas virtual para associar-se, capacidade esta que somente se manifesta a partir da reunião contingente de determinadas condições. Desse modo, enquanto apenas capacidade "em potência", consoante expressão aristotélica, não pode ser concebida como capacidade natural no sentido forte e estrito do termo. Daí a afirmação, na continuidade das *Cartas morais*, que a consciência busca a solidão (OC, IV, p. 1112; 2005[3], p. 168). Em suma, a sociabilidade do homem é vista como atributo potencial e contingente, de maneira que tão apenas condições específicas poderiam fazê-la desabrochar, além do que, as obras de Rousseau constituem-se verdadeira e ferrenha crítica à sociedade (que se construiu historicamente, em oposição à natureza), e não propostas de sociabilidade. É no *Segundo discurso* que tal tese parece despontar com maior clareza e vigor, posto que nele a socialização do homem é mostrada como trazendo em si o conflito e o avanço da servidão - das primeiras rivalidades amorosas e do ciúme por elas suscitado, passando pelas disputas de delimitação territorial entre os primeiros agricultores, chegando-se às guerras civis entre possuidores e os que nada têm e, por fim, às guerras entre os Estados. Nenhum desses conflitos existiria sem a socialização. Por fim, já no *Primeiro discurso* (OC, III, p. 8; 1973[3], p. 344) será afirmado que "os homens formam o rebanho chamado sociedade", ou seja, aponta-se a sociedade sempre como criação do homem, portanto, como algo não natural, ainda que possibilitada por potencialidades virtuais do homem. Robert Derathé, um grande intérprete do pensamento político do genebrino, afirmará, de modo peremptório, que, "de acordo com o que precede [justamente um tópico intitulado "A teoria da sociabilidade natural", p. 216-229], é incontestável que Rousseau descartou o princípio da sociabilidade natural, colocando-se assim como adversário da concepção comumente admitida na escola do direito natural" (2009, p. 229). E neste ponto, Rousseau

política ou gregária é apontada como decorrência ou ao menos possibilitada pela bondade essencial do homem individualmente falando, na medida em que este possui, de maneira natural (isto é, inata) os sentimentos de 'amor-de-si' e de piedade ou comiseração. E é justamente da tendência natural do homem de comover-se com os males alheios que brota a moralidade, cujo terreno propício para desenvolvimento é a vida política ou gregária ou em sociedade.

Em segundo lugar, o pensamento político rousseauiano constitui-se um ponto de chegada para o qual convergem ideias e concepções precedentes, senão cronologicamente, ao menos do ponto de vista de sistema, de maneira que sem a compreensão desses elementos precedentes, prejudicada a tentativa de qualquer análise de suas ideias políticas. E aqui reiteramos as já citadas palavras do nosso autor, em seu “Terceiro Diálogo” (OC, I, p. 933):

Eu tinha sentido desde minha primeira leitura que estes escritos caminhavam em uma certa ordem (...) que era preciso encontrar para seguir a cadeia de seu conteúdo. Acreditei ver que essa ordem era inversa à de sua publicação (...). **Era preciso, pois, para caminhar por síntese, começar pelo final. E foi o que fiz, atendo-me primeiro ao *Emílio*.** (destacamos)

Não olvidemos, ainda, que no caminhar do projeto pedagógico que se encontra delineado no *Emílio*, a obra maior do genebrino, somente em seu último capítulo, em suas últimas páginas, será tratada a questão do 'direito político', quando então o mestre apresentará ao discípulo Emílio noções de política que correspondem a um verdadeiro resumo d'*O Contrato Social*.

Esse processo de exposição ordenada que tem como ponto de chegada o campo da política constitui-se, ademais, o elemento que possibilita a identificação do cerne da tese que desenvolveremos, pois somente a partir da verificação de tal processo

retomará a tradição hobbesiana, que no *Do cidadão*, obra de 1642, cap. I, §2º, afirmará que (i) a tese da sociabilidade natural do homem constitui-se um “axioma falso”, somente admitida se considerarmos a natureza humana muito superficialmente; (ii) que a reunião dos homens se dá por acidente e que (iii) a origem das sociedades “não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros”.

de exposição e depuração lograremos êxito em expor e defender o conceito de ANTROPODICEIA - para nós, a síntese do pensamento de Rousseau.

Em outros termos, posta a questão de maneira metafórica, o pensamento político de Rousseau funciona como uma foz em delta⁹⁴, ou seja, um desaguadouro para o qual afluem, de forma ramificada e irregular os demais objetos de interesse. Ou seja, está-se a afirmar ser o pensamento do genebrino desenvolvido de maneira não linear, através de redes e ramificações, mas cujo destino final é a política. Referida não linearidade pode ser aferida por meio dos diferentes registros nos quais a obra é escrita: o registro hipotético, o registro quase-utópico (vez não vislumbrarmos a plenitude de uma utopia, consoante exporemos adiante) e o registro concreto-empírico ou realista.

Busquemos, assim, apresentar uma síntese do pensamento político de Rousseau a partir de suas duas principais obras políticas, redigidas à luz dos dois primeiros registros apontados no parágrafo anterior, com o fito de, em seguida, tratarmos do conceito que traz em si esse trajeto do pensar rousseauiano, tendo-se em mente sempre o preceito deleuzeano segundo o qual “não há conceito simples”, tendo, todo conceito, componentes pelos quais se define e, nesta medida, um contorno irregular, uma história e a remissão a algum problema (Deleuze; Guattari, 2010, p. 23-25).

3.1. O REGISTRO PREDOMINANTEMENTE HIPOTÉTICO

"Começemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àqueles que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo" (OC, III, p. 132-133; 1973[4], p. 242) – grifamos.

⁹⁴ Para bem se compreender a metáfora, vale a pena lembrar que, diferentemente da foz em delta, a foz em estuário é aquela na qual há o desaguamento de um rio no mar ou oceano através de um único canal. O pensamento rousseauiano, assim como de outros importantes nomes do período do Iluminismo, é bastante rico e abrangente, transitando por diversas áreas do pensamento. Daí podermos inferir que a metáfora da foz em delta serve para outros autores, com destaque a Voltaire e Diderot.

"Entre todos os meus trabalhos, o que manifesta meus princípios com mais ousadia, para não dizer audácia, fizera o seu efeito, mesmo antes de minha retirada para a Ermitage" (OC, I, p. 407; 2008[1], p. 372). Com essas palavras em suas *Confissões*, o próprio Rousseau, dentro daquilo que se denomina interpretação autêntica, refere-se ao seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*⁹⁵, também denominado *Segundo Discurso*. Mais, indica-nos que "tudo o que há de ousado no *Contrato Social*, já aparecera antes no *Discurso sobre a Desigualdade*" (*ibidem*). É com base em tais colocações que se afirma de modo habitual que se constitui o *Segundo Discurso* uma verdadeira introdução ao *Contrato Social*, tal qual colocaremos ao final deste tópico, sendo nele encontradas as raízes de toda obra política de Rousseau (Machado, 1968, p. 90-1; Matos, 1978, p. 99). Nas palavras de Bachofen e Bernardi na introdução ao *Segundo Discurso* (2008[2], p. 7),

O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* pode ser visto como a matriz da obra moral e política de Rousseau. Certamente, sua "teoria acerca do homem" será desenvolvida plenamente apenas no *Emílio*, seus princípios do direito político no *Contrato social*, e sua filosofia da existência, ao final de sua vida, nos *Devaneios de um caminhante solitário*. Mas, é desde a publicação do *Segundo discurso* (como nós o designaremos a partir de então, conforme habitual) que se afirmam a estatura do filósofo e do escritor, a originalidade de sua voz e do seu pensamento, a força que se chamará "seu sistema".

Trata-se, entretanto, de uma introdução construída com um registro diverso da sua continuação, de maneira que, mesmo se quisermos tratar as duas principais obras políticas de Rousseau a partir de uma relação de continuidade, não podemos nos esquecer que tal continuidade se dá sob registros e planos diversos, sobre o que discorreremos a seguir.

⁹⁵ Certamente, a obra de maior vulto redigida para fins de se analisar o *Discurso sobre a desigualdade* ou *Segundo Discurso* é *Anthropologie e politique – les principes du système de Rousseau*, de 1973, de autoria de Victor Goldschmidt. Tal qual colocado pelo editor, "nessa monumental obra, tornada um clássico do comentário, Victor Goldschmidt, fiel a seu método estrutural e combatendo a ideia segundo a qual o pensamento de Rousseau não seria organizado, demonstra que é possível explicitar os "princípios do sistema de Rousseau. Denunciando a oposição entre a gênese e a estrutura, o autor procede a um exame minucioso da constituição de seus princípios, apoiando-se nos dois *Discursos* e no *Emílio* – o próprio Rousseau dizia que seu sistema estava formulado -, mas, sobretudo, sobre o *Discurso sobre a desigualdade*, cujo presente trabalho estuda o conteúdo e os prolongamentos. (...) Victor Goldschmidt mostra como se elabora e progride esse pensamento, restituindo-lhe, assim, o sentido, a coerência, em uma palavra, sua unidade substancial".

Constitui-se o *Segundo Discurso* obra de circunstância, redigida em menos de seis meses, com finalidade de concorrer ao concurso proposto pela Academia de Dijon, em 1753, o qual tinha por tema/questionamento: "Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?"⁹⁶. Três pontos iniciais merecem consideração: o primeiro deles diz respeito à análise do próprio *Discurso*, o que nos aponta para o fato de seu conteúdo transcender em muito aos estreitos limites do concurso; o segundo deles concerne à crítica metodológica efetuada por Rousseau com relação a seus antecessores, pelo que acaba por construir uma crítica e revisão de todo pensamento jusnaturalista e contratualista precedentes; já o terceiro concerne ao fato de que, junto à questão de seu conteúdo, a fama adquirida por Rousseau ao vencer ao concurso anterior, de 1750, com seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, ou *Primeiro Discurso*, ajudou a notabilizar o *Discurso sobre a Desigualdade*, mesmo não tendo sido este o vencedor do concurso para o qual fora inscrito. Entretanto, conquanto obra de circunstância, foi redigido quando Rousseau já havia estabelecido seu ambicioso projeto das *Instituições Políticas*, fato este que explica a harmonia entre os principais escritos políticos de nosso autor, muito embora nem sempre tal harmonia seja evidente, o que gerou, ao longo do tempo, leituras equivocadas, algumas das quais serão por nós apontadas e refutadas. Junto a tais pontos, não se pode desconsiderar a dificuldade apontada pelo próprio autor ao aduzir não se constituir

empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar nosso estado presente (OC, III, p. 123; 1973[4], p. 234).

É a desigualdade, já referida e denunciada brevemente no *Primeiro discurso*, a fonte dos abusos praticados no seio da sociedade, por meio do aviltamento das virtudes (OC, III, p. 25; 1973[3], p. 356), o tema central do *Segundo discurso* e,

⁹⁶ Trata-se, na feliz expressão de Starobinski (2011, p. 378), do “encontro do gênio e da coerção. Para a própria gênese da obra, a circunstância desempenha muito exatamente o papel que, no interior do sistema, Rousseau lhe atribui na evolução da humanidade: (...) a ajuda das circunstâncias”, que nada mais é que uma “causa ocasional”. A finalidade da obra deixa de ser, entretanto, agradar e ganhar o concurso, mas, antes, de se distinguir e de se distanciar pela amplitude e pela coerência, ou seja, “pela intransigência da doutrina” (loc. cit.).

mais especificamente, sua intensificação no transcorrer da história; ou seja, é a desigualdade apontada e exposta pelo viés genealógico, conforme expressão do próprio Rousseau, ou genético, nas palavras de Derathé, ou, ainda, arqueológico, nas palavras de Olgária Matos. Não se trata, porém, de reconstrução puramente histórica da questão da desigualdade, mas, antes, de uma reconstrução por hipótese e com finalidade nitidamente crítica⁹⁷. Ter em mente essa reconstrução por hipótese é fundamental para que não se caia no equívoco que levou importantes nomes a criticarem indevidamente o *Discurso sobre a desigualdade*, fazendo-o por conta da interpretação literal engendrada e, portanto, em um registro que não o adotado pelo próprio autor. Eis a razão pela qual se encontra uma nota no próprio *Segundo Discurso* na qual seu autor adverte o leitor de poupar-se da "vergonha" de acreditar que se estava instando, por meio do *Discurso*, "a voltar a viver nas florestas com os ursos" (OC, III, p. 2017; 1973[4], p. 301), preceito este reprisado, cerca de vinte anos após, nos *Diálogos*: "Mas a natureza humana não retrocede e jamais retornaremos em direção aos tempos de inocência e de igualdade, uma vez que deles nos afastamos" (OC, I, p. 935). Por óbvio que, conquanto hipotético ou ficcional, tal qual colocado já no prefácio do *Discurso sobre a desigualdade* (OC, III, p. 123; 1973 [4], p. 234), o estado de natureza não pode ser concebido como um ponto de retorno. Mesmo assim, necessário se fez alertar o leitor já àquela época, sendo mantido hígido o alerta, posto que o mesmo tipo de equívoco ainda se faz uma constante.

À margem do caráter predominantemente hipotético, não se pode, em nenhum momento, olvidar a natureza crítica do discurso, nos moldes já delineados no *Discurso sobre as ciências e as artes*, ou *Primeiro Discurso*, no qual a noção de progresso vê-se também desconstruída e criticada de forma totalmente dissonante do pensamento reinante à época. Em ambos os discursos, o que se busca, em essência, é o

⁹⁷ Para compreensão do *Segundo discurso*, forçoso se faz identificar os dois registros nele encontrados. O registro predominante é, certamente, o hipotético ou conjectural, à maneira do modelo epistêmico da física moderna, que teve na física de Newton seu principal paradigma. Valendo-se de tal registro, Rousseau redige a história do homem, de modo hipotético, mas não totalmente aleatório ou fictício, até porque tinha em mente os escritos de naturalistas (a "ciência dos viajantes", especialmente de Buffon). No bojo do mesmo *Discurso*, entretanto, Rousseau se vale também do registro do dever-ser, iniciado este com a colocação, já no título da obra, do termo "fundamentos". Ou seja, não se trata apenas de expor as origens, ainda que pelo viés hipotético, da desigualdade entre os homens, mas, antes, expor seus fundamentos - na verdade, a falta de fundamentação legítima para ela. A lei natural, objeto da questão do concurso, servirá, deste modo, de parâmetro para o dever-ser com base no qual é a desigualdade reprovada, isto é, tida como não natural. A passagem da origem para o fundamento constitui-se, assim, a mudança de registros no âmbito do próprio *Discurso*, a saber, do registro histórico-hipotético para o do dever-ser, de cunho jurídico e axiológico.

mais relevante de todos os conhecimentos, a saber, o conhecimento acerca do próprio homem e, portanto, de sua natureza. Sem tal conhecimento, patente a esterilidade de se tentar compreender e teorizar a política, isto é, o homem pela perspectiva inter-relacional, sob determinada estrutura de poder. E justamente nessa questão relativa ao progresso encontraremos um ponto, dentre tantos outros, que estabelece o diálogo entre Rousseau e Hobbes – diálogo este que se perfaz necessário na medida em que, tal qual bem adverte Derathé (2009, p. 160-161), “a forte personalidade de Hobbes dominou a história das ideias políticas e religiosas”. De maneira específica, neste ponto haverá divergência entre Rousseau e Hobbes, conquanto seja relevante frisar, visando-se afastar a grande imagem estereotipada construída em torno de tal diálogo, que, após melhor análise, referida divergência não se estende a todos os pontos das construções teóricas desses relevantes autores da Filosofia Política, contrariamente a uma tradição estabelecida desde Diderot (ou ao menos com ele sedimentada), na *Enciclopédia* (verbete “Hobbisme ou Philosophie d’Hobbes”, vol. VIII, p. 232a-241a; 2015, p. 174-200). Trata-se de uma questão de acentuada relevância, razão pela qual abriremos na sequência um parêntese nesta exposição sintética acerca do *Segundo Discurso* para tratar, também perfunctoriamente, da relação entre o pensamento de nosso autor e o de Hobbes, indicando alguns pontos de aproximação e outros de divergência.

Há obras que se constituem, se não na totalidade ao menos em significativa parte, um diálogo explícito com a obra de outro autor precedente ou contemporâneo. Eis o caso clássico da obra *Primeiro Tratado sobre o Governo Civil*, publicada em 1681, de John Locke, que se constitui um diálogo e uma refutação direta à obra *O Patriarca*, de Robert Filmer (obra publicada postumamente, em 1680). No caso específico de Rousseau, sua obra política constitui-se diálogo mais aberto com toda a tradição que lhe precede e a de seu tempo, de maneira que a identificação dos pontos de convergência e divergência entre suas obras e a de seus interlocutores, sejam eles diretos ou mediatos, apresenta maiores dificuldades. Não há dúvidas, porém, na esteira do quanto preleciona Derathé (2009, p. 158), que Montesquieu (1689-1755), John Locke (1632-1704) e Thomas Hobbes (1588-1679), sobretudo este, foram aqueles que Rousseau leu com mais detida atenção e que sobre ele exerceram maior influência.

Neste particular, firmou-se a tradição de apontamento de contraposição quase absoluta entre os pensamentos de Rousseau e Hobbes, mesmo havendo entre eles uma distância de praticamente um século⁹⁸. Essa tradição certamente viu-se consolidada com a análise realizada por Diderot, na *Enciclopédia* (vol. VIII, p. 240b; 2015, vol. 4, p. 199):

A filosofia do senhor Rousseau de Genebra é quase inversa à de Hobbes. Um crê que o homem é por natureza bom, o outro, que o homem é naturalmente mau. Segundo o filósofo de Genebra, o estado de natureza é um estado de paz. Segundo o filósofo de Malmesbury, é um estado de guerra. Se acreditarmos em Hobbes, são as leis e a formação da sociedade que tornam o homem melhor. Se acreditarmos em Rousseau, são as leis e a formação da sociedade que o depravam. Um tinha nascido no meio do tumulto e das facções; o outro vivia no mundo e no meio dos sábios. Outros tempos, outra filosofia. Rousseau é eloquente e patético. Hobbes é austero e rigoroso.

Tal qual bem adverte Machado (1968, p. 90), a análise realizada por Diderot inspirou os posteriores simplismos críticos, dificultando a percepção da relação entre os dois sistemas de pensamento que, conquanto diversos em partes de suas respectivas estruturas e conclusões, apresentam relevantes pontos de contato. É certo também que a catalogação do autor inglês como defensor do absolutismo, em contraposição ao pensamento antiabsolutista de Rousseau, contribui para a manutenção

⁹⁸ O cotejo entre as ideias de Hobbes e Rousseau se dá, dentre outros fatores, devido ao fato de ambos comporem, segundo importantes especialistas, a "trindade do Jusnaturalismo moderno". Neste sentido: "Uma tríade de filósofos forma, como se sabe, seu núcleo fundamental [núcleo do jusnaturalismo moderno] em sentido teórico, fazendo-se suas personalidades mais expressivas. Tal elenco conta com os seguintes nomes: os ingleses Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704) no século XVII, e o genebrino, de descendência francesa, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), no século XVIII" (Espíndola, 2012, p. 25). No mesmo sentido, ao se discorrer acerca do contratualismo: "Embora não se trate de uma posição estritamente moderna, nem restrita às filosofias de Hobbes, Locke e Rousseau, o Contratualismo adquiriu o estatuto de um movimento teórico ou corrente de pensamento precisamente com esses autores" (Limongi, 2012, p. 97). Ainda no tocante ao contratualismo e a proeminência dos três autores referidos, vale a pena conferir o tópico "As teorias do contrato social", p. 129-139, no Cap. 2 da obra *A crítica da razão indolente*, de autoria de Boaventura de S. Santos (2011). Sempre convém ressaltar que jusnaturalismo e contratualismo são denominações específicas de correntes de pensamento, cada qual com objeto próprio. Na Idade Moderna, porém, tais correntes de pensamento caminham de forma conjunta e paralela, conquanto o pensamento rousseauiano possa ser visto muito mais como uma crítica ao jusnaturalismo tradicional que propriamente uma defesa a ele ou sua simples continuidade. Neste sentido, o posicionamento de Yves Vargas, em seu texto "Rousseau et le droit naturel" (2008, p. 25-52), cujo resumo é: "É um erro atribuir a Rousseau uma posição favorável ao direito natural, a leitura atenta dos textos explica a forma complexa mais radical de recusa desse autor em fazer a menor concessão a esse conceito".

do simplismo que ora se aponta. Daí a necessidade de verificação dos referidos pontos de contato.

Pois bem. Hobbes tão apenas definiu o poder político após examinar a natureza do homem e, a partir desta, inferiu os conceitos de liberdade e autoridade. Em sua tentativa de caracterização do homem em sua essência, identificou-o a partir de seus impulsos primários, que lhe conferem sua individualidade animal. Não se trata, entretanto, de ver o homem como puramente instintivo, mas, antes, de estabelecimento do mecanismo básico de seus desejos. Dos simples impulsos, passa-se às paixões e destas às atitudes próprias à vida gregária. A ferocidade inicial própria do estado primitivo vê-se, assim, latente no homem em seus estágios posteriores. Daí também a latência da desconfiança e da agressividade no estado de sociedade civil. As mudanças das situações exteriores, entretanto, explicam também a correspondente mudança de comportamentos do homem. Eis a explicação acerca do caráter sistemático da obra *Leviatã*, a mais conhecida obra de Hobbes, publicada em 1651, notadamente no tocante às primeira e segunda partes, que tem por títulos, respectivamente, “Do homem” e “Da república”.

Rousseau, de seu turno, também buscará encontrar um ponto de partida para definição do homem natural, mesmo tendo em mente o caráter hipotético do estado de natureza⁹⁹. Nesta questão metodológica Rousseau então apontará o que se constitui, em sua percepção, uma falha dos filósofos jusnaturalistas, dentre os quais Hobbes, qual seja: a transposição para o estado de natureza das condições verificadas no estado de sociedade civil, ou seja, a atribuição de caracteres à natureza que já são, em verdade, produtos da desnaturação, até porque apenas o estado primitivo do homem é o verdadeiro estado de natureza. Daí seu preceito fundamental no sentido de serem afastados todos os fatos, pois eles não tocam à questão¹⁰⁰, de maneira que não devemos

⁹⁹ Tal qual bem adverte Victor Goldschmidt (2019, p. 180-185), a instituição do 'estado de natureza', desde o século XVII, notadamente em Hobbes e em Locke, terá a função às vezes etiológica, às vezes paradigmática e outras vezes exegética com relação à sociedade civil. Não ocorrerá de forma diversa com Rousseau. Cada autor, entretanto, pintará seu estado de natureza em conformidade com as finalidades de suas construções teóricas, de maneira que não se pode pensar no 'estado de natureza' como um conceito unívoco e de mesmo alcance e características nas diferentes teorias.

¹⁰⁰ Tal preceito metodológico, por mais estranheza que pode inicialmente causar, constitui-se herança do método empregado pela Física moderna, modelo de ciência, com destaque à newtoniana. Deve-se destacar, tal qual bem posto por Bachofen e Bernardi (Rousseau, 2008, p. 19-26), que a insistência de Rousseau em frisar o caráter conjectural de sua empresa decorre de uma simples (porém, por vezes esquecida) constatação: o conhecimento histórico nos é diretamente inacessível, posto que os testemunhos

nos deixar levar pela sucessão concatenada de fatos históricos que será desenvolvida no *Segundo Discurso*, vez ser ela hipotética. É, ademais, a compreensão de tal caráter hipotético que permitirá a compreensão da natureza humana, a qual ultrapassa as existências individuais, muito embora nelas se concretize.

Temos, assim, que tanto em Hobbes como em Rousseau as referências à psicologia têm o condão primeiro de explicitar a natureza humana. Há, entretanto, uma diferença considerável entre ambos, cirurgicamente exposta nas palavras de Machado (1968, p. 97):

Realmente, se Hobbes se ateu a uma psicologia básica, primária, em que os impulsos egoístas representam o elemento primordial da explicação, e os comportamentos complexos passam à condição de arranjos combinatórios dos signos correspondentes, Rousseau ofereceu-nos uma psicologia que só inicialmente aborda os fenômenos elementares para logo interessar-se pela progressiva complicação das formas psíquicas, cuja explicação inclui novos fatores e certa complexidade estrutural, chegando a uma verdadeira psicologia da personalidade considerada globalmente.

Daí a definição do homem como uma 'máquina engenhosa', a qual apresenta alguns traços específicos que o distancia dos demais animais. Nestes, a natureza realiza sozinha todas as operações. No homem, por sua vez, a qualidade de agente livre o fará, algumas vezes, aquiescer à natureza, outras vezes, todavia, resistir a ela e mesmo contrariá-la. Justamente na consciência dessa liberdade é que se revelará a espiritualidade da alma do homem.

Neste aspecto, em síntese, Rousseau reconheceu não bastar alcançar o homem animal em sua psicologia básica, na qual Hobbes se detivera, julgando aí encontrar o "átomo animado capaz de explicar todas as combinações da vida individual ou coletiva, razão por que o transformou no símbolo unitário exigido pelas operações *more geometrico*" (Machado, 1968, p. 99).

que nos permitem estabelecê-lo nos faltam e, ao mesmo tempo, as mudanças que intervêm na constituição do homem não são simplesmente operações de acréscimos, mas, sobretudo, de perdas. Eis o processo de desnaturação, por meio do qual qualidades primitivas são essencialmente alteradas. Dadas tais impossibilidades, legítimo se faz reivindicar o estatuto científico das hipóteses cuidadosamente levantadas, à semelhança do que fazem os físicos quando do levantamento de suas teses sobre a formação do mundo.

À margem da divergência apontada, talvez seja mais significativo, sobretudo para problematizar a tradição consolidada a partir de Diderot, apontar também os pontos de aproximação entre os diferentes autores. Neste particular, talvez o primeiro deles a merecer destaque seja a recusa da ideia aristotélica de sociabilidade natural¹⁰¹ - uma das grandes matrizes do pensamento contratualista. (Espíndola, 2012, p. 38). Um segundo ponto de conexão é verificado nas concepções hobbesiana e rousseuniana segundo as quais o homem, antes do pacto social, está aquém ou fora da esfera da moralidade e, deste modo, sendo um desconhecedor do certo e do errado, do verdadeiro e do falso, do vício e da virtude (Espíndola, 2012, p. 36). Em tal ponto, importante frisar, Hobbes e Rousseau são contrários ao pensamento de John Locke. Há, assim, a utilização do mesmo modelo teórico por Hobbes e Rousseau: modelo dicotômico de contraposição entre estado de natureza e estado civil. Rousseau, entretanto, torna o modelo mais complexo ao propor a existência de um período intermediário entre os primeiros tempos e o avançado estado político, o qual tem a instituição da propriedade como marco. É apenas no mais avançado estado que teremos a consolidação da propriedade, das leis positivas e dos governos.

Neste mais avançado estágio é que podemos falar em Estado. Este é, para ambos os autores, um remédio para a situação caótica precedente. Para Hobbes, o Estado como paliativo constitui-se remédio para neutralizar a anarquia e o caos imperante, trazendo como fruto a estabilidade política e a almejada segurança. Nas palavras de Espíndola (2012, p. 43),

Com ele, compromete-se a liberdade natural, mas garante-se a segurança pública, a pacificação e a preservação da vida humana. Ao cobrar do ser humano que abdique de seus direitos naturais, exceto a vida, o pacto permite o advento da sociedade política, a qual, embora exija o sacrifício da liberdade e não abra espaço para a transformação da natureza do ser humano, cria a chance de aspirar-se, concretamente, ao desenvolvimento científico, ao progresso material. E isso é algo que se torna possível na medida em que se neutraliza a

¹⁰¹ A questão da sociabilidade no pensamento de Rousseau foi por nós colocada em nota de rodapé no capítulo anterior, quando expusemos a leitura do Livro IV do *Emílio*, mais especificamente quando abordamos o ponto relativo ao "ingresso no mundo da moral" - momento denominado "segundo nascimento" e para o qual a questão da alteridade perfaz-se uma necessidade. E aqui, novamente, faz-se a indicação do texto "O paradoxo da sociabilidade na reflexão de Rousseau", de autoria do professor Arlei de Espíndola (vide bibliografia), bem como o tópico III do Livro III de *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, de autoria de Robert Derathé (2009, p. 216-229).

guerra de todos contra todos, afastando-se a condição absolutamente miserável desfrutada pela espécie humana.

Em Rousseau, de maneira semelhante, a criação do Estado termina por mostrar-se necessária, pois representa o caminho para frear os atos desmedidos dos homens, tornando-se, deste modo, a garantia de preservação da vida e da liberdade. Diferentemente da concepção hobbesiana, entretanto, esse estado caótico não é próprio do estado de natureza, mas já da saída dele, de sua degenerescência. Além da concepção do Estado como um remédio para os males verificados (o estado caótico e de desordem), a concepção de unidade do Estado também se faz presente em ambos os autores. Tal qual adverte Derathé (2009, p. 174),

é preciso reconhecer a Rousseau o mérito de ter percebido que um Estado só é viável se é um só. E isso ele deve a Hobbes. É sob a influência de Hobbes, e a seu exemplo, que ele recusa aliar-se à opinião comum dos juristas e admitir a ideia do "contrato do governo", isto é, de um contrato entre o povo e seus chefes. A concepção dos juristas chegava necessariamente a um dualismo, a personalidade do Estado encontra-se dividida entre o povo e a do príncipe.

Um contraponto entre ambos os autores, a partir da tese de necessidade de instituição do Estado, reside na concepção de história. Em Hobbes há uma concepção positiva de história: à margem da concepção pessimista acerca da natureza do homem, há um apreço pelo advento do progresso, pelo desenvolvimento do sistema econômico e pelo avanço da ciência. É no campo do Estado, ademais, que se faz possível o advento de referido progresso. Tal vinculação entre progresso e Estado, ademais, aproxima a concepção hobbesiana da concepção lockeana. Em contrapartida, em Rousseau, o que se denomina progresso tem conotação negativa na medida em que, junto à perda da 'liberdade natural', são criadas necessidades artificiais com o abandono da vida simples e criação do luxo, há o despertar da vaidade, das competições, do egoísmo, do desejo de dominar os semelhantes e, por fim, abre-se caminho para as relações de exploração do homem frente à natureza e do homem pelo próprio homem.

Por fim, o culminante ponto divergente entre as duas concepções sob apreço reside na fundamentação da necessidade do Estado. Se Hobbes e Rousseau veem o Estado como necessário para contenção dos males, e também defendem a tese de unidade do Estado (com conseqüente necessidade de unidade da soberania), divergem na eleição do bem maior a ser resguardado por esse mesmo Estado necessário e uno. Para Hobbes, a necessidade do Estado funda-se na sujeição, pois assim o bem maior - a segurança¹⁰² - vê-se garantido. Já para Rousseau, a necessidade do Estado funda-se na autonomia, em decorrência do que a liberdade faz-se o bem essencial a ser preservado. De tal distinção, ademais, são forjados os conceitos de cidadão e soberano. Se para o pensador inglês tais conceitos compõem uma estrutura hierárquica e de mando (o cidadão como súdito encontra-se submetido ao soberano), para o genebrino os conceitos guardam entre si uma relação complexa, sendo um mesmo ente cidadão/súdito e soberano, conforme a perspectiva da qual seja ele visualizado. A conseqüência prática do ponto de vista político de tais concepções está na colocação da soberania dentro do esquema formal político: na conclusão hobbesiana, após a renúncia do povo de praticamente todos os seus direitos, há a colocação da soberania nas mãos do governante, do monarca¹⁰³; em contrapartida, a conclusão rousseauiana está na manutenção da soberania nas mãos do povo, que é e permanece soberano. Para Rousseau, nada compensaria a perda da liberdade, o mais precioso dos bens, de maneira que nem mesmo a guerra civil se faz mais temível que a tirania. Reiterando observação já feita acerca da liberdade, são suas palavras: "O que faz prosperar a espécie é menos a paz do que a liberdade" (OC, III, p. 420; 1973[1], p. 105). Em arremate à questão,

¹⁰² São palavras de Hobbes, justamente no início da Parte II do *Leviatã*, cap. XVIII, sob o título "Das causas, geração e definição de uma República": "A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita" (2014, p. 143).

¹⁰³ Esclarecedora a leitura do Cap. XVII da Parte II do *Leviatã*, sob o título "Dos direitos dos soberanos por instituição". Em tal capítulo são apontadas as conseqüências dessa instituição, a saber: (1) os súditos não podem mudar a forma de governo ("não podem licitamente celebrar entre si um novo pacto de obediência a outrem" [2014, p. 149]); não se perde o direito ao poder soberano ("nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de que o soberano transgrediu seus direitos" [2014, p. 150]); (3) ninguém pode, licitamente protestar contra a instituição do soberano pela maioria; (4) não há justiça nas acusações dos súditos aos atos do soberano, em razão do que não se cogita a possibilidade de ser o soberano punido pelo súdito; (5) o soberano é juiz cujos julgamentos determinam a paz e a defesa dos súditos, sendo, igualmente, juiz de quais doutrinas são próprias para serem ensinadas; (6) é inerente ao poder soberano elaborar as regras que determinam a propriedade; (7) também é inerente ao poder soberano declarar a guerra ou manter o estado de paz com relação as outras nações e repúblicas; (8) cabe ao soberano escolher, a qualquer tempo, seus conselheiros e ministros. "São estes os direitos que constituem a essência da soberania, e são as marcas pelas quais se pode distinguir em que homem, ou assembleia de homens, se localiza e reside o poder soberano" (2014, p. 155).

Rousseau frisarà não ser verdadeira a tranquilidade gozada por homens sob a dominação de um monarca absoluto, sendo tal aparência de tranquilidade comparada, metaforicamente, aos gregos fechados no antro do Ciclope, aguardando a vez de serem devorados (OC, III, p. 355-6; 1973[1], p. 33). Em suma, a segurança na qual os súditos eram colocados no esquema político hobbesiano constitui-se uma situação menos favorável que a própria anarquia ou, ainda, ao estado de natureza rousseauiano.

Deste modo, conquanto Hobbes e Rousseau utilizem-se do mesmo modelo teórico dicotômico e vejam no estado hipotético de natureza um estágio de pré-moralidade e pré-juridicidade, tomam caminhos diversos e, conseqüentemente, chegam a conclusões diversas. O conceito rousseauiano de homem supera a abstração hobbesiana, bem como o pseudo-realismo dos demais jusnaturalistas, além de prescindir do apoio de uma base histórica realista. Como consequência, há em Rousseau uma recusa à generalização inteiramente à margem da realidade. Daí o desenvolvimento de seus trabalhos em diferentes registros. Em todos os registros, porém, há uma rejeição à concepção do estado de natureza hobbesiano e, também, conseqüentemente, de qualquer forma de absolutismo. Tal qual ponderado por Derathé (2009, p. 169), Rousseau "viu bem, aliás, que as duas teses são inseparáveis e que a segunda tem por objetivo servir de justificação à primeira".

De tal rejeição, porém, não se pode exponenciar as divergências, nem mesmo por elas atingirem resultados tão díspares. Isso na medida em que Rousseau reteve da doutrina de Hobbes princípios que lhe são essenciais, especialmente se nos ativermos ao que se encontra no *De Cive*, ainda que as adaptasse para fins de transposição ao seu próprio sistema. Os pontos de contato entre as construções teóricas de tais pensadores e a utilização de uma mesma metodologia dicotômica falam-nos mais alto e revelam-se mais relevantes que as divergências, razão pela qual afastamos a tese de que seria a filosofia de um praticamente o inverso da teoria do outro, tal qual preconizado por Diderot.

Tornando à sintética exposição/análise do *Segundo Discurso*, cuja preocupação declinada já em seu prefácio, é tentar esquadrihar o conhecimento acerca do próprio homem, o que se verifica é que o homem real é visto, por Rousseau, como

produto de uma evolução (no puro sentido de conjunto de alterações, sem portanto, qualquer conotação valorativa positiva), optando-se pela análise a partir do seu estado natural para se tentar chegar à verdade do processo que o moldou, sem descuidar, entretanto, da percepção de que esse mesmo homem, no processo de evolução, constitui-se não apenas consequência das alterações, mas também, em larga medida, causa delas.

Esse homem natural primitivo mantém relações com os objetos de seus impulsos primários, estabelecendo, deste modo, uma relação de necessidade natural. Tal relação, dada sua característica de imediatidade e facilidade, não tem o poder de perverter o homem, ainda em seu estado de isolamento. Logo, o que se denomina 'bondade natural', certamente pela ausência de melhor definição, não pode ser concebida como um contraponto à maldade, pois ainda estamos no campo da pré-moralidade ou amoralidade. A moralidade, de seu turno, tem seu germe no estabelecimento das relações entre os homens, ainda que de forma rudimentar. Antes disso não se pode cogitar de qualquer saída do campo da psicologia para o ingresso no campo da ética¹⁰⁴. Por consequência, também se mostra despropositado o otimismo tantas vezes atribuído aos conceitos rousseauianos de 'estado natural', 'liberdade natural' e 'bondade natural'. Nem mesmo o apontamento da 'piedade natural' (repugnância inata por se ver um semelhante sofrer) permite-nos o ingresso no campo da ética, até porque se trata de um impulso natural, irracional, amoral, ou seja, não fruto da vontade deliberada ou um ato de liberdade de escolha. O descabimento da avaliação ética neste ponto, ademais, remete-nos à crítica de Rousseau à concepção hobbesiana do estado de natureza, tal qual discorreremos há pouco. Também como consequência de melhor esquadramento dos conceitos atrelados ao predicativo "natural" no pensamento de Rousseau, percebemos o quanto o *Discurso sobre a Desigualdade* não apenas atende ao objeto da questão formulada pela Academia de Dijon, mas em muito o

¹⁰⁴ No mesmo sentido, prelecionará Goldschmidt (2019, p. 449): “o nascimento da moral, isto é, o nascimento simultâneo das virtudes e dos vícios, liga-se à gênese da “terceira ordem de necessidades” – aquelas provenientes da opinião”. Tudo isso, assinalará referido autor, na perspectiva de abandono progressivo do estado de natureza. A moralidade, deste modo, passa a se colocar como freio aos excessos, de modo que, no *Contrato*, ela seja considerada a grande aquisição positiva da passagem ao estado civil.

ultrapassa¹⁰⁵, eis que passa a apresentar novas perspectivas para a caracterização do homem.

O salto da psicologia à ética se dá com a existência social, na qual o homem passa a lidar com o convívio constante com seus semelhantes, passando a realidade a adquirir uma complexidade por conta da trama de contradições entre as formas elementares do homem e o que ele passou a ser, tratando-se de um processo ainda em curso. A propriedade torna-se, então, objeto de reflexão na medida em que seu estabelecimento, ainda que de forma primitiva e rudimentar, inaugura a sociedade civil, também ainda primitiva e rudimentar. Neste ponto, tornamos a dizer, "não se pode, no plano das realidades humanas e sociais, delimitar o fato com todo rigor" (Machado, 1968, p. 102), pelo que se reafirma o caráter hipotético e conjectural do *Segundo Discurso*. Certo é, no plano estrutural da grande hipótese, que os dois pontos extremos são claros: de um lado o estado natural e de outro o estado de sociedade civil - no primeiro sendo praticamente nula a relevância da desigualdade, que se faz, entretanto, marca característica do segundo. Entre ambos os estados, ademais, há uma série de acontecimentos e movimentos, ora lentos, ora abruptos e até mesmo de natureza fortuita (ou seja, contingentes), em razão do que aferimos uma maior complexidade do sistema dicotômico rousseauiano se comparado com o erigido por outros pensadores contratualistas. Tal qual prelecionam Bachofen e Bernardi (*in* Rousseau, 2008[2], p. 29-31), a contingência passa a integrar o pensamento teórico de Rousseau, não havendo, entretanto, de se confundir contingência com o puro acaso, cuidando-se, antes, do apontamento no sentido de que os efeitos cujas causas não podem se deduzir de um estado anterior como se contidos nele em potência; ou seja, nosso autor forja o conceito inovador de 'causa ocasional' (que segundo os referidos comentadores seria uma herança do pensamento de Malebranche). O conceito de perfectibilidade em Rousseau, ademais, somente por ser compreendido dentro dessa perspectiva de 'causa ocasional', carregado da marca da contingência. Consistiria a perfectibilidade, deste modo, não uma faculdade certa e determinada que, virtualmente já presente, esperaria ser estimulada para

¹⁰⁵ O próprio Rousseau, ao terminar a redação do *Segundo Discurso*, apercebeu-se de tal fato, tal qual afirmado por ele próprio em *Confissões*: "Fora feito [o *Discurso sobre a desigualdade*] para concorrer ao prêmio, enviei-o, pois, certo de antemão de que não o obteria, e sabendo muito bem que não foi para peças de tal estofa que se criaram os prêmios das academias" (OC, I, p. 389; 2008[1], p. 355). Conforme é apontado nas correspondências de Rousseau, o texto apresentado excedia em muito a leitura de três quartos de hora, tempo fixado como limite (Rousseau, 2008[2], p. 9).

florescer, mas, antes, uma indeterminação, ou, antes, uma plasticidade que permite ao homem adquirir novas propriedades e tornar-se outro. "Perfectibilidade e desnaturação são as duas faces de um mesmo conceito", afirmam Bachofen e Bernardi (Rousseau, 2008[2], p. 30), por meio do qual poderíamos explicar o pensamento de Rousseau. Não há, pois, no pensamento do genebrino, para fins de explicar as transformações sofridas pelo homem, nem o conceito aristotélico de potência, nem a concepção de causalidade mecânica, ou, ainda, a concepção de causalidade e progresso, tal qual encontramos em Condorcet (no prefácio de seu *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*) e em Auguste Comte (Lições 48 e 49 do *Curso de filosofia positiva*), sem que, ademais, se caia no puro acaso. Eis a concepção de história contingencial que encontramos em Rousseau.

Com o crescimento em número da espécie e o estabelecimento de novas relações, o homem deixa de ser conduzido unicamente pelo sentimento primeiro da sua existência e preservação. Sua vida não mais se limita às puras sensações e satisfação imediata dos desejos - multiplicam-se as necessidades naturais, mesmo porque as condições de existência tornam-se mais difíceis. O homem assume, em consequência, não apenas a consciência de espécie, ainda que de modo rudimentar, mas também da sua posição em face dos demais homens. Neste momento, desfaz-se o isolamento e a vida natural, iniciando-se um processo contínuo de integração, que exige novas percepções e, conseqüentemente, o uso da razão. Eis a origem social da razão e, também, das primeiras noções de moralidade, ou seja, sem a trama das relações interindividuais, razão e moral não teriam se iniciado. Nessa etapa de um gregarismo pré-social, vislumbra-se o período de maior felicidade para o homem, eis que se trata de uma etapa intermediária entre os dois extremos, caracterizados pela indolência do estado primitivo e a petulância oriunda do "amor-próprio" (OC, III, p. 171; 1973[4], p. 270). Infelizmente, tal estágio não se perpetua, mesmo porque começam a aparecer os primeiros conflitos entre o ser racional e o ser instintivo.

Chega-se, assim, à primeira revolução, que pode ser sintetizada na fixação do grupo familiar num abrigo permanente - "a idade das cabanas". Tem-se, aqui, uma estrutura social rudimentar, uma noção de propriedade e a possibilidade de elevação da autoconsciência individual. Com a replicação de tal modelo, as relações de

vizinhança também se desenvolvem e a ideia de estima pública passa, igualmente, a integrar a vida. Tal período foi denominado "Idade de Ouro" da humanidade.

Na sequência, e nas palavras do próprio Rousseau, "tudo começa a mudar de aspecto", mesmo porque "uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias" (OC, III, p. 169; 1973[4], p. 269). Eis que temos então a grande revolução, mediante o advento da invenção da metalurgia e da agricultura, tratando estas de uma decorrência da necessidade do outro, da perpetuação da propriedade e do trabalho, que passou a ser uma necessidade - o ferro e o trigo civilizaram o homem, mas perderam o gênero humano! Daí em diante, é a consolidação da propriedade, com a conseqüente distinção das pessoas por conta de suas posses (desigualdade entre ricos e pobres) e a formação das sociedades, já não mais naquele gregarismo primitivo. A lei passa, igualmente, a ser uma necessidade e, para fins de administração da sociedade e aplicação da necessária lei, surge a classe dos magistrados, pelo que se institui uma outra forma de desigualdade.

Por fim, chegamos à forma mais acentuada de desigualdade - aquela estabelecida a partir da mudança do poder legítimo em poder arbitrário, o que permite o surgimento de senhores e escravos. Com o apontamento desta, a conclusão do *Segundo Discurso* é pela ilegitimidade da desigualdade, que não se encontra pautada na natureza. Tal desigualdade revela o desaparecimento do homem natural, que foi sucedido por agrupamentos de homens artificiais, desnaturados, depravados e portadores de paixões fictícias.

Uma cautela especial faz-se de rigor para se evitar um dos tantos equívocos na interpretação do pensamento rousseauiano: o estado de vida social enquanto transformação do comportamento individual e da vida isolada não se constitui por si só no elemento responsável pela degenerescência do homem. Antes, é o aprofundamento da desigualdade, pautada inicialmente na noção de propriedade, com a culminância das relações de poder (que se torna ilegítimo), amparadas e consolidadas na estruturação legal ou normativa, que deve ser responsabilizado pelo estado vigente de coisas.

Da mesma forma, não há como deixar de reconhecer que o registro predominantemente hipotético sob o qual é construído o *Discurso da Desigualdade*

culmina na exposição de uma situação que, ainda que pelo prisma da analogia, é a vigente na Europa, sobretudo em França, à época de Rousseau, às vésperas da Revolução Francesa. Esse movimento pendular entre a hipótese e a realidade revela a plena vivacidade do pensamento crítico do genebrino, que jamais se perdera em quimeras. Nas palavras de Machado (1968, p. 107),

o Rousseau utópico, avesso à realidade e inimigo da razão objetiva, será possivelmente uma criação de certos críticos, pois o Rousseau que nos aconselha a abandonarmos os fatos, não o faz por desconhecê-los, nem à sua significação, senão apenas para saber exatamente quando os fatos deixam de constituir apoio efetivo para o conhecimento em marcha.

O percurso do *Segundo Discurso*, ademais, iniciado na exposição acerca do homem, culmina com uma análise crítica da sociedade, acabando por proclamar um problema decorrente da desigualdade instituída e consolidada, a saber, a (i)legitimidade dos governos. Este problema, entretanto, será objeto de outra obra - *O Contrato Social* - de modo que não se mostra errôneo apontar, como o fazem diversos dos renomados intérpretes de Rousseau, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* como um ponto de partida na análise da filosofia política rousseauiana. *O Contrato*, entretanto, por suas feições jurídicas (obra de "dever-ser"), necessariamente exige escrita em outro registro, de maneira que a continuidade entre ele e o *Segundo Discurso* também se revela problemática e exige acentuada cautela. O referido percurso, ademais, com seu desaguar em obra de registro diverso, leva-nos necessariamente à refutação dos esquematismos simplistas que deformam o conjunto da obra de Rousseau, dentre os quais o apontamento do individualismo característico do *Segundo Discurso* em contraposição ao coletivismo próprio do *Contrato Social*. Se individualismo e coletivismo podem ser vistos como diferentes perspectivas para análise de uma mesma realidade, em Rousseau tais perspectivas são sempre complementares e interdependentes. Quando se inicia o *Segundo Discurso* alertando-se: "é do homem que devo falar" (OC, III, p. 131; 1973[4], p. 241), fixa-se uma estaca irremovível no pensamento rousseauiano, que pode ser expressa por meio de uma anáfora - o homem em sua psicologia, o homem em sua relação com o meio externo, o homem na sua integração com os demais homens, o homem em seu percurso de queda,

o homem nas suas inter-relações pessoais e sociais, o homem enquanto súdito e soberano, o homem sob um domínio cuja legitimidade se questiona. Se denominamos individualista aquele cuja análise da realidade parte do indivíduo, Rousseau é, certamente, um individualista, sem, entretanto, qualquer conotação com o individualismo restrito que sobrepõe o indivíduo à sociedade e mesmo ao Estado. Essa não sobreposição, entretanto, coloca o pensamento de Rousseau em rota de colisão tanto com o pensamento político liberal, no qual a sobrevalorização do indivíduo faz com que este sobrepuja ao próprio Estado, como com relação ao pensamento socialista extremado, no qual o conceito de indivíduo praticamente se dissolve no “caldo social”.

As questões relativas à Justiça e à legitimidade da ordem social firmada não podem, desta maneira, ser pensadas pela perspectiva puramente abstrata de uma natureza uniforme que obedece a leis imutáveis, mas, antes, tão apenas dentro de circunstâncias históricas, nos moldes anteriormente delineados, ou seja, sem determinismo e sem o puro acaso. A política se faz, por consequência, uma das modalidades contingentes da historicidade, gerando a dificuldade de se pensar os fundamentos e os princípios racionais e universais de tantas configurações circunstanciais, as quais aumentam em número e se tornam ainda mais complexas à proporção que o homem se descola do estado de natureza. "O *Segundo Discurso* pode, deste modo, ser lido como uma tentativa para constituir uma lógica específica da causalidade histórica, bem distinta da história como processo, tal qual concebido na filosofia de Hegel" (Bachofen e Bernardi, *in* Rousseau, 2008[2], p. 31). Extrai-se daí uma explicação para o caráter às vezes contraditório da história - sua natureza contingente. E justamente a contingência histórica foi o que conduziu o homem à vida gregária e organizada em estruturas de poder, obrigando-o a assumir sua condição política, com a consequente responsabilidade enquanto ônus de sua liberdade. São, deste modo, dadas as premissas e condições para a redação do *Contrato Social*.

3.2. O REGISTRO ‘OUASE-UTÓPICO’

"Tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira. (...) Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens" – *Do contrato social*.

Se é possível inferir das palavras do próprio Rousseau que o *Emílio* é sua mais relevante obra (aquela pela qual deve ser iniciada a leitura de sua teoria, aquela na qual se encontram os pressupostos de seu sistema – dentre os quais a tese acerca da ‘bondade natural’ do homem - e aquela na qual se procuram traçar as diretrizes para a formação do homem já inserido na vida em sociedade - da qual não há retorno -, mas que deve manter algumas características como se nela não estivesse) e, nas palavras de importantes intérpretes, é o *Discurso sobre a desigualdade* a obra da qual se extraem as raízes ou matrizes de toda sua obra política (Machado, 1968, p. 91), as quais foram nele expostas com maior contundência - o que, aliás, foi proclamado pelo próprio autor - é certamente *O Contrato Social* a primeira das obras com a qual atualmente é associado o nome do filósofo de Genebra¹⁰⁶. Entretanto, tal qual bem adverte Bruno Bernardi, em sua "Introdução - para ler o *Contrato social*" (Rousseau, 2012, p. 5), os livros mais célebres não são os mais bem conhecidos, e o *Contrato Social* confirma essa regra de seu início à sua conclusão. Tornando símbolo de uma época, foi denunciado como portador da ideia de substituição da tirania do Antigo Regime pela tirania do povo e brandido como estandarte da soberania popular e da liberdade, ele teve que ser progressivamente neutralizado para ser reconhecido como o grande texto fundador do republicanismo francês. Introduzido juntamente com os restos mortais de Rousseau no Panteão de Paris¹⁰⁷, no ano de 1794, ele adquiriu muito rapidamente o estatuto de um monumento.

¹⁰⁶ Além de ser a mais comum e imediata associação ao nome de Jean-Jacques Rousseau – e também por conta de tal fato –, o ‘contrato social’ é utilizado, muitas vezes, como o objeto filosófico específico por meio do qual se pensa o sistema filosófico rousseauiano. Neste sentido, a incisiva declaração feita por Althusser (1967, p. 5): “Para interrogar a filosofia da qual nós somos herdeiros, podemos partir da dessa simples observação: cada grande doutrina se pensa a si mesma dentro de um objeto especificamente filosófico e seus efeitos teóricos. Exemplos: a ideia platônica, o ato aristotélico, o cogito cartesiano, o sujeito transcendental kantiano etc. Tais objetos têm existência apenas teórica no domínio próprio da filosofia. O contrato social é, no interior da doutrina de Rousseau, um objeto teórico de mesma natureza: elaborado, construído por uma reflexão filosófica da qual são retirados certos efeitos teóricos definidos”.

¹⁰⁷ Rousseau, o filósofo de Genebra, teve sua obra lida pelos revolucionários franceses, o que fez com que ele fosse alçado à categoria de herói nacional. À margem da discussão acerca da leitura e respectivo acerto na interpretação da obra, notadamente do *Contrato social* - discussão esta que travamos no bojo do presente escrito – vale a pena a leitura do ensaio “O heroísmo e o enigma do Revolucionário”, de Miguel Abensour. Em determinado momento de referido ensaio, o revolucionário moderno é visto como herói (p. 213), sendo a qualidade heroica definida como “o despertar de uma energia passional suscitado pelo campo dos assuntos públicos” (p. 215). Num momento posterior, são indicados modos e figuras do heroísmo: (I) o heroísmo anti-heroico, cuja melhor figura ilustrativa seria Danton (um homem de não-escrita e que cultivava sua recusa do ódio) e (II) o heroísmo da sinceridade e da autenticidade, cuja

Mas também com relação ao *Contrato Social*, em especial pelo que fora apontado no parágrafo anterior, faz-se mister atentar ao registro de sua composição para que não se faça sua leitura literal com a conseqüente tomada de seus preceitos como mero manual de conduta para governantes e governados. Eis a falha com a qual se houveram os revolucionários franceses que, com tal obra em mãos, passaram a agir e invocar as lições rousseauianas como fundamento para a ação, o que certamente deve ser apontado como um grande equívoco à luz da leitura da epígrafe deste tópico. Ao que tudo indica, há a persistência na falha apontada, razão pela qual o grande especialista Robert Derathé (2009, p. 29), já no introito de sua importante obra sobre o pensamento político de Rousseau, nos adverte:

A influência de Rousseau tornou difícil o estudo objetivo de sua obra: tende-se sempre a julgá-la menos pelo conteúdo de seus textos do que pelas correntes de ideias que eles deram à luz. (...) Encontramos facilmente uma atitude análoga num grande número de historiadores, mais preocupados com a posteridade espiritual de Rousseau do que com seu próprio sistema. (...) Assim também, as polêmicas entusiastas excitadas pelo *Contrato Social* explicam-se, em grande parte, pela influência que se atribui a ele. Sabe-se que em nosso país [em França] tornou-se tradicional considerar esse escrito célebre como o Evangelho da Revolução de 1789 – grifei.

Sobre tal equívoco, que desde já o concebemos como tal, teceremos algumas considerações ao final deste tópico.

Tal qual se infere do discorrido no tópico anterior, no *Segundo Discurso* não se encontra toda a solução do problema político pensado por Rousseau, mas nele já são esboçadas ideias e concepções que culminarão no *Contrato*, concomitantemente à atroz crítica tecida à situação do fenômeno da desigualdade e a refutação da justificativa de ser ela decorrente da própria natureza. Eis que tal esboço pode ser encontrado já na dedicatória do *Segundo Discurso* (OC, III, p. 111-115; 1973[4], p. 223-227), dirigida à 'República de Genebra', quando Rousseau passa a expor

melhor representação seria a figura de Rousseau – um heroísmo íntegro, puro, não alterado, no qual há “uma correspondência entre os sentimentos confessos e os sentimentos experimentados”, um “heroísmo sem máscara” (p. 226). Mesmo assim, cuidou de Abensour de salientar que “é evidente que a leitura que os homens da Revolução fizeram de Rousseau foi uma leitura “inflamada” e levada pela adoração da vida de Rousseau. (...) Rousseau é naturalista não por ter acreditado na natureza, mas por ter recusado absolutamente o artificialismo” (p. 226-227).

sobre a hipótese de ter podido escolher um lugar para seu próprio nascimento. Não apenas interessante, mas bastante esclarecedor, atentar-nos às características deste lugar: 1^a - de tamanho limitado pela extensão das faculdades humanas, o que também possibilitaria ser ele bem governado; 2^a - cujos particulares se conhecessem entre si a ponto de manterem relações recíprocas que culminassem em 'amor à pátria' e 'amor dos cidadãos'; 3^a - cujo povo e cujo soberano fossem uma só pessoa, razão pela qual alimentariam um único e mesmo interesse, visando-se sempre à felicidade comum; 4^a - no qual se vivesse em liberdade, isto é, submetido às leis; 5^a - no qual ninguém pudesse se considerar acima da lei; 6^a - cujas leis fossem boas e as instituições sociais sedimentadas; 7^a - despido de pretensões de conquista; 8^a - no qual o direito de legislação fosse comum a todos os cidadãos; 9^a - cujos magistrados, a quem caberia o poder de proposição de novas leis, agissem sempre com circunspeção; 10^a - cuja promulgação das novas leis fosse realizada de maneira solene, mesmo porque é a resistência das leis ao tempo que as fazem veneráveis; 11^a - que a autoridade dos magistrados fosse precária, mesmo porque o povo poderia reservar a si próprio a administração dos negócios civis e a execução das próprias leis e 12^a - localizado em local encantador, com clima temperado e terra fértil - se assim a Providência houvesse por bem em acrescentar.

A análise de tais características está a nos revelar, em um primeiro plano, que cada uma delas carrega em si muito mais que o simples apontamento do predicativo tido como ideal. Confira-se, à guisa de exemplo, a primeira característica, que nos aponta a problemática da limitação de nossas capacidades cognitivas, o que, além de um problema epistemológico, redundará, no plano político, em limitações à ação de governar, razão pela qual a extensão territorial faz-se um fator relevante para fins de exercício de um bom governo. Em suma, há um transbordo da Epistemologia (reconhecimento da tese de limitação da capacidade de conhecer) para a Filosofia Política. Já em um segundo plano, o que fica evidenciado é que Rousseau inicia sua defesa aos princípios que serão sustentados no *Contrato*: o civismo ('amor à pátria'); a liberdade civil (nos moldes que anteriormente delineamos de modo breve); o império da lei, à qual todos se encontram submetidos; a solidez das instituições; a premissa da igualdade jurídico-formal (igualdade de todos perante a lei) e, sobretudo, que 'povo' e 'soberano' fossem entes coincidentes.

Veja-se: todos esses pontos e preceitos encontram-se na dedicatória do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, no bojo do qual será tratada a questão da arqueologia da desigualdade, ou seja, no qual os referidos temas não serão abordados. Deste modo, a colocação preambular de temas que não constarão no corpo do *Discurso* está a revelar não apenas a continuidade, em outra obra, das reflexões que se encontram no escrito ao qual pertence a dedicatória, como também a existência de um projeto político teórico já concebido mentalmente, se não na sua totalidade, ao menos em larga escala. Funciona tal dedicatória, assim, como um elo entre os dois grandes escritos políticos rousseauianos. Novamente nas palavras de Bernardi (Rousseau, 2012, p. 15-16),

não podemos realmente determinar o objeto do *Contrato Social* sem situá-lo em relação ao *Discurso sobre a origem da desigualdade*. (...) Ao estudo histórico da moral sucede aquele do direito político. O *Contrato* apoia-se no *Discurso*, tendo este criado a condição de possibilidade daquele: não se pode fundar a ordem política na natureza, posto que a passagem para o estado civil é a desnaturação.

Eis a razão pela qual será demonstrado nos cinco primeiros capítulos do Livro I do *Contrato* que o conceito de sociedade envolve, e tem por pressuposto, o conceito de convenção.

O elo entre o *Contrato* e o *Segundo Discurso*, entretanto, faz-se descontínuo, na medida em que, torna-se a dizer, são obras elaboradas em registros diferentes¹⁰⁸, o que certamente torna problemática a hermenêutica simplista da continuidade linear entre essas obras. Se o *Discurso da Desigualdade* é composto pelo método predominantemente hipotético, à maneira das teorias da Física de então, o *Contrato Social* é composto com parcelas robustas de utopia, tratando-se, conforme exporemos, mais especificamente de uma 'quase-utopia'. Como já assinalamos, o

¹⁰⁸ Contornar as dificuldades acerca dos elos entre as principais obras de Rousseau possibilitará, de sua vez, falar-se na existência de um sistema de pensamento rousseauiano, ainda que não no sentido mais estrito e rígido do termo. No tocante às principais obras do genebrino, os *Discursos* (*Discurso sobre as ciências e as artes* e *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*) certamente se colocam como diagnósticos da realidade de então, enquanto o *Contrato Social* e o *Emílio*, de sua vez, colocam-se como possibilidades ou alternativas (não como manuais de ação, mas como parâmetros que permitem a avaliação do real) para os problemas primeiramente apontados.

pensamento de nosso filósofo é desenvolvido a partir da oposição entre pares de conceitos, situados em registros distintos, próprios do estatuto que cada texto assume no conjunto da totalidade de sua obra. Certamente, o mais emblemático desses pares é a dicotomia natureza e artifício (ou cultura), que se encontra viabilizado nos conceitos de 'estado de natureza' e 'estado civil'. Enquanto conjunto de modelos ideais ou como ideias reguladoras, o 'estado de natureza' permite-nos medir a distância que separa o homem civilizado de sua condição originária, ainda que seja esta hipotética. O 'estado civil', de sua vez, permite-nos aferir o grau de corrupção de nossas sociedades em face da república idealmente livre. A melhor caracterização do 'estado de natureza' é encontrada no *Segundo Discurso* - ainda que o foco de tal obra seja a demonstração da saída de tal estado com o conseqüente efeito nefasto da desigualdade enquanto característica não natural, mas reinante - conquanto haja referências a ele também no *Contrato Social*. A caracterização ideal do 'estado civil', por seu turno, é encontrada no *Contrato Social*. Ou seja, em ambas as obras encontramos modelos ideais ou ideias reguladoras, construídos por diferentes métodos. Não basta, entretanto, apontar a relação de continuidade entre tais obras, vez ser necessário dar ênfase à diversidade de registros nas quais foram elas construídas, sem o que se estará fadado a concluir pelo caráter contraditório delas. Em vista de tal necessidade, cabe-nos, no presente momento, abriremos um parêntese para tratarmos do conceito de 'utopia', mesmo porque somente com a compreensão dele é que nos tornaremos aptos a refutar àqueles que veem no recurso a ela, integral ou parcialmente, uma fuga da realidade ou um ato de covardia.

3.2.1. Utopia

“Um mapa do mundo que não inclui a utopia não é sequer digno de se espiar, pois ele deixa de fora o único lugar em que a humanidade está sempre desembarcando. E quando a humanidade desembarca lá, ela enxerga adiante e, vendo um lugar melhor, iça velas. O progresso é a realização das utopias” (Wilde, 1891, p. 28-29)

Conquanto o termo 'utopia' tenha sua matriz na língua grega ("ουτοπία"), os dicionários linguísticos¹⁰⁹, bem como os dicionários de Filosofia, apontam o século XVI como sendo aquele no qual a palavra tivera origem. Trata-se de um neologismo do século XVI, criado por Thomas More (ou Thomas Morus - 1480-1535), autor da célebre obra *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, título original em latim cuja tradução é *Um pequeno livro verdadeiramente dourado, não menos benéfico que entretedor, do melhor estado de uma república e da nova ilha Utopia*, conhecido simplesmente como *Utopia*, de 1516. O nome popular/reduzido da obra originou-se da junção dos termos gregos "ou" (advérbio de negação) + "tópos" (lugar) e "ía" (qualidade, estado). Refere-se, portanto, a um "não lugar" pensado por More como uma espécie de sociedade perfeita. A partir dessa obra, a palavra 'utopia' tornou-se sinônimo de uma sociedade ideal, embora de existência e realização questionáveis. Conquanto surgisse no século XVI, a palavra passou a ser utilizada para designar narrativas e discursos de períodos precedentes. Não há dúvidas que a essência da obra é de inspiração platônica, mais especificamente sua obra maior, *A República*, o que pode ser inferido não apenas a partir da análise de seu teor, mas também pela referência feita a Platão em algumas passagens do texto¹¹⁰, como também no segundo verso da sextilha latina colocada nas primeiras páginas da edição original¹¹¹ e ironicamente atribuída ao poeta Anemólio, cujo nome em grego, ironicamente, significa "vazio como o vento".

A negação faz-se, ademais, a tônica da obra de More, que, propositadamente, vale-se de palavras dotadas de negatividade (iniciadas pelo "a" - prefixo de negação na língua grega): a capital da ilha é Amaurota (a não visível, do grego "amaurós", que significa miragem), situada às margens do rio Anidra (sem água),

¹⁰⁹ Vide, a título de exemplo: "Dicionário Houaiss" (2001), da língua portuguesa (verbete "utopia"); "Le Petit Robert" (2014), da língua francesa (verbete "utopie"); "Dizionario Italiano Rusconi Libri", 2002, da língua italiana (verbete "utopia").

¹¹⁰ Quando o navegante Rafael Hitlodeu é apresentado – o que se faz necessário, pois são dele os relatos acerca da ilha Utopia, afirma-se: "Navegou como Ulisses, e até mesmo como Platão" (1972, p. 165). Certamente aqui o termo "navegar" é simbólico ou metafórico. Mais adiante, faz-se um verdadeiro paralelo entre as teorias da *República* de Platão e a concepção da Utopia: "Se me referisse às teorias da República de Platão, ou aos usos atualmente em vigor entre os utopianos, coisas melhores e infinitamente superiores às nossas ideais e costumes" (1972, p. 201).

¹¹¹ "Utopia, deram-me os antigos este nome/devido a meu isolamento./Ao passo que hoje rivalizo com a de Platão./E talvez a sobrepuja (pois foi com as letras/Que ele a desenhou, enquanto que/eu sozinho a sobrepujei/Graças a homens, riquezas e/excelentes leis)/Eutopia merecia eu ser/chamada - *apud* Brunel, 2000, p. 923-4.

seus habitantes são os Alaopolitas (os sem cidade), governados por Ademos (o sem povo) e seus vizinhos são os Achorianos (os sem terra).

A interpretação do "não" na expressão "não lugar" e nas demais que também denotam negatividade, entretanto, longe de se fazer tarefa fácil, comporta algumas possibilidades, sendo que da adoção de uma delas decorre o sentido a ser atribuído ao termo "utopia". Com base nessa diversidade de possibilidades, Carlos Lima (2008, p. 14) afirmará que "a tradição sempre trabalhou com o vocábulo, numa equivocada variante interpretativa de *outopos*/utopia como lugar nenhum / nenhum lugar / não-lugar, o que seria atopia". Aprofundando ou até mesmo rompendo com tal hermenêutica tradicional, a utopia vem a ser a negação do lugar, o lugar da negação e, especialmente, o lugar-outro. O que se nega, então, não é a realidade em si da concepção que se desenvolve, mas, antes, os limites que a ela são impostos e toda a estrutura social que lhe dá sustentáculo, ou seja, constitui-se a utopia uma crítica à realidade presente¹¹² e, concomitantemente, o vislumbre de um porvir mediante a instauração do tempo utópico. Em suma, o "não lugar" pode ser compreendido como (i) o lugar inexistente e, como tal, a utopia como o não realizável; (ii) o lugar outro, pelo que se perfaz a utopia o distante, mas possível; (iii) a negação completa da realidade social, constituindo-se a utopia no lugar gnosiológico da pura crítica, de modo desconectado com a práxis e (iv) a negação da realidade adicionada à visão de uma sociedade futura isenta dos valores reputados negativos. Por esta última perspectiva, a utopia se coloca não apenas dentro da esfera da possibilidade, mas também no campo do realizável e do instar à ação, desaguando sua significação no "sentido de insurreição, revolta; destruição da ordem, do lugar. Assim como também: subversão das relações de poder" (Lima, 2008, p. 16). Em suma, sonho inatingível, sonho alcançável, pura crítica e crítica conectada à práxis; eis os sentidos possíveis da utopia enquanto "não-lugar", valendo destacar o quanto o derradeiro significado guarda em si o germe da revolução. Nesta mesma linha de raciocínio, Lopes e Moscateli (2011, p. 7) apontarão que "as ideais-chave que estimularam a criação de utopias ao longo da história: o inconformismo com o estado presente das coisas, o desejo de aprimoramento da humanidade e, enfim, o olhar visionário sobre o que pode vir a ser".

¹¹² Neste sentido, Francis Wolff (2016, p. 32) apontará como sendo a primeira característica das utopias: "uma utopia está fundada na crítica do presente, mas não lhe opõe nem o futuro nem o possível, e, sim, o impossível realizado, ou seja, o ideal".

Em qualquer uma das acepções de utopia, entretanto, são suas características¹¹³: (i) o caráter normativo, ou seja, a proposta que se faz é de um mundo como deve ser e não do mundo que é, cujo abandono é, de alguma maneira, um imperativo, ainda que tão apenas intelectual; (ii) o caráter totalizante, isto é, procura-se sempre a criação de um mundo completo, em seus mais pormenorizados aspectos; (iii) constitui-se uma crítica da realidade existente, sendo tal crítica construída pelo viés da angústia, da crise, do apontamento da injustiça, do mal e da corrupção e (iv) tem natureza conciliatória, pois busca, de alguma maneira, reconciliar homem e natureza, ou indivíduo e sociedade, ou sociedade e Estado, ou cultura e humanidade, pautando-se sempre em valores reputados primordiais, porém relegados: a liberdade, a igualdade, a fraternidade e, sobremaneira, a Justiça.

À margem dessas características gerais, todo discurso utópico releva, também, aspectos do tempo histórico no qual fora composto e da realidade que se constitui alvo da crítica. “As utopias sempre tiveram relações próximas com a histórica construída pelos povos, com as desventuras e os dilemas experimentados pelos homens em cada momento de sua existência, de modo que suas características dependem do contexto em que surgiram” (Lopes e Moscateli, 2011, p. 7-8). Tendo-se como exemplo a *Utopia* de Thomas More, o criador do neologismo, nela encontramos aspectos próprios das concepções renascentistas: (i) o humanismo ou antropocentrismo, cuja finalidade constitui-se a contraposição ao teocentrismo medieval – fator este que favorece a tolerância em matéria religiosa - e o desenvolvimento da ideia da capacidade do homem, colocado no centro do universo, de conhecer a realidade e, especialmente, transformá-la; (ii) o racionalismo, por meio do qual se exalta a razão humana e (iii) o reconhecimento da possibilidade de organização de um Estado fundado na equidade, até porque governado por um príncipe justo. Trata-se, ademais, de aspectos que se constituem resposta ao espírito vigente no período precedente, o fim da Idade Média,

¹¹³ As quatro características aqui apontadas o são a partir de uma releitura do texto "Notas sobre utopia", de Marilena Chauí (vide referências bibliográficas), bem como a indicação das características renascentistas que verificamos na obra de Thomas More. Em um sentido muito próximo, encontramos no texto de Francis Wolff (2016, p. 32), o apontamento das seguintes características de todas as utopias: 1. A utopia está fundada na crítica do presente, mas lhe opõe um futuro impossível; 2. Uma utopia não é um ideal de liberdade individual, mas sempre um ideal de realização coletiva; 3. Uma utopia não é um projeto político, pois não analisa nem os meios reais nem os fins realizáveis, mas se contenta em imaginar melhor e 4. Uma utopia não é uma teoria puramente abstrata; é uma descrição concreta de outra maneira de viver em comunidade.

tão bem delineado na obra *O declínio da Idade Média*, de autoria de Johan Huizinga (1978, p. 30):

"O sentimento geral de insegurança causado pelas guerras, pela ameaça das campanhas dos malfeitores, pela falta de confiança na justiça, era ainda por cima agravado pela obsessão da proximidade do fim do mundo, pelo medo do Inferno, das bruxas e dos demônios. O pano de fundo de todos os modos de vida parecia negro. Por toda parte as chamas de ódio se alteiam e a injustiça reina. Satã cobre com suas asas sombrias a Terra triste".

A resposta a esse "Zeitgeist" vem com um novo mundo nascente, no qual o homem coloca-se em posição de proeminência e a racionalidade é erigida como bússola, tornando possíveis os novos ideais estéticos, políticos e filosóficos (nestes inseridas as concepções religiosas). O preceito de Protágoras no sentido de ser o homem a medida de todas as coisas renasce em uma nova dimensão, possibilitando o aparecimento de Johannes Gutenberg (1398-1468), Leonardo da Vinci (1452-1519), Erasmo de Roterdã (1465-1536), Maquiavel (1469-1527), Albrecht Dürer (1471-1528), Michelangelo (1475-1564), Rafael (1483-1520), Martinho Lutero (1483-1546), Thomas More (1478-1535), François de Rabelais (1493/4-1553) etc.

More começou a redação da obra em maio de 1515, quando fora enviado aos Países Baixos, completando o trabalho em 1516, mesmo ano no qual foi impresso em Lovaina, sob a editoração de Erasmo. Vivendo na Grã-Bretanha marcada por tumultos religiosos com desdobramentos na política, culminando-se na instauração da dinastia absolutista dos Tudors, More cogita uma sociedade ideal na qual reinam a liberdade e a igualdade, a paz e a ordem, a justiça e a lei, justamente por conta da supressão daquilo que se critica - a falta de liberdade, os privilégios geradores da desigualdade e a confusão entre Estado e Igreja, fator este que ajuda no fomento da intolerância religiosa – eis a crítica à realidade como uma das características do discurso utópico, consoante acima indicado. Na Inglaterra, certamente o destinatário precípuo e imediato da obra, a *Utopia* de More somente viria a ser publicada em 1551, dezesseis anos após a execução de seu autor por conta de seu posicionamento acerca do casamento do rei Henrique VIII.

A obra, que é dividida em dois livros, chamar-se-ia inicialmente "Elogio à sabedoria", como uma espécie de resposta à obra *Elogio à loucura*, de

Erasmus. No primeiro livro realiza-se uma crítica aos costumes das nações europeias, especialmente à Inglaterra de então, enquanto no segundo faz-se a apresentação da sociedade idealizada. O personagem principal é Rafael Hitlodeu, cujo sobrenome significa, aproximadamente, em grego, "mestre em frivolidades e em conversas" (Lima, 2008, p. 65), que narra sua viagem à ilha de nome Utopia, descrevendo tudo o que nela vira. Antes, porém, a crítica tecida à situação vigente da Inglaterra foca-se no êxodo rural como gerador de criminalidade, uma justiça cega e cruel, uma realeza ávida de riquezas e sempre pronta para a guerra; as perseguições religiosas, a opressão do povo que trabalha de maneira incessante para manter o exército e a Corte, com sua multidão de ociosos ("a principal causa da miséria pública reside no número excessivo de nobres zangões ociosos, que se nutrem do suor e do trabalho de outrem" – 1972, p. 173), a sede de dinheiro dos reis, dos nobres e dos grandes burgueses. Tais fatos constituem-se causa da miséria da maioria e da crescente desigualdade social.

Em contrapartida à situação real denunciada, na ilha de Utopia os preceitos vigentes eram: a liberdade e a tolerância religiosa - "Utopus [o grande legislador] deixou a cada um inteira liberdade de consciência e de fé" (1972, p. 296), sendo a intolerância e o fanatismo punidos com o exílio e a servidão, mesmo porque a religião não poderia servir de causa ao prejuízo de outrem, de modo que mesmo o ateísmo é permitido, conquanto seja, em certa medida, visto como prejudicial ao Estado, especialmente em face da ausência de crença num sistema de recompensa pós-morte; a situação de paz reinante (certamente uma crítica direta à forma de governar de Henrique VIII); a existência de um Parlamento cuja atuação se dava em prol do bem do povo; a descoberta de que a propriedade individual e o dinheiro são incompatíveis com a felicidade.

Curiosamente, mas de forma proposital, a Utopia situa-se no Novo Mundo, numa evidente referência às viagens empreendidas naquele século e que culminaram com a descoberta da América. A ilha é, ademais, descrita de forma minuciosa: ela é composta por 54 cidades, sendo cada uma delas dividida em quatro partes iguais. Sua capital é a cidade de Amaurota, que se localiza no centro da ilha. Cada cidade possui 6.000 famílias, sendo que cada família é constituída por entre dez e dezesseis adultos. Cada grupo de trinta famílias eleger um "sifogrante" ("filarco", na linguagem moderna). Cada grupo de dez "sifograntes", por sua vez, eleger um "traníbora" (chamado de "protofilarca") para comandá-lo. Os duzentos "sifograntes" de

uma cidade elegem um príncipe através de voto secreto. O príncipe reina pela vida toda, a menos que recaia sobre ele a suspeita de aspirar à tirania, ocasião em que será deposto (1972, p. 223). Em sendo necessário, as pessoas são redistribuídas entre as famílias e as cidades para que sejam mantidos os números ideais, viabilizando a manutenção da organização. Caso venha a ilha sofrer com o problema da superpopulação, colônias são estabelecidas no continente. Como reciprocidade, nativos do continente também podem ser convidados a ingressar nessas colônias, das quais poderão sair caso não tenham se agrado com a experiência. Inversamente, e pelas mesmas razões, caso o número de habitantes da ilha diminuir de forma drástica, colonos serão chamados de volta.

Não há na ilha propriedade privada, sendo os bens guardados em armazéns e solicitados pela população na medida de suas necessidades. As residências não possuem fechaduras em suas portas, sendo as casas trocadas entre si pelos habitantes a cada dez anos (1972, p. 221). A agricultura é a profissão mais importante da ilha, razão pela qual é ensinada a todos os habitantes, que são obrigados a viver no campo por pelo menos um biênio (1972, p. 225). Mulheres e homens exercem as mesmas funções. Existe uma deliberada simplicidade no modo de vida. Todos os cidadãos capazes precisam trabalhar, não havendo desemprego, muito embora a jornada de trabalho seja reduzida – jornada de seis horas (1972, p. 226). Necessariamente há sábios e estes ocupam as funções de dirigentes ou pastores, sendo escolhidos já na infância dentre aqueles que se destacam nos estudos. Os demais cidadãos, entretanto, são estimulados a estudar em seu tempo livre.

Existe, porém, escravidão na sociedade de Utopia: cada família possui dois escravos. Os escravos ou são de outro país ou condenados pela prática de crimes, sendo mantidos em correntes de ouro, material com o qual também são confeccionados penicos (1972, p. 267). More explana aqui uma forma de manter os cidadãos da Utopia uma saudável repulsa ao precioso metal – precioso pela valoração que o homem lhe atribui e não por natureza (“o ouro e a prata não têm, nesse país, mais valor do que lhes deu a natureza. (...) Com efeito, o ouro e a prata não têm nenhuma virtude” (1972, p. 244). Referidos escravos são, todavia, libertados periodicamente em virtude de bom comportamento. As crianças usam joias, abandonando-as à medida que amadurecem. Outros aspectos da ilha ideal são mencionados, todos procurando mostrar o estado de bem-estar reinante e, concomitantemente, constituindo-se uma crítica à política

inglesa: hospitais gratuitos; permissão para eutanásia; permissão para os pastores se casarem; permissão do divórcio; proibição do sexo antes do casamento (punido com celibato forçado); proibição de adultério (punido com escravidão, mas cuja reincidência é punida com a morte – 1972, p. 271). Não há advogados, sobretudo porque a lei é propositalmente simples para compreensão de todos¹¹⁴.

O papel familiar e político das mulheres está aquém do desempenhado pelos homens, pois embora as esposas estejam sujeitas a seus maridos e os maridos sujeitos a suas esposas, estas não podem, em geral, conduzir as famílias. Entre as mulheres, só algumas poucas viúvas tornam-se líderes religiosas. Tanto homens e mulheres recebem, todavia, instrução militar. Jogos de azar, caça, maquiagem e astrologia não são proibidos, mas desencorajados.

Por fim, chama a atenção o fato de não haver privacidade, eis que todos os cidadãos estão expostos à opinião pública, o que obriga a todos portarem-se bem durante todo o tempo.

É com tal narrativa que Thomas More dá início, em 1516, ao paradigma da utopia clássica, um novo modo de representação literária, mas que traz em si as marcas do mito da antiga Atlântida inserido nos debates platônicos nos diálogos *Timeu* e *Crítias*, bem como da idealização racional contida n'A *República*. À margem dessa articulação entre a utopia clássica e o mito antigo, há, entretanto, uma desvinculação importante entre eles. O mito de Atlântida mantém-se encerrado na temporalidade, posto que seu desaparecimento impede a ideia de futuro. Em contrapartida, a utopia clássica inscreve-se num presente contínuo, como uma espécie de ficção compensadora da realidade histórica criticada, razão pela qual ela muito mais se aproxima da utopia racionalizadora que da utopia mítica.

A continuidade do paradigma iniciado com More se dá com Tommaso de Campanella, com sua *Cidade do Sol*, de 1623, e, numa etapa posterior, com a *Nova Atlântida*, de Francis Bacon, em 1627. Com Bacon, entretanto, firma-se um modelo

¹¹⁴ Vale a pena, a respeito, ler as próprias colocações feitas por More: “Não há advogados na Utopia. Os demandistas de profissão, que se esforçam por torcer a lei, e decidir uma questão com a maior astúcia, foram dali excluídos. Os utopianos pensam que é preferível que cada um defenda sua causa e confie diretamente ao juiz o que teria a dizer a um advogado. Desta maneira, há menos ambiguidade e rodeio e a verdade se descobre mais facilmente. As partes expõem seus negócios simplesmente, pois não há advogados para ensinar-lhes as mil artimanhas da chicana. (...) De resto, toda a gente na Utopia é *doutor em direito*” (1972, p. 274).

prospectivo de utopia, afirmando-se a importância do progresso e da melhoria das condições de vida, associadas ao desenvolvimento das ciências e das técnicas. Se em Campanella temos a 'Casa de Salomão', uma espécie de templo metafísico, no centro da cidade ideal, em Bacon temos a 'Academia de Ciências', e é com ele que temos propriamente uma utopia moderna, ou seja, aquela que é baseada num ideal ao mesmo tempo racional, tecnicista e cientificista.

Não há de ser olvidado, ainda, que o gênero utópico moderno desenvolve-se a partir da descoberta do Novo Mundo, o qual abre um novo horizonte geográfico e cultural, levando a uma reativação do todo o manancial mítico, dando-lhe caução e uma dimensão prospectiva. Isso explica, ademais, haver More apoiado sua ficção no relato de um pretense companheiro de Américo Vespúcio, enquanto Campanella fizera o mesmo com relação a um navegador genovês, que teria atuado juntamente com Cristóvão Colombo. Em suma, têm as utopias algo de inexplicável ou paradoxal, tanto no tempo como no espaço, sendo suas "múltiplas abordagens, da Renascença ao século das Luzes, elas quase sempre se pautaram pela descoberta do Novo Mundo e foram elaboradas à imitação dos relatos de viagem" (Brunel, 2000, p. 925). Some-se a isso, conforme advertência feita por Brunel (*ibidem*), a soteriologia judaico-cristã, advindo de tal somatória uma espécie de reencontro do paraíso perdido no Novo Mundo - uma espécie de retorno à era edênica, anterior à queda. Os mitos ou concepções do 'bom selvagem' e do 'Eldorado' explicam essa somatória. Acerca do Eldorado, deve-se acentuar que é na versão de Voltaire (vide, a respeito, o capítulo XVIII de *Cândido*, intitulado "O que presenciaram no país de Eldorado"), que a visão política de utopia ganha corpo, conquanto já iniciada com o próprio Thomas More. Trata-se, assim, de uma utopia já com visão crítica acentuada, na qual a geografia mítica encontra amparo na realidade histórica, ou seja, uma junção de utopia, mito e realidade histórica - junção que parece superar a contradição entre um naturalismo primitivista (caracterizado pela superabundância edênica) e um projeto civilizatório que pressupõe inovações científicas e técnicas, bem ao gosto do pensamento vigente à época das Luzes.

Também pelo viés da ideia positiva de progresso, tal qual Voltaire, Condorcet (Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, 1743- 1794) propõe-se a corrigir e complementar o legado da utopia de Bacon, tendo nesta encontrado um modelo de

organização do conhecimento, do trabalho científico e também da organização da sociedade. Em sua obra *Fragmentos sobre a Atlântida*, Condorcet revela sua esperança na concretização da utopia baconiana, em um futuro não muito distante, desde que reunidas algumas condições, sendo a primeira delas a queda dos reis, já ocorrida em França¹¹⁵. Assim, ao contrário das utopias anteriores, a condorcetiana é situada no tempo e no espaço, na história real de um futuro próximo, tal qual demonstra não apenas a visão do passado, mas as reflexões sobre os acontecimentos de sua época. E aqui temos, de forma nítida, um ponto de inflexão acerca das concepções utópicas, o que redundará na problemática que expomos logo a seguir.

Como a vitalidade das ideias gera, entretanto, muitas vezes, a patologia delas mesmas (e em grau mais acentuado até mesmo o óbito), o pensamento utópico acabou por gerar o pensamento distópico. Nas palavras de Brunel (2000, p. 928),

com *Nous autres (Nós outros, 1920)* de Eugène Zamiatine¹¹⁶, inaugura-se a era da "contra-utopia" moderna, obcecada por uma civilização da transparência totalitária, do tecnicismo extremo e da "massificação" das populações urbanas figuradas por essa cidade do século XXX, redescoberta por gigantesco domo translúcido. (...) Trata-se de uma projeção caricatural do modelo político totalitário já existente em estado de germe em certas utopias clássicas.

Caracteriza-se a distopia, consoante seu sentido etimológico, no "mau lugar" (do grego, "dys" = mal ou ruim e "topos" = lugar). Também é denominada antiutopia ou utopia negativa. É, todavia, com Adous Huxley e com George Orwell que o discurso distópico parece atingir seu ápice. O primeiro, numa abordagem científica, escreve sua obra *Admirável Mundo Novo*, em 1932; já o segundo, por meio de sua obra *1984*, de 1949, coloca a distopia no campo da política. Ambos são, nesta medida, contribuintes da concepção de que as ideias filosóficas podem, e alguns casos melhor que assim o seja, veiculadas por meio da Literatura, cuja fronteira para com a Filosofia

¹¹⁵ Acerca do pensamento de Condorcet sobre a História - sua concepção de progresso, seu elogio à ciência e sua inspiração no pensamento de Francis Bacon, vale a pena conferir a obra *Ilustração e História* (2001), de autoria da professora Maria das Graças de Souza, em especial o capítulo "Condorcet: História e Revolução".

¹¹⁶ Eugène Ziamatine (ou Yevgny Zamyatin) foi um escritor russo (1884-1937) que, além do romance "Nós", escreveu diversas fábulas que são, na verdade, uma crítica do regime socialista russo recém-implantado.

já foi por nós questionada no primeiro capítulo do presente trabalho. Já no tocante às distopias, sustentamos não serem elas decorrências naturais e lógicas das utopias em si mesmas, mas, antes, uma consequência da não percepção acerca do real papel do discurso utópico, com a consequente má apropriação e mau uso dele. Em suma, o "mau lugar" da utopia talvez seja justamente a realidade, com relação à qual sua função reguladora (escala de medidas) implica, desde o início, o reconhecimento da impossibilidade de sua plena implementação. Daí a caracterização da plena e real democracia, segundo o pensamento rousseauiano, como sendo o governo próprio dos deuses.

Curiosamente, encontramos no verbete "Utopia e Mito", escrito por Patrick Hubner (*in* Brunel, 2000, p. 929), uma lista cronológica e seletiva de textos referentes à utopia. A lista inicia-se com Thomas More, passando por Tomaso de Campanella, Montesquieu (*Cartas persas*), Jonathan Swift (*As viagens de Gulliver*), Voltaire (*Cândido ou O otimismo*), Aldous Huxley (*Admirável mundo novo*) e George Orwell (1984), entre tantos outros. Francis Bacon, referido no desenvolvimento do verbete, não aparece na lista; Rousseau, cuja discussão acerca da real natureza de seu trabalho *O Contrato Social* suscitou essa breve discussão acerca do pensamento utópico, também não figura na lista. Essa não figuração tem algo de relevante a nos dizer, ao encontro das colocações que faremos em tópico seguinte.

Da pauta de medida e ação na utopia platônica, passando-se pela concepção de governo perfeito em Aristóteles e pela ideia reguladora da *Civitas Dei* de Agostinho, a concepção de utopia em More dá continuidade e corpo a um gênero literário que se perfaz um verdadeiro catalisador da realidade e seus sentidos, ou seja, o gênero literário utópico expõe a realidade e a possibilidade de alteração de suas significações, com sua consequente implosão. De qualquer forma, a "definição arcádica da vida utopiana encontra ecos nos ideais utópicos de Rousseau do retorno à natureza" (Lima, 2008, p. 68), sendo esta a razão pela qual a mínima compreensão da ideia de utopia interessa-nos no presente trabalho.

Tal qual bem colocado por Pascal Bouvier (2018, p. 145),

entre as questões que se colocam acerca dessa obra [de Rousseau], uma delas marca os espíritos e os comentadores. Rousseau é um

utopista? A interrogação é bastante clássica para todos os pensamentos que tentam descrever e mudar o mundo. Rousseau não escapa à regra, mas ele é tanto um filósofo quanto um símbolo. A Revolução francesa e a tradição republicana, a contra-revolução e a apropriação ideológica do rousseauísmo fazem com que o termo utopista possa ser atribuído com as polêmicas que lhe são ligadas.

Trata-se, entretanto, de um questionamento que perpassa toda a obra do genebrino. Já em sua *Carta a D'Alembert*, de 1758, Rousseau fará uma espécie de excuro no qual descreve uma montanha plena de habitações, mas cujas fortunas dos proprietários permitem a todos que ali vivem uma plena acolhida e uma vida com as “doçuras da sociedade”. Aqueles felizes moradores tudo cultivam e veem com prazer as obras de suas mãos (OC, V, p. 55-56). E de tal narrativa já se extrai o questionamento: trata-se de uma utopia? Antes mesmo da tentativa de resposta à questão, deve-se ressaltar que muito do que fora narrado retrata uma parcela da realidade de algumas regiões montanhosas, nas quais a altitude e as condições climáticas (notadamente a neve do inverno) obrigam a um certo isolamento e ao desenvolvimento de uma vida quase que autossuficiente, sendo cada família um grupo autônomo, no qual cada um encontra seu próprio lugar. A divisão social do trabalho não existe e o indivíduo não põe à venda o que produz (ou seja, o seu trabalho). Para Rousseau, os habitantes de referido lugar cumulam todas as vantagens do saber necessário, sem que com isso sejam gerados os inconvenientes próprios das grandes sociedades. Poder-se-ia mesmo afirmar que eles se encontram fora do campo da história descrito no *Segundo Discurso*. Curiosamente, aqueles habitantes são cultos, pois leem e conhecem música. A narrativa de tal lugar, que funciona como uma espécie de modelo teórico, entretanto, tem por finalidade levantar o questionamento acerca dos efeitos de uma possível introdução dos espetáculos teatrais em uma sociedade harmoniosa. Tais espetáculos, pelas suas características, introduziriam o ‘culto do parecer’ e representariam um muito provável desvio do equilíbrio social. Diante da função da narrativa, a questão torna-se ainda mais premente: trata-se de uma utopia? Uma resposta por nós formulada a este questionamento será dada ao final deste capítulo, após uma exposição do teor do *Contrato social*, no qual, ao invés da narrativa de um lugar (fictício, com ou sem semelhanças com lugares reais), haverá a exposição daquilo que foi denominado pelo próprio autor como “princípios do direito político”. Em outras palavras, o registro normativo dará o tom diverso do registro narrativo/ficcional que encontramos no

mencionado excurso da *Carta a D'Alembert*, o qual também diverge do registro hipotético, próprio do *Segundo Discurso*, tal qual anteriormente colocado.

Após tal exposição, poderemos repropor o questionamento, à luz de diferentes formas de enfrentamento de questões (ou diferentes registros) por Rousseau.

3.2.2. A 'quase-utopia' do Contrato

Tornando à exposição concomitante à sucinta análise de pontos do *Contrato Social*, já no exórdio, que antecede o cap. I do Livro I, são fixadas premissas indispensáveis para a compreensão da obra: (i) o objeto da obra consistirá no estudo da organização geral das sociedades e, mais especificamente, os princípios fundamentais e regras institucionais que permitirão compor o que se denomina 'ordem pública'; (ii) o método a ser empregado é diverso do utilizado por outro grande pensador, a saber, Montesquieu, admirado e citado por Rousseau, pois, enquanto Montesquieu, em sua monumental obra, *O espírito das leis*, busca a compreensão das leis tais quais elas são para, a partir daí, explicar as situações que as geraram, Rousseau buscará no *Contrato Social*, a partir da constatação acerca da situação do homem, mostrar como as leis devem ser; (iii) apesar do método, pautado na valorização do dever-ser, Rousseau não será puramente teórico, pois, em suas próprias palavras, procurará "unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade" (OC, III, p. 351; 1974[1], p. 27) e, por fim, Rousseau já se identifica como "membro do soberano", o que demandará explicações sobre os conceitos de 'soberano' e 'soberania', tal qual se dará na sequência.

No início de seu primeiro livro, em seu primeiro capítulo, é indicado o objeto da investigação que terá curso, a saber, a contradição entre a condição natural do homem (caracterizada pela quase total não restrição a seus impulsos - a 'liberdade natural', nos moldes já anteriormente assinalados) e sua condição social atual, na qual a liberdade encontra-se ausente. Trata-se de um dos mais emblemáticos dilemas no pensamento rousseauiano - o embate entre a natureza e a convenção, ou, nas palavras de Gouhier, entre natureza e história (vide, a respeito, Gouhier, 2005, p. 11-24). Partindo-se do pressuposto da vida em sociedade como convenção, afastam-se as teses de justificação do poder político com base na autoridade paterna (v.g., o pensamento

político do teórico inglês Robert Filmer, refutado por Locke em seu *Primeiro tratado sobre o governo*), a qual é própria da sociedade doméstica, bem como aquelas que veem na natureza essa desigualdade que caracteriza as relações de mando político (v.g., o pensamento aristotélico), ou, ainda, as teses do direito do mais forte (Livro I, cap. III), as quais têm por equívoco a busca de uma validade ética e jurídica a partir dos fatos. Na sequência, discorre-se acerca do direito de escravidão, o qual é repellido por completo na teoria de Rousseau, uma vez constituir-se uma renúncia à liberdade, o que equivaleria à renúncia nada mais nada menos que à própria qualidade de homem (Livro I, cap. IV). Neste ponto, refutam-se importantes nomes do pensamento político moderno precedente e, nominalmente, Hugo Grotius, que viam na guerra um pretense gerador do direito de escravidão.

Afastados tais preceitos, necessário se faz tecer algumas considerações acerca do pacto social, remontando-se à convenção anteriormente realizada (Livro I, cap. V e VI). Essa rememoração explicita a necessidade do direito de igualdade e a transformação do direito de liberdade, outrora irrestrita e agora convencional, inserida na nova entidade que se constitui um 'corpo moral e coletivo' (Livro I, cap. VIII¹¹⁷). Antes, porém, mais precisamente no cap. VII, serão tecidas as primeiras palavras acerca do soberano - certamente um dos conceitos cuja nova significação faz de Rousseau um inovador no pensamento político. Se no pensamento político tradicional o termo soberano é uma designação própria ao governante, em Rousseau isso se altera, posto que o soberano é formado pela reunião dos particulares. Cada indivíduo contrata consigo mesmo, ainda que se diferencie o meramente obrigar-se consigo mesmo e o obrigar-se com relação a um todo do qual se faz parte (OC, III, p. 363; 1973[1], p. 40). Firma-se, desde já, a natureza 'absoluta' da soberania, sem que com isso seja ela pensada como potência adversa às liberdades individuais, haja vista ser ela formada justamente pela reunião de particulares - "o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo

¹¹⁷ Neste sucinto e relevante Cap. VIII do Livro I do *Contrato Social*, no qual se narra a passagem do estado de natureza para o estado civil, encontramos preceitos basilares, sem os quais a compreensão do sistema rousseauiano torna-se um amontoado de equívocos, senão mesmo impossível: (I) a substituição do instinto pela Justiça, (II) o surgimento da moralidade, (III) a impossibilidade de retorno ao estado de natureza, (IV) a indicação de liberdades de diferentes espécies: natural (própria do suplantado estado de natureza), civil (que encontra seus limites na vontade geral) e moral (a única a tornar o homem senhor de si mesmo) e (V) o preceito segundo o qual a liberdade consiste na obediência à lei que se estatuiu a si mesmo.

desejar prejudicar a todos os seus membros, (...) não pode também prejudicar a nenhum deles em particular" (OC, III, p. 363; 1973[1], p. 41). Logo, perfaz-se a soberania no instrumento de potencialização das liberdades individuais. O parágrafo desta última transcrição termina com a declaração segundo a qual na soberania ser e dever-ser coincidem - "o soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser" (loc. cit.).

O Livro I encerra-se com um capítulo voltado à tormentosa questão da propriedade, sob o título "Do domínio real"¹¹⁸. Nele, novamente em forma elogiosa ao estado de sociedade, afirma-se que "o direito de primeiro ocupante, tão frágil no estado de natureza, se torna respeitável por todos os homens civis" (OC, III, p. 365; 1973[1], p. 44) e reafirma-se o valor do trabalho como fator de legitimidade para a propriedade. A conclusão, de sua vez, é a afirmação explícita do princípio jurídico da igualdade formal como fator de equalização de eventuais desigualdades naturais:

Terminarei este capítulo e este Livro por uma observação que deverá servir de base a todo sistema social: o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário a substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito (OC, III, p. 367; 1973[1], p. 45).

Em síntese, é da somatória da liberdade civil - aquela que encontra amparo, respaldo e limite tão apenas na lei, que é fruto da vontade geral - com a igualdade formal que construímos a formatação básica para o estado civil. Da mesma forma, é a instituição de tal igualdade que servirá de critério para aferição da legitimidade de eventual governo a ser estabelecido. Daí a nota do próprio autor ao final do capítulo no sentido de que "sob os maus governos, essa igualdade é somente aparente e ilusória", servindo como instrumento para manutenção do *status quo*, enquanto as leis neles se revelam úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm, donde se segue que o estado social somente se faz vantajoso aos homens quando eles têm alguma coisa.

¹¹⁸ Necessário se faz atentar ao fato de que, em alguns pontos, Rousseau se vale de uma linguagem técnico-jurídica. Com a expressão "domínio real" quer-se dizer, juridicamente, "propriedade das coisas". O termo domínio é utilizado na linguagem jurídica para fazer menção à propriedade e diferenciá-la da mera posse, sendo esta precária e, muitas vezes, o mero exercício de fato, contrariamente à propriedade. Já o termo real constitui-se uma derivação da língua latina, na qual "res" significa "coisa".

Com base em tal preceito Rousseau defenderá a propriedade no estado de sociedade civil no bojo do *Contrato Social* e, ainda com maior vigor, no *Discurso sobre Economia Política*, onde será afirmado que “a propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos, e mais importante, sob certos aspectos, que a própria liberdade” (OC, III, p. 262-3; 2015, p. 126). E para que não parem dúvidas, não vislumbramos aqui qualquer contradição no sistema rousseauiano. A propriedade que tem seu papel nocivo no estado de natureza, torna-se *conditio sine qua non* para o exercício de direitos no estado de sociedade civil, e, mesmo assim, sujeita a fatores que lhe conferem legitimidade, tal qual anteriormente exposto. Justifica-se aqui, mais uma vez, a necessidade imperiosa de sempre se atentar à obra das quais são extraídas as máximas no pensamento rousseauiano e os respectivos registros nos quais foram tais obras compostas, sob pena de se concluir indevidamente pela contradição interna no sistema ou cair em anacronismos insolúveis.

No Livro II, firmadas as premissas da passagem do estado de natureza para o estado civil, são expostas como características da soberania a inalienabilidade (cap. I) e a indivisibilidade (cap. II), bem como a característica da infalibilidade da 'vontade geral' (cap. III), não sem antes se firmar que "só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum" (OC, III, p. 368; 1973[1], p. 49). No cap. IV são tratados os limites do poder soberano, afirmando-se que "além da pessoa pública, temos que considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e dos soberanos" (OC, III, p. 373; 1973[1], p. 54). Referido preceito retira o caráter absoluto da soberania, tornando claro que o soberano encontra-se adstrito às convenções gerais - "vê-se por aí que o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa nem pode passar dos limites das convenções gerais" (OC, III, p. 375; 1973[1], p. 56). Trata-se, certamente, de preceito fundamental para refutar a alegação de que o sistema rousseauiano fundamentaria, sem grandes dificuldades, um Estado totalitário. Ainda como decorrência das convenções gerais como limitação à soberania é tratada, já no cap. V, a questão atinente do direito de vida e de morte, ou seja, a questão relacionada à

possibilidade de instituição da pena capital¹¹⁹. A este respeito, posiciona-se Rousseau positivamente à possibilidade de tal instituição, por certo se ancorada em convenção geral. O fundamento para tal possibilidade reside no preceito geral segundo o qual "o tratado social tem como fim a conservação dos contratantes" (OC, III, p. 376; 1973[1], p. 57), do que decorre que, em virtude dos fins, os meios também devem ser admitidos. Nas situações extremas¹²⁰, a conservação do malfeitor é incompatível com a conservação do próprio Estado, em razão do que o perecimento do primeiro constitui-se um bem.

Eis que no cap. VI deste Livro II, talvez um dos mais emblemáticos, discorre-se sobre a lei, explicitando-se que "pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade" (OC, III, p. 378; 1973[1], p. 59), ou seja, nas palavras de Lourival Gomes Machado, na introdução de sua tradução do *Contrato Social* (Rousseau, 1973 [1], p. 17), "à descrição genética, que nos deu uma visão segura, porém apenas estática, anatômica, do organismo político, impõe-se acrescentar o exame de sua fisiologia, de seu comportamento ativo. **E o Estado vive e age pela lei**" - destacamos. Neste mesmo capítulo, Rousseau adverte sobre o caráter geral da lei, mesmo porque são as leis "atos da vontade geral", proposição que ganha em relevância, pois com ela afastam-se as críticas em torno de eventual caráter arbitrário da lei. Somente então se pode discorrer acerca do papel do legislador e do povo. Na continuidade, chamar-se-á atenção aos vários sistemas de legislação e às diferentes espécies de leis. No tocante aos sistemas de legislação, conquanto diversos, todos eles devem resguardar dois objetivos: a liberdade e a igualdade, frisando-se que sem esta não há como ser exercida a liberdade (cap. XI).

¹¹⁹ A discussão em torno da pena capital estava em voga naquele momento histórico, sobretudo por conta dos postulados iluministas de estudiosos do Direito Penal, destacando-se dentre eles o italiano Cesare de Beccaria (1738-1794), autor da obra *Dos delitos e das penas*, publicada em 1764, e que contou com recepção extremamente favorável de Voltaire. A respeito de tal discussão, vale a pena conferir dois ensaios de Norberto Bobbio - "Contra a pena de morte" e "O debate atual sobre a pena de morte", ambos encontrados na obra *A era dos direitos* (1992). Interessam-nos tais ensaios porque neles não apenas é salientada a relevância do tema sob discussão, mas também, e, sobretudo, são apontados relevantes nomes que defenderam a instituição da pena de morte e os que se posicionaram contra ela. No rol dos primeiros encontramos Platão, Kant e Hegel, além do próprio Rousseau. No segundo rol encontramos os nomes de Victor Hugo e Beccaria.

¹²⁰ Não se pode descuidar de que tal preceito, mesmo que ancorado em convenções gerais, volta-se a situações extremas, vez ser afirmado pelo próprio Rousseau, neste mesmo capítulo, "só se tem o direito de matar aquele que não se pode conservar sem perigo". No mesmo diapasão, preconiza-se, logo na sequência, o direito de concessão de graça, chamando-se a atenção ao fato de que "num estado bem governado, há poucas punições, não porque se concedem muitas graças, mas por haver poucos criminosos"

Trata-se de um binômio caro ao pensamento rousseauiano, em especial quando se tem em mente que a instituição dos princípios do direito político visa ao estabelecimento de critérios de medida ou julgamento dos sistemas já instituídos.

O Livro III será dedicado integralmente ao estudo do governo, que é concebido como um corpo intermediário entre o soberano e os súditos, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade (OC, III, p. 396; 1973[1], p. 80). Também quanto ao governo, haverá a proposição acerca de princípios que constituem suas variadas formas, culminando-se na advertência de que "qualquer forma de governo não convém a qualquer país" (cap. VIII), não sem antes, porém, serem tecidas considerações acerca da democracia (cap. IV), da aristocracia (cap. V), da monarquia (cap. VI) e dos governos mistos. De tais considerações destacamos, em reiteração, dois pontos por serem eles fundamentais para compreensão de todo o pensamento político de Rousseau. O primeiro, encontrado nas derradeiras palavras do cap. IV, diz respeito à indicação de ser o governo democrático perfeito, razão pela qual não convém aos homens. O segundo, após serem analisadas as diferentes formas de governo, constitui-se o título do cap. VIII, a saber, "que qualquer forma de governo não convém a qualquer país". O primeiro ponto é, como outrora afirmamos, a indicação de que o *Contrato Social* é redigido sob o registro da 'quase-utopia', ou seja, tem por função servir como tábua de mensuração da realidade concreta. O segundo ponto, em complementação ao primeiro, é a indicação de que tal tábua de medidas não é constituída ou idealizada de forma aleatória ou apartada da realidade, mas, antes, levando-se em consideração a realidade diversa e complexa dos diversos povos. Neste ponto, não há como deixar de se fazer referência a Montesquieu, citado e elogiado expressamente como Rousseau: "quanto mais se medita sobre esse princípio estabelecido por Montesquieu, tanto mais se sente sua verdade, e, quanto mais é contestado, tanto mais se oferecem ocasiões de firmá-lo com novas provas" (OC, III, p. 414; 1973[1], p. 100)¹²¹. A partir de então, firmam-se no cap. IX os "indícios de um bom governo", sob a máxima de que a finalidade da associação política é "a conservação e a prosperidade de seus membros".

¹²¹ De se conferir, a respeito, os livros XIV ("Das leis, na relação que elas têm com a natureza do clima"), XVII ("Como as leis da servidão política se relacionam com a natureza do clima") e XIX ("Das leis, em suas relações com os princípios que formam o espírito geral, os costumes e as maneiras de um povo"), de *O espírito das leis*, de autoria de Montesquieu.

Ocorre que, em vista da imperfeição própria de tudo que se qualifique como humano, tais quais palavras com as quais se inicia o *Emílio*, constitui-se uma tendência os abusos do governo, com sua conseqüente tendência à degenerescência (cap. X) e, como ápice, a "morte do corpo político" (cap. XI). Tais quais palavras que encontramos no cap. XI, "para ser bem-sucedido, não é preciso tentar o impossível, nem se iludir com dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam" (OC, III, p. 424; 1973[1], p. 108). Neste ponto, tal qual pondera Lourival Machado, em nota colocada em sua tradução do *Contrato* (loc. cit.), Rousseau considera o eterno como inalcançável ao homem, razão pela qual abandona a tradição dos filósofos, notadamente os dos séculos XVII e XVIII, que tomavam como absolutos abstratos o Homem, o Poder, a Autoridade e, porque também não citar, o próprio Estado, cujo caráter perecível estava inscrito em sua própria constituição. De qualquer forma, tal apontamento não significa não procurar meios de manutenção do próprio Estado, do que decorre a necessidade de ser indicado um "meio de prevenir as usurpações do governo" (cap. XVIII). Por fim, para finalizar o Livro III, afirma-se não haver no Estado nenhuma lei fundamental que não possa ser revogada - nem mesmo o pacto social, que poderia ser legitimamente desfeito de comum acordo pelos cidadãos reunidos.

O Livro IV, por fim, tratará das relações entre governo e soberano, salientando aspectos como a indestrutibilidade da vontade geral (cap. I), a questão dos sufrágios (cap. II), alguns institutos próprios dos romanos (os comícios e o tribunato - cap. IV e V, respectivamente), o problema da ditadura e da censura (cap. VI e VII, respectivamente) e, por fim, um capítulo específico sobre a religião civil (cap. VIII). Trata-se de um livro caracterizado pela ausência da mesma unidade sistemática e coerência expositiva encontradas nos anteriores, mas que apresenta ponderações diversas e concretas sobre questões relevantes acerca do funcionamento da máquina política. Neste ponto, Lourival Gomes Machado, na já referida introdução (p. 19) adverte-nos que tal ausência de sistematicidade, entremeada de "referências tomadas à história romana por meio de Sigonius¹²², instigam a suspeita de tratar-se de um aproveitamento fragmentário de porções das *Instituições* que a Rousseau custava

¹²² Carolus Sigonius ou Carlo Sigone (1524-1584), nascido em Módena, na Itália, foi um humanista professor de grego e que ganhou notoriedade por conta de suas publicações sobre a antiguidade greco-romana. Atendendo a pedido do Papa Gregório XIII, comprometeu-se a escrever a História da igreja cristã, mas morreu antes de completar a obra.

abandonar". Ao presente trabalho, essas ponderações concretas e, sobretudo, a finalização da obra mediante a abordagem da 'religião civil' ganham em relevância, pois enquanto as ponderações concretas ajudam a explicitar o que denominamos 'quase-utopia', a finalização do *Contrato* por meio do tópico 'religião civil' indica a importância da questão teológica (a qual, convém sempre recordar, é mais ampla que a questão religiosa) para a construção do sistema rousseauiano, no qual há uma relação entre teologia e as concepções políticas. Tal relação, entretanto, será explicitada no capítulo seguinte, após as breves considerações que faremos a título de conclusão do presente capítulo.

Pois bem, *O Contrato Social*, cuja apertada síntese acabamos de expor, constitui-se numa daquelas obras de leitura agradável, surpreendente e aparentemente não dificultosa. Tal qual bem coloca Bernardi (Rousseau, 2012, p. 20), não apenas se trata de uma obra célebre, como seu vocabulário e suas teses constitutivas são tão disseminadas que se tem sempre a sensação de havê-la lido. Tal fato, entretanto, talvez se constitua no obstáculo maior para fins de reconhecimento da própria obra, apresentada muitas vezes de forma caricatural. Vencendo-se tal obstáculo, a conclusão inexorável é que a interpretação da obra revela uma profundidade e uma dificuldade considerável, quer por conta da conexão que há entre ela e as demais obras de Rousseau, quer em vista de conceitos cardeais cuja explicitação demanda trabalho e reflexão, dentre os quais destacamos os de 'soberano', 'vontade geral' e 'religião civil'.

O conceito de 'soberano', consoante já afirmado anteriormente, ganha destaque no sistema erigido pelo genebrino na medida em que, por meio dele, opera-se uma alteração na própria significação do conceito. Se até então as concepções em torno da soberania apontavam o governante como seu titular, ou seja, o governante como o soberano, com o pensamento de Rousseau é o povo que passa a deter tal titularidade, sendo, deste modo, inaugurado, do ponto de vista teórico, a teoria moderna da soberania popular¹²³. Acerca da soberania, tal qual ponderado por Derathé (2009, p. 365), deve ser ela pensada no que toca à sua origem, à sua natureza e aos seus limites. No que diz respeito às origens, os diversos autores podem ser classificados a partir da colocação no

¹²³ Bastante elucidativo a respeito o cap. V – “A teoria da soberania” (p. 366-523) – da obra *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, de Robert Derathé (vide bibliografia).

sentido de ser a soberania originada (1) nas convenções, (2) na natureza ou (3) na vontade de Deus. Rousseau certamente filia-se ao primeiro grupo, posto que, para ele, a soberania somente pode ser originada de um contrato por meio do qual cada associado aliena sua ‘liberdade natural’, que nada mais é que a independência, em benefício do soberano, que é também por ele (o associado) composta. Neste ponto, o pensamento de Rousseau encontra-se em consonância com a tradição da Escola do Direito Natural. No que diz respeito à natureza da soberania (que nada mais é que o exercício da vontade geral), é ela inalienável, indivisível e absoluta. E justamente para explicitar o que seria a natureza absoluta da soberania, ingressamos na discussão acerca de seus limites. Tal qual adverte Derathé (2009, p. 490), o termo ‘absoluto’ não se confunde com a expressão ‘sem limites’, mesmo porque a soberania absoluta vê-se limitada por sua própria natureza, não tendo ela limites constitucionais ao seu exercício – até porque é ela quem institui os poderes constitucionais. Neste ponto há, certamente, um afastamento e uma crítica à tradição do Direito natural.

No tocante à vontade geral, talvez o “calcanhar de Aquiles” do sistema rousseauiano, algumas considerações também devem ser feitas. É no primeiro capítulo do Livro II do *Contrato social*, intitulado “a soberania é inalienável”, que Rousseau afirmará que **“só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum”**¹²⁴. Essa vontade geral, ademais, tem como predicativos estar sempre certa e tendente à utilidade pública (Livro II, capítulo III). Um equívoco, todavia, pode surgir da interpretação do quanto colocado no Livro IV, capítulo I do *Contrato* quando se afirma ser essa vontade geral, constante, inalterável e pura. Exemplo de equívoco a respeito encontramos nas colocações feitas por Jean-Marie Muller (2007, p. 155) quando, durante o desenvolvimento de sua concepção segundo a qual o pensamento do genebrino seria

¹²⁴ Convém, aqui, fazermos um parêntese até mesmo para que seja ilustrado o quanto a problemática conceitual em Rousseau – um autor que raramente trabalha os conceitos com a precisão sistemática tão própria de alguns outros autores da Filosofia – pode gerar equívocos. Derathé, certamente um dos maiores especialistas no pensamento político do filósofo de Genebra, afirma que “segundo Rousseau, a soberania não é uma vontade qualquer; ela não é a vontade de um só homem, nem mesmo a de vários: ela é a vontade de todo o corpo político, em outras palavras, ela é a vontade geral” (2009, p. 427). Diversamente do renomado comentador, entretanto, entendemos que, conquanto haja uma relação necessária entre os conceitos de ‘soberania’ e ‘vontade geral’, não são eles sinônimos, pois, tal qual afirmado pelo próprio Rousseau, “a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se” (OC, III, p. 368; 1973[1], p. 49-50). Inferimos, pois, ser a vontade geral precedente com relação à soberania, que nada mais seria que seu exercício, isto é, a vontade geral em exercício, não se havendo de falar, pois, em sinonímia perfeita.

“orientado para o Estado totalitário”, afirma-se que “o fundamento de um governo democrático não é a vontade geral de um povo, definida como entidade imutável que exerce o poder absoluto sobre os indivíduos” (loc. cit.). Definitivamente, não se extrai da obra de Rousseau a pretensa imutabilidade da vontade geral. Tal qual colocado no capítulo III do Livro II do *Contrato*, sob o título “Se pode errar a vontade geral”, “quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades [particulares], os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral” (OC, III, p. 371; 1973[1], p. 53). Frise-se, pois: a forma como se chega à vontade geral, qual seja, por meio da depuração das vontades particulares, constitui-se comprovação de não ser ela uma espécie de entidade metafísica imutável. Antes, sua constância, inalterabilidade e pureza são meras decorrências de seu processo de formação, o qual, entretanto, se perfaz por meio de circunstâncias concretas, contingenciais e históricas. Em outros termos, se o procedimento formal pelo qual se chega à vontade geral é imutável, o resultado desse procedimento – aspecto material da vontade geral – é uma realidade viva e, portanto, variável. Em suma, não há um dado diretivo *a priori* a ser perseguido para fins de condução dos negócios públicos. De se chamar a atenção, no que concerne ao conceito sob comento, que, conquanto seja ele delineado em diversos de seus contornos no *Contrato social*, é no *Discurso sobre economia política* que ele nos é mostrado com maior precisão e concretude. Se no *Contrato* nos são indicadas sua força diretiva, sua teleologia, suas características (pureza, constância, inalterabilidade e infalibilidade), bem como seu processo de formação, no *Terceiro Discurso*, de forma mais sintética, porém mais cirúrgica, aponta-se para o fato de ser a ‘vontade geral’ a vontade do corpo político, por ser este um ser moral, fonte das leis e da regra do justo e do injusto, bem como passível de variação de Estado para Estado¹²⁵.

Por fim, o conceito de ‘religião civil’, encontrado no último capítulo do Livro IV do *Contrato social*, - um catecismo para o homem em sua vida em sociedade e em seu constante processo de desnaturação, conforme apontou-se no capítulo anterior desta tese - constitui-se, para fins deste trabalho, um elo ou ponto de

¹²⁵ *Ad litteram*: “O corpo político é, pois, também um ser moral que possui uma vontade. Essa vontade geral, que sempre tende para a conservação e o bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis, é, para todos os membros do Estado, em relação a eles e ao próprio Estado, a regra do justo e do injusto. (...) a vontade do Estado, embora geral no que concerne a seus membros, deixa de ser geral em relação a outros Estados e seus membros” (OC, III, p. 245; 2015, p. 110).

conexão, conforme será indicado no final deste capítulo, bem como, e, sobretudo, no capítulo subsequente, entre as concepções políticas e as teológicas no pensamento rousseauiano.

Em síntese, no que concerne ao pensamento político de Rousseau, os conceitos de ‘soberano’, ‘vontade geral’ e ‘religião civil’ constituem-se verdadeiras balizas, razão pela qual realizamos breve delineamento em torno deles: o primeiro apontando para a fonte do poder, o segundo para a legitimidade do poder e o terceiro para o princípio da laicidade.

Assim, firmadas tais bases, podemos apontar tensões e dificuldades mais gerais acerca da problemática referente à interpretação do pensamento político rousseauiano, mesmo porque, é à Política, no sentido amplo do termo, que o pensamento de Rousseau converge.

Apontamos como sendo a primeira delas a constatação de que o "contrato social" não é, tecnicamente, um contrato. Nas palavras de Olgária Matos (1978, p. 22), “basta, aliás, *ler* Rousseau de perto para ver que seu *Contrato* não é um contrato”. Consoante Bernardi (*in* Rousseau, 2012, p. 18), "um contrato é um ato jurídico entre sujeitos de direito, por meio do qual eles se vinculam e se comprometem uns em relação aos outros". Ele se consuma, ademais, a partir de três premissas: (i) a livre vontade dos contratantes; (ii) a obrigação dos contratantes de respeitarem os vínculos firmados e (iii) uma garantia de ser respeitada a obrigação. Na obra sob comento – *Contrato Social* - não se encontram preenchidos tais requisitos, de maneira que, tecnicamente falando, o "contrato social" constitui-se, em verdade, um "pacto social" – aliás, a expressão "pacto social" aparece, na obra, com maior recorrência (treze vezes) que a expressão "contrato social" (nove vezes), tratando-se, ainda, do tema do cap. VI do Livro I. Não é em vão, deste modo, a citação de Virgílio (*Eneida*, Livro XI, versos 321-322) junto ao título da obra, como epígrafe: "*dicamus leges - foederis aequas*", a saber, "proponhamos um pacto de condições igualitárias". Em outras palavras, o ato por meio do qual se institui a sociedade civil é, no sentido técnico do termo, um pacto, cujas singularidades residem (i) na sua realização mediante observância daquelas condições próprias dos contratos e (ii) na criação de suas próprias condições, ou seja, não apenas a sociedade se forma como também dá a si mesma suas

próprias leis. Em outros termos, não se pode perder de vista que o contrato se constitui instituto próprio do Direito com todo seu arcabouço, pertencendo, por consequência, ao mundo pós estado de natureza, sequer servindo como elemento de transição do estado de natureza para o estado civil. Logo, forçoso que essa transição se dê por meio de um pacto¹²⁶, que se constitui instituto não dependente ou vinculado a leis integrantes de uma ordem jurídica. Curiosamente, entretanto, o pacto instituidor da sociedade civil, à margem de suas peculiaridades, apresenta características e consequências próprias dos contratos, com destaque à previsão de sanção àqueles que descumprirem suas leis, justamente para sua própria manutenção. Eis o sentido de sua polêmica declaração no sentido de que

a fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vazio, compreende ele, tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar a obedecer à vontade geral a tanto será constringido por todo um corpo, o que significa que o forçarão a ser livre (OC, III, p. 364; 1973[1], p. 42).

E a aparente contradição na expressão "forçar a ser livre", importante relevar, desfaz-se por completo quando se tem em mente o conceito de 'liberdade civil', própria do estado de sociedade civil, qual seja, liberdade como sinônimo de agir em conformidade com as normas livremente instituídas¹²⁷.

¹²⁶ Deve-se salientar, ainda, que, se do ponto de vista técnico-conceitual, não há 'contrato' quando da instituição da sociedade civil, mas, antes, um 'pacto', não há, *a fortiori*, contrato quando da instituição do governo. Para este tema, Rousseau redigiu o cap. XVI do Livro III do *Contrato Social*, intitulado "de como a instituição do governo não é de modo algum um contrato". No derradeiro parágrafo de tal capítulo, afirma-se textualmente que "há um único contrato no Estado, o da associação". Para muitos, neste ponto há uma verdadeira refutação à concepção de John Locke, para quem, além do contrato inicial para fins de associação, haveria também um contrato entre o povo e seus chefes, quando da instituição do governo. Há, entretanto, importantes hermenêuticas lockeanas que não veem na teoria do pensador inglês uma teoria do duplo contrato, de modo que a concepção exposta seria uma leitura equivocada de seus preceitos. Leia-se, a título de exemplo, a tese de Rodrigo Ribeiro de Sousa, mais especificamente o item 5.2.2 ("Da comunidade à sociedade política", p. 253-256). Hobbes, de seu turno, apresenta neste ponto uma concepção mais complexa, segundo a qual cada indivíduo se compromete com os demais e todos, em conjunto, com o chefe.

¹²⁷ Há aqui, como em outros pontos, uma aproximação com o pensamento político de Montesquieu, que em sua obra maior assevera: "deve-se ter em mente o que é a independência e o que é liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; se um cidadão pudesse fazer tudo o que elas proíbem, não teria mais liberdade, porque os outros teriam tal poder" (Livro XI, cap. III – "O que é a liberdade").

Se a problemática em torno do próprio título da obra constitui-se por si só uma - a primeira - das dificuldades hermenêuticas, talvez a questão mais tormentosa a ser enfrentada diz respeito à identificação do registro no qual a obra fora redigida, ao qual certamente os bons leitores e hermeneutas mostram-se sempre atentos, até porque sem esta identificação o edifício hermenêutico (aquele construído a partir da leitura e interpretação) em algum momento não se sustentará e ruirá.

Eis as palavras de Camus (2017, p. 156) a respeito:

O Contrato Social é em primeiro lugar uma pesquisa sobre a legitimidade do poder. Mas **livro de direito, e não de fato**, em nenhum momento ele é uma coletânea de observações sociológicas. **Sua pesquisa refere-se a princípios** e por isso mesmo já é contestação – destacamos.

Essa forma de contestação, entretanto, é que precisa ser bem compreendida, pois sua teleologia imediata não consistia na destituição do rei ocupante do trono enquanto figura que encarnava o poder cuja legitimidade se questionava, mas, antes, na derrubada dos princípios nos quais tal poder se ancorava. Ou seja, tratava-se de refutar e afastar, por meio de argumentos e ideias, o princípio de direito divino e a concepção de desigualdade jurídico-política como atributo natural das sociedades organizadas politicamente. Eventual destituição do rei seria uma contingente consequência da adesão a seus postulados principiológicos, mas jamais a causa imediata de sua escrita. Assim concebido, o *Contrato Social* pode ser visto como resultante das batalhas intelectuais travadas desde os séculos precedentes, constituindo-se uma das últimas trincheiras da guerra contra o poder ora considerado arbitrário. Tal guerra, ademais, apresenta diversas frentes de batalha, dentre as quais o tiranicídio e o ataque à religião instituída, a qual também deu sustentáculo fático e teórico ao sistema cujo arcabouço principiológico se questiona.

A compreensão referida no parágrafo anterior ganha destaque quando nos damos conta de que todos os grandes movimentos sociais e políticos do século XVIII revelam a influência do pensamento de Rousseau sobre eles - do movimento de independência dos Estados Unidos da América (1776) à Revolução Francesa (1789), chegando-se à Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1789). Curiosamente, a

citada influência se deu por meio de autores (leitores de Rousseau) e movimentos de diferentes orientações e matizes, o que nos leva à conclusão de que houve, ainda que não em sua totalidade, uma apropriação indevida dos postulados teóricos para fins de justificação teórica das ações postas em prática. Eis a percuciente explicação que nos é fornecida por Pissarra (2005, p. 73):

Por ser um autor cujo pensamento era repleto de paradoxos, foi lido e apropriado por autores diferentes. Até às vésperas da Revolução Francesa, o *Contrato Social* exerceu influência sobre os membros dos dois grandes partidos que formaram e disputaram o poder depois de 14 de julho de 1789: girondinos e jacobinos. Pelo menos três grandes líderes da Revolução fizeram de Rousseau seu mentor: Marat (1743-1793), Robespierre (1758-1794) e Saint-Just (1767-1794). (...) Também Babeuf (1760-1797) e a ala revolucionária mais radical foram influenciados por Rousseau. No século seguinte, os anarquistas encontraram no pensamento de Rousseau a base teórica de que necessitavam para sua defesa de uma sociedade sem poder central.

Em contrapartida, assinala a mesma autora (*ibidem*) o quanto Rousseau foi, ainda no século XVIII, alvo de severas críticas, sendo a ele atribuída a responsabilidade pela violência que caracterizou o processo revolucionário. Nesta linha inscrevem-se Joseph de Maistre¹²⁸ e Chateaubriand¹²⁹.

Tal apropriação ambivalente dos preceitos rousseauianos terá continuidade no século XIX: Napoleão Bonaparte passa de simpatizante das ideias de Rousseau a um feroz crítico delas¹³⁰; os liberais criticam-no, acusando-o de ser o

¹²⁸ Escritor, advogado e diplomata, que viveu entre 1753 e 1821, tendo sido um dos mais influentes pensadores contrarrevolucionários após a Revolução de 1789. Partidário da restauração do Reino de França, via neste uma instituição de inspiração divina. Foi, também, ardoroso defensor da autoridade papal – tanto em questões religiosas como em questões políticas, concebendo que somente a restauração das monarquias católicas poderia evitar as desordens.

¹²⁹ François-René de Chateaubriand, visconde de Chateaubriand, foi um escritor, ensaísta, diplomata e político francês. Produziu uma extensa obra literária pré-romântica e escreveu “Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes”.

¹³⁰ No tocante a Napoleão Bonaparte, vale aqui uma breve nota. Nascido em 1769, na Córsega (que se encontrava sob domínio francês), era proveniente de uma família aristocrática, dedicando-se desde a tenra idade à carreira militar. Com a eclosão da revolução em 1789, passou a apoiar os jacobinos, sendo, porém, preso em 1794 com o declínio da fase jacobina da revolução e a execução de seus principais líderes. Uma vez reconhecido como grande estrategista, não permaneceu muito tempo recluso, dando seguimento à sua carreira militar e, em virtude do sucesso nela alcançado, foi declarado cônsul em 1799. Justamente nesta fase do consulado, Napoleão passou a reunir suas habilidades bélicas e administrativas, mas com um viés bastante autoritário, vindo a propor, em 1804, a realização de um plebiscito para que

construtor de um sustentáculo teórico das tiranias; os socialistas utópicos, encabeçados por Proudhon, viam no pensamento de Rousseau uma defesa à propriedade privada capitalista, e os conservadores, de modo geral, acusavam-no de anarquismo. Em suma, acusações de todos os lados, por diversos prismas e de todas as práticas. No campo da Filosofia alemã, a ambivalência também se verifica: Kant vê na obra de Rousseau uma importância equivalente à obra de Newton para a Física e Hegel chama a atenção para a relevância do pensamento de Rousseau para fins de reflexão acerca do Estado. Em contrapartida, Nietzsche verá em Rousseau mais um dos representantes da 'moral dos escravos'.

Fora do campo estrito da Filosofia, no campo literário - com a ressalva já feita no primeiro capítulo desta tese quanto a esta pretensa dicotomia - escritores e poetas românticos do século XIX também se debruçaram sobre algumas concepções de Rousseau: George Sand, Michelet, Victor Hugo, Stendhal, Lammenais, Balzac etc, delas se utilizaram em suas construções artísticas e concepções. E aqui também vamos nos deparar com o problema hermenêutico, sobretudo no que tange à associação imediata do pensamento de Rousseau à forma como se desenrolaram alguns movimentos revolucionários. É o que se verifica, por exemplo, na construção do personagem Gavroche, do romance *Os Miseráveis*, de Victor Hugo (1802-1885), publicado em 1862. Referido personagem, que nos remete ao, e provavelmente nele inspirado, menino que aparece na tela "A Liberdade guiando o povo", de Eugène Delacroix, de 1830¹³¹, pode sem dificuldades representar o povo francês, pois revela um

fosse decidido pela restauração ou não da monarquia francesa. Com a vitória no plebiscito, Napoleão autoproclamou-se imperador, vindo a se autocoroar em cerimônia realizada em 02 de dezembro de 1804, na Catedral de Notre-Dame de Paris, tal qual belamente ilustrado no quadro "Le Sacre de Napoléon", de 1807, de autoria do artista Jacques-Louis David – atualmente exposto no Museu do Louvre, em Paris. Daí a citação de Napoleão no século XIX, posto que é neste que há a inflexão referida no parágrafo, qual seja, de admirador a crítico das ideias políticas de Rousseau.

¹³¹ Obra de 1830, óleo sobre tela (260 x 325 cm), exposta atualmente no Museu do Louvre, em Paris, certamente é o trabalho mais conhecido de Delacroix, tendo sido responsável por enraizar na memória coletiva a contundente Revolução de Julho de 1830. Em tal obra o povo é glorificado e nela a esperança na liberdade e nos demais lemas da Revolução de 1789 vem à tona. O impacto da obra é provocado pela fusão da realidade e da fantasia, no que há, certamente, muito mais que a mera crônica daqueles três dias de julho. Num movimento ascendente, Delacroix distribui, no plano inferior, os cadáveres de maneira realista. Num segundo plano, à esquerda, encontram-se os revolucionários, neles incluídos soldados, operários, camponeses – cada qual portando um instrumento de trabalho que o identifica. Em primeiro (ou central) plano tem-se a figura simbólica da Liberdade, empunhando em uma das mãos a bandeira com as cores da França e na outra uma baioneta. De proporção maior que os demais personagens, a Liberdade mostra sua força, arrastando tudo e a todos com ela. A baioneta que traz em sua mão esquerda bem representa a liberdade como conquista e não como uma dádiva recebida dos céus ou daqueles que

amor instintivo pela liberdade, o que o torna sempre pronto a revoltar-se, ainda que isso lhe custe a própria vida. Sua morte, belamente retratada no romance (Victor Hugo, 1998, p. 1631-1634), é causada por rajadas sucessivas de balas, e a cada uma delas a vítima, como que troçando de seu algoz, que não consegue lhe vencer, entoia o refrão de uma canção cujos segundo e quarto versos são: "c'est la faute à Voltaire" (2º verso); "c'est la faute à Rousseau" (4º verso) - "a culpa é de Voltaire", "a culpa é de Rousseau". A resistência imposta pelo menino Gavroche é comparada à força e consequente resistência de Anteu, gigante mitológico, filho de Gaia (a terra), que, preso a ela, era invencível. E nesta passagem vemos o quanto a apropriação de uma ideia ou pensamento pode culminar numa disseminação até mesmo popular dessa ideia, ainda que fora de contexto, ainda que fora dos limites e esquadrinhos do seu idealizador.

De se notar que essa recepção ambivalente do pensamento de Rousseau teve por causa principal a leitura e interpretação de parte de sua obra política, quase que exclusivamente do *Contrato Social*. Essa parcialidade de leitura da obra, já indicada por nós no início do presente trabalho, bem como quando da transcrição de excerto de uma obra de Jean-Marie Muller, certamente impede o conhecimento do sistema, tornando falhas as interpretações engendradas, por mais bem intencionadas que elas sejam. Daí nossa afirmação categórica no sentido de que Rousseau não se reconhecera nos revolucionários de 1789. Felizmente, antes do golpe fatal, Gavroche – o já referido emblemático personagem de *Os miseráveis* - torna a entoar o refrão mencionado no parágrafo anterior, deixando de pronunciar, o nome de Rousseau: "Je suis tombé par terre,/C'est la faute de Voltaire,/Le nez dans le ruisseau,/C'est la faute de ..."¹³²(Victor Hugo, 1998, p. 1634). A motivação da interrupção de suas palavras pode ser facilmente interpretada como mera decorrência da "segunda bala do mesmo atirador", mas pode também simbolizar o prenúncio da absolvição que caberia a Rousseau. Nesta mesma linha hermenêutica, e sem a tergiversação que muitas vezes encontramos em intérpretes canônicos do pensamento do genebrino, Daniel Cornu (1994, p. 152), professor genebrino nascido em 1939, levantará abertamente a questão: "Terá o pensamento de Rousseau, tanto quanto se pretendeu, trabalhado os espíritos antes da Revolução a ponto de ser o verdadeiro detonador dos acontecimentos de

ousavam afirmar deles descender. Em suma, Delacroix deu o peso da eternidade a um acontecimento que lhe fora contemporâneo, recebendo, por isso, a "Cruz da Legião de Honra".

¹³² "Caí no chão,/A culpa é de Voltaire,/O nariz na valeta,/A culpa é de ..." - tradução nossa.

1789?”. Na sequência, após chamar a atenção ao fato de que diversos partidos políticos reclamariam suas ideias, responde que o pensamento de Rousseau “fundamenta a liberdade dos indivíduos na expressão de uma vontade geral de que o poder se reclama e de que o jacobinismo é historicamente a hipóstase¹³³” (loc. cit.).

Já a questão da hermenêutica do pensamento rousseauiano no século XX será por nós tangenciada nas notas conclusivas do presente trabalho, mas vale a pena sintetizá-la, desde já, nas palavras de Simone Weil (2001, p. 169), com as quais concordamos:

O problema de um método para insuflar uma inspiração a um povo é completamente novo. (...) Rousseau, que era um espírito poderoso, reconheceu-lhe claramente a existência, mas não foi mais além. Os homens de 1789 não parecem tê-lo suspeitado. Em 1793, sem se terem o trabalho de colocá-lo, menos ainda de estudá-lo, improvisaram soluções apressadas: festas do Ser Supremo, festas da Deusa Razão. Elas foram ridículas e odiosas. No século XIX, o nível das inteligências descera bem abaixo do campo em que se colocam as tais questões.

Postas todas essas questões e problemática acerca da obra que se tornou a mais emblemática do pensamento de Rousseau, necessário se faz aclarar em que tal obra tem em seu bojo uma matriz consideravelmente (portanto, não em sua totalidade) utópica.

Tal qual discorremos no tópico próprio, constitui-se a utopia no "não lugar" ou "lugar inexistente" ou, ainda, a referência de algo que não existe em lugar nenhum. Esse não existir em lugar nenhum constitui-se uma referência de limitação geográfica, mas não uma limitação de referência ideal. Por tal razão, 'utopia' e 'ideal' podem ser concebidos como sinônimos ou, ao menos, termos extremamente próximos em suas significações. Essa questão da inexistência no plano concreto, seja ela eterna ou tão apenas presente, levanta necessariamente o questionamento acerca da função da utopia, precedido do questionamento se há, de fato, uma função. A resposta a que chegamos mediante análise do *Contrato Social*, bem como de obras outras que trazem

¹³³ Pode-se definir a hipóstase como um equívoco de ordem cognitiva que se caracteriza pela atribuição de existência concreta e objetiva (existência substancial) a uma realidade fictícia, abstrata ou meramente restrita à incorporalidade do pensamento humano.

em si essa marca da utopia, é a de que ela, a utopia, tem por principal função colocar-se como tábua de medida para a realidade concreta, cujas contingências necessariamente a impedem de atingir o grau ideal ou de perfeição, que é próprio do mundo das ideais ou, nas palavras de Rousseau, "para um povo de deuses". O próprio Rousseau parece ter-se dado conta de tal preceito metodológico, afirmando-o textualmente: "Antes de observar, é preciso criar regras para as observações; é preciso uma escala para as medidas que tomamos. Nossos princípios de direito político são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país" (OC, IV, p. 837; 2014, p. 677-678). Eis a função de sua 'quase-utopia': constituir-se uma escala para as medidas. Neste particular, discordamos do posicionamento de Aldo Maffey (*in* Bobbio, 2009, p. 1287) que, ao diferenciar a "utopia como meio" (item II no verbete "utopia") e a "utopia como fim" (item III no mesmo verbete), coloca a obra do genebrino nesta última categoria, afirmando que

a obra literária vem acompanhada de uma ação de proselitismo que o autor tem o tempo de conduzir somente aos vértices da inteligência do tempo (de Voltaire a Rousseau, a Diderot, a Helvétius até Holbach, mas sempre com escasso sucesso), mas que deveria preparar a realização do projeto utópico.

Em contrapartida, assentimos à distinção encontrada no trabalho de Eduardo Leonel Cardoso (2014, p. 163) entre as 'utopias equalizadas' e o pensamento utópico como 'história teleológica conceitual'. As primeiras são as construções teóricas referenciais, definidas dentro dos parâmetros utópicos pré-estabelecidos, ou seja, possuem movimentos circunscritos aos liames circulares de sua própria história; já o segundo tem seus movimentos que transbordam, de alguma maneira, sua própria história, mantendo contato com a realidade empírica, ainda que para fins de valoração desta. As utopias de More, Campanella e Bacon são exemplares de utopias equalizadas; o pensamento de Rousseau exposto no *Contrato social*, de sua vez, uma vez que mantém contato com a realidade concreta, ainda que sem a pretensão de diretamente

alterá-la, amolda-se ao pensamento utópico como 'história teleológica conceitual', razão pela qual o denominamos uma 'quase-utopia'¹³⁴.

É, certamente, na incorreta incompreensão das utopias, e, *a fortiori*, das 'quase-utopias', com a conseqüente ação de tentativa de sua implementação, que surgem as distopias como verdadeiros pesadelos gerados a partir de sonhos, ainda que sejam estas construções racionais. Frisamos, ademais, ter sido este o erro incidente na forma como foi recebido, lido, interpretado e aplicado o *Contrato Social* em diversos momentos da história, com destaque à Revolução Francesa, notadamente em sua fase mais aguda – a “Fase do Terror”.

Neste ponto, vale a pena traçar mais um paralelo com o pensamento platônico, notadamente por ter sido Platão o autor da considerada primeira utopia na história do pensamento, por meio de sua obra *A República*. Em referida obra, na qual os questionamentos diversos giram em torno do conceito de Justiça, em dado momento um dos interlocutores chama a atenção ao fato de que a cidade esboçada no diálogo por Sócrates (o personagem) não poderia ser encontrada sobre a terra, ou seja, tratava-se do “não-lugar”. Eis a transcrição de referido excerto, no qual consta também a resposta de Sócrates à objeção levantada (Platão, 592,a-b; 2016, p. 781):

- Compreendo - me falou -, referes-te à cidade que acabamos de fundar e que só existe em pensamento, pois não creio que possa encontrar sobre a terra nenhuma desse jeito.

- Mas no céu - lhe disse - talvez haja um modelo para quem quiser contemplá-lo e, de acordo com ele, organizar seu governo particular. É indiferente sabermos se já existe algures uma cidade assim, ou se

¹³⁴ A respeito da presença da utopia na obra rousseauiana, vale a pena a leitura do capítulo “Utopias do Iluminismo”, de autoria de Renato Moscateli (*in* Lopes e Moscateli, 2011, p. 81-96) e, especificamente, o tópico “Uma utopia no coração da Europa”. Neste tópico, o autor chama-nos a atenção ao fato de que, “crítico implacável do artificialismo das sociedades europeias de seu tempo”, Rousseau teria nos apresentado imagens diversas em suas obras acerca dos males da civilização moderna: nos *Discursos* a crítica se faz por meio do elogio às virtudes das épocas passadas, no *Contrato* por meio da exposição de princípios de uma república legítima e no romance epistolar *Júlia ou a Nova Heloísa* por meio do retrato de um local no qual se podia viver mais próximo à natureza e, conseqüentemente, menos afetado pela corrupção inerente ao estado civil. É na narração da sociedade íntima de Clarens que Rousseau projeta uma utopia para o retorno à natureza, não em sua forma primitiva, até porque ele reconheceu a impossibilidade disso, mas “por meio de uma ordem comunitária na qual os laços afetivos e morais que ligam os indivíduos estimulam a transparência dos sentimentos, a plena sinceridade e a organização econômica tanto quanto possível a imediatez do domínio da subsistência” (op. cit., p. 87-88). Em suma, é na *Nova Heloísa* que encontramos a expressão máxima da utopia rousseauiana.

ainda está por concretizar-se; pois só de acordo com este é que ele se comportará, com mais nenhuma".

Frise-se: a cidade ideal tem a função de modelo no qual as cidades (governos) particulares devem se pautar, sendo indiferente a existência (neste mundo) de tal cidade ideal.

Rousseau (OC, III, p. 405-6; 1973[1], p. 90-1), de seu turno, irá afirmar acerca da democracia - a forma de governo por ele defendida¹³⁵ como sendo a superior:

Tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira. (...) Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens.

É cediço que tais idealizações e modelos guardam peculiaridades próprias dos pensamentos e teorias de seus respectivos autores. Em Platão, o modelo ou ideal é uma decorrência do dualismo dos mundos, dualismo este que vê no mundo ideal não apenas um paradigma, mas um paradigma ao qual se atribui a real e verdadeira existência. Este mundo das ideias ou mundo inteligível é que lança luzes ao simulacro

¹³⁵ Firmamos, a partir das leituras realizadas, o entendimento segundo o qual se faz equivocada toda leitura que culmine na classificação do pensamento rousseuniano como não democrático, sendo tal equívoco decorrente da leitura parcial das obras de Rousseau, ou da não compreensão de conceitos-chave que se encontram dispersos no conjunto da obra ou, ainda, a não devida articulação entre esses conceitos-chave. A título exemplificativo, leiamos o que escreve Jean-Marie Muller (2007, p. 112): “Quando Jean-Jacques Rousseau, cuja influência foi determinante à doutrina de Estado elaborada pelos regimes oriundos da Revolução de 1789, afirma que as cláusulas do “contrato social” “reduzem-se todas a uma única, ou seja, a total alienação de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade”, ele instaura a ditadura da “comunidade” sobre “cada associado”. De acordo com Bakunin, Rousseau é, de fato, o “profeta do Estado doutrinário”. Jacques Maritain, cuja inspiração filosófica não flui das mesmas fontes que a de Bakunin, expressa o mesmo juízo: “Rousseau, que não era um democrata, introduziu nas democracias modernas emergentes uma noção de Soberania destruidora da democracia, orientada para o Estado totalitário. [...] Se quisermos pensar de forma consistente na questão da filosofia política, é necessário rejeitarmos o conceito de Soberania que não é outro senão o de Absolutismo”. Uma das finalidades deste nosso trabalho consiste justamente na leitura não parcial do pensamento de Rousseau (em razão do que as mais diversas obras são percorridas e citadas), com consequente esclarecimento da significação de conceitos por nós reputados essenciais, culminando-se na articulação entre esses conceitos – esta, talvez, a tarefa mais árdua. No tocante ao excerto transcrito, cremos que seu equívoco decorre de uma leitura parcial da obra de Rousseau, mais especificamente a obra classificada como política, bem como o não esclarecimento de conceitos relevantes, dentre os quais o de ‘vontade geral’, o qual, embora citado por Muller (op. cit., p. 115), não corresponde à significação que extraímos da obra rousseuniana, tal qual discorremos durante este escrito.

de mundo que se constitui este plano sensível. Trata-se, portanto, de uma metafísica no sentido etimológico e mais forte do termo. Em Rousseau, todavia, a questão é tratada não a partir de um esquema metafísico em seu sentido forte, mas, antes, como um esquema metodológico-epistemológico por meio do qual se aponta para a necessidade de uma tábua de mensuração com a qual a realidade (e aqui a realidade é o mundo sensível) é analisada e avaliada. Em ambos, todavia, há uma escala para medidas, aferições e avaliações do mundo concreto.

Há no pensamento rousseauiano, ademais, um importante diferencial. O seu "mundo dos princípios", que nada mais é que sua escala de medidas¹³⁶, não se constitui uma realidade à maneira platônica (realidade plenamente autônoma, ontologicamente existente), de modo que seria um equívoco classificar o pensamento político de Rousseau no *Contrato* como puramente utópico, assim como se constitui equívoco sua antípoda, ou seja, classificá-lo como um manual para a ação política e, sobretudo, para a revolução. Ambas as visões são extremadas e reducionistas. Tal qual bem adverte Pissarra (2005, p. 72), "Rousseau não propõe um rompimento drástico como forma de superação das contradições existentes", pelo que não pode ser considerado um revolucionário. Antes, o aperfeiçoamento das instituições com a consequente passagem de uma forma de governo a outra faz-se uma necessidade constante, até porque tal passagem não é garantia de instauração de uma sociedade civil nos moldes do *Contrato Social*. De se atentar, também, o quanto a principiologia construída por Rousseau, dentro da generalidade que lhe é própria, apresenta pontuações e considerações de diversidade de situações, razão pela qual ele frisa até mesmo a questão da diversidade de governos para determinados tipos de povos e territórios – ponto no qual se aproxima de Montesquieu. No mesmo diapasão, tendo-se em vista a corrupção das sociedades, qualquer projeto de solução ou melhoria encontra empecilhos diversos. Tal constatação não passou ao largo do pensamento

¹³⁶ De se questionar, a essa altura, de onde surge tal “escala de medidas”. Tal qual indicado pelo próprio Rousseau, no Livro V do *Emílio*, “antes de observar é preciso criar regras para as observações; é preciso uma escala para as medidas que tomamos” (OC, IV, p. 837; 2014, p. 677) - sublinhei. Um pouco antes, mais especificamente em página anterior, é salientado que tal criação se dá por método diverso daquele empregado por Montesquieu, que se contentou em cuidar dos princípios do direito positivo dos governos estabelecidos. Daí nossa concordância com as colocações de Milton Meira no sentido de que “o político, segundo Rousseau, não elabora antes o modelo ideal e depois tenta realizá-lo na prática” (1988, p. 122), antes, ocorre uma captação e abstração da realidade concreta (usos, costumes, opiniões etc), isto é, das características essenciais de um povo ou das condições específicas nas quais o político deve agir. Tal ação intelectual, entretanto, se faz possível devido à existência da consciência [o “sentimento inato de justiça”], no plano individual, e da “vontade geral”, no plano coletivo – ambas infalíveis.

rousseauiano, razão pela qual o projeto pedagógico - seja ele voltado à formação do homem, seja voltado à formação do cidadão - faz-se um complemento necessário às ideias políticas.

Frisemos que, na obra rousseauiana, há uma constante passagem de níveis abstratos da exposição (a descrição do modelo, da tábua de mensuração) para os níveis da experiência concreta (com indicação de exemplos extraídos da história, notadamente da antiguidade, e da realidade vivenciada pelo próprio autor); um constante transitar entre a formulação de um pacto/contrato racional e a avaliação a ser realizada pelo legislador acerca das condições concretas de cada povo no momento da tentativa de instituição de uma nova ordem, ou seja, em nenhum momento são desconsideradas as condições históricas e sociológicas de cada povo, incluindo-se aí a questão relacionada às crenças e religiões.

Junto à verificação acerca de aspectos da obra de Rousseau, afirmamos, no tópico precedente, e ora reiteramos, que a utopia tem por características: (i) o caráter normativo; (ii) o caráter totalizante; (iii) constitui-se uma crítica da realidade existente e, por fim, (iv) tem natureza conciliatória. O registro do *Contrato Social*, de sua vez, tem natureza normativa (ou seja, é composto pelo prisma do dever-ser) e constitui-se, ao mesmo tempo, uma crítica à situação vigente verificada – não uma crítica direta, mas uma crítica mediada por princípios. Não preenche, entretanto, os demais requisitos que caracterizam a utopia, posto que nela não verificamos o caráter totalizante, bem como a natureza conciliatória. Isso porque, no tocante à primeira característica ausente, o que se infere da leitura da obra rousseauiana é que ela se constitui uma teoria formal, ou seja, aquela que fornece diretrizes e balizas, mas deixa em aberto o conteúdo com o qual a forma será preenchida. Tal característica é o que permite a regra segundo a qual a conveniência quanto à forma de governo está ligada diretamente às características dos povos. Logo, à margem dos princípios gerais, as questões particulares em seus pormenores haverão de ser objeto e decorrência da realidade concreta a que pertencem. A título exemplificativo, lembremos os detalhes quanto à organização social exposta na *Utopia*, de Thomas More – fato este que diverge da sistemática rousseauiana. Já no que concerne à segunda característica ausente, a saber, o caráter conciliatório, nunca se faz demais nos recordarmos que a conciliação plena na obra política de Rousseau, notadamente a conciliação entre cultura/sociedade e

natureza, bem como entre indivíduo e sociedade não é vista como possível. A cultura é, por sua própria definição, o afastamento da natureza. Da mesma forma, entre indivíduo e sociedade haverá sempre uma tensão, constituindo-se função da política a minimização de tal tensão, ou, ao menos, de seus efeitos que geram a desnaturação e a fragmentação do homem. Os paradoxos tão próprios do homem em sua vida em sociedade fazem-se, na melhor das hipóteses, domados e contidos, mas, em última instância, irremediáveis. Ou seja, em suma, apenas parte das características da utopia fazem-se presentes no *Contrato*.

E no mesmo trilhar de ideias, por conta do movimento pendular por meio do qual ora se está no princípio (no ideal), ora se está na realidade concreta à qual este mesmo princípio deve ser aplicado, ainda que para fins meramente avaliativos, é que nos vemos forçados a concluir que a ‘utopia rousseuniana’ é parcial, ou seja, uma ‘quase-utopia’¹³⁷. Em suma: uma teoria com a cabeça no princípio (o ideal) e os pés na realidade concreta, de maneira que a crítica dirigida de Nietzsche a Platão (Nietzsche, 1974, p. 353), *in verbis*: "Platão é um covarde diante da realidade - *consequentemente*, refugia-se no ideal", a qual poderia ser dirigida a qualquer pensador que tenha um mínimo de utopia em seu sistema, não se aplica a Platão, e com ainda maior razão aos ‘utópicos realistas’ ou ‘quase-utópicos’, como é o caso de Rousseau. As explanações de Rousseau acerca da legislação, a qual dá movimento e vontade ao corpo político, em muito esclarecem tal questão.

Deste modo, desconsiderar, quando da leitura de Rousseau, seus esboços de um plano de ação política, ainda que seja este mediato, enfatizando tão

¹³⁷ Neste particular respeitante à classificação do pensamento rousseuniano, pelos diversos motivos indicados no corpo deste tópico, também discordamos da classificação realizada pelo professor Renato Janine Ribeiro (2011, p. 77-116). Referido autor divide os projetos políticos em dois grandes grupos, a saber, o grupo das utopias e o grupo do realismo. A *utopia*, segundo tal autor, “caracteriza-se por considerar que o mundo como é está completamente errado; que a causa do erro é uma só; que mudando-se essa causa, tudo está solucionado. (...) Essa causa única pode ser a propriedade privada, para Morus e Marx, a vaidade unidade à propriedade, para Rousseau, ou, ainda a moral sexual repressiva, para Wilhelm Reich. (...) Já o *realismo* se distingue por considerar que este mundo pode ser insatisfatório, mas não está totalmente errado e, por sinal, jamais será possível chegarmos a uma sociedade em que tudo esteja certo; (...) as causas dos males são muitas. (...) São pensadores realistas Maquiavel, Hobbes, Freud” (p. 87-88). Na continuidade de seu texto, o professor Janine indicará que, “dentre as políticas realistas, sobressai hoje a da redução de danos. Melhorar a condição humana não é chegar ao paraíso utópico, mas reduzir, concretamente, os males” (p. 88). Pela exposição que aqui realizamos, o *Contrato* seria uma combinação entre a utopia e o realismo (este na categoria de ‘redução de danos’), ou seja, Rousseau estaria num ponto entre os dois grupos, ainda que um pouco mais próximo da política realista de redução de danos. Em suma, negamos a natureza puramente utópica atribuída ao pensamento rousseuniano, conquanto reconhecemos algumas características próprias da utopia em tal pensamento.

apenas o caráter abstrato do *Contrato social*, seu aspecto jurídico (dever-ser)¹³⁸, é ater-se à parte do pensamento rousseauiano, desconsiderando sua completude, até porque o *Contrato* supõe e exige uma análise das circunstâncias particulares¹³⁹. Por outro lado, em contrapartida, Rousseau não realiza uma análise empírica dos fenômenos sócio-políticos, a exemplo de Montesquieu. Ou seja, ao não se manter no mais abstrato dos planos e, concomitantemente, levar em consideração aspectos da experiência concreta, o genebrino realiza uma proposta teórica mais ampla e complexa, construindo o que denominamos ‘quase-utopia’. Eis a razão pela qual necessária se faz a explicitação sempre que se utiliza o termo “utopia” para fins de classificação do pensamento político rousseauiano, tal qual faz Baczkó (1974, p. 282):

A crítica da realidade põe em questão os princípios sociais e morais da ordem existente, a legitimidade do sistema de governo, bem como as relações morais sobre as quais aquela se funda. Da mesma forma, o ideal de novas relações humanas opõe os “princípios” aos princípios estabelecidos, uma outra moral à moral existente, uma personalidade harmoniosa ao “homem em contradição consigo mesmo”. Qualquer que seja o grau de sua concretização, esse ideal é uma visão global da sociedade, oposta e transcendente em relação às relações sociais existentes. E é nesse sentido mais largo que queremos empregar aqui o termo “utopia”, sem implicar nenhum juízo de valor, em particular sobre as possibilidades de realização dessa visão, sem prejuízo de seu “realismo” – grifos nossos.

Justamente para fugir à necessidade de sempre explicitar o sentido do termo “utopia”, tal qual bem fizera Baczkó, que fazemos a opção de utilizar o termo ‘quase-utopia’, vez que por meio dele conseguimos apontar, ao mesmo tempo, para os “princípios” ou “sistema de medidas” de um lado e, de outro, para a realidade concreta

¹³⁸ Dentro da perspectiva segundo a qual toda a obra de Rousseau, sem exceção, é marcada e impregnada da personalidade do autor, como verdadeira expressão subjetiva do mundo, tal qual assinalamos no primeiro capítulo desta tese, Baczkó (1974, p. 283) afirma que “mesmo o *Contrato social*, quando o autor se impunha o rigor de um distanciamento com relação à matéria abordada e queria dar à sua obra a forma de um tratado pseudo-jurídico sistemático, nós encontramos a cada página essa maneira particular de conceber a realidade como se ela fosse dada não somente de um reflexo intelectual, mas também de uma experiência pessoal, existencial, impregnada de conteúdos afetivos”.

¹³⁹ Há no pensamento de Rousseau, entretanto, obras que se caracterizam por um pleno realismo, ou seja, obras nas quais os planos e projetos de ação governamental são concretos. É o que encontramos nas *Considerações sobre o governo da Polônia* e, também, no *Projeto de Constituição para a Córsega*. Em tais obras, o que verificamos é a aplicação do arcabouço principiológico do *Contrato* em realidades concretas e circunscritas. Os títulos das obras, ademais, já esclarecem o registro no qual foram elas escritas, permitindo-nos diferenciar os registros outros por nós aqui indicados - o registro hipotético do *Discurso sobre a desigualdade* e o registro quase-utópico do *Contrato social*.

– o realismo referido no excerto supra transcrito. Trata-se, certamente, de uma cosmovisão que oscila entre a utopia – por meio da qual se estabelecem princípios de um mundo melhor, ideal, mas que serve de paradigma – e a revolta – por meio da qual se busca desvelar as mazelas do mundo real, as quais, muitas vezes, incorporam-se à realidade concreta a ponto de serem concebidas, erroneamente, como próprias à natureza das coisas. E aqui vale um relevante parêntese, dentro da perspectiva deleuzeana no sentido de que a Filosofia é a disciplina que forma, inventa, fabrica e pensa conceitos (Deleuze; Guattari, 2010, p. 8-15), para explicitar o quanto colacionado por Camus em torno dos conceitos de ‘revolta’ e ‘revoltado’, os quais se subsumem com perfeição à perspectiva do pensamento rousseauiano. Afirmará Camus, em sua obra *O homem revoltado* (2017), que o homem revoltado é aquele que diz não, que recusa, mas não renuncia. O movimento de revolta, de sua vez, “apoia-se ao mesmo tempo na recusa categórica de uma intromissão julgada intolerável e na certeza confusa de um direito efetivo” (Camus, 2017, p. 27). Tal recusa se dá juntamente com a intervenção de um juízo de valor, que é sustentado até mesmo em meio aos perigos e, por mais confusa que seja, “uma tomada de consciência nasce do movimento de revolta” (op. cit., p. 28); “a consciência vem à tona com a revolta” (op. cit., p. 29). O movimento de revolta, ademais, “não é, em sua essência, um movimento egoísta” (op. cit., p. 30), pois “o homem se revolta tanto contra a mentira quanto contra a opressão” (op. cit., p. 31). A revolta, ademais, “não nasce, única e obrigatoriamente, entre os oprimidos, podendo também nascer do espetáculo da opressão cuja vítima é um outro” (op. cit., p. 31). Não se há de confundir, por fim, esse sentimento/conceito de revolta com o conceito de revolução, concebida em capítulo posterior na referida obra de Camus como “a sequência lógica da revolta metafísica” (op. cit., p. 145), sendo esta “o movimento pelo qual o homem se insurge contra a sua condição e contra a criação” (op. cit., p. 41). Constitui-se a revolução, nestes termos, na “inserção da ideia na experiência histórica, enquanto a revolta é somente o movimento que leva da experiência individual à ideia”. Se analisarmos a forma como Camus maneja esses conceitos, logramos êxito em explicitar a agudeza com a qual ele analisa a perspectiva do *Contrato Social*, ao qual denomina “O Novo Evangelho” (op. cit., p. 156), bem como os desvios hermenêuticos operados pelo movimento revolucionário (op. cit., p. 169-178). A favor da pureza do pensamento do autor do *Contrato*, afirmará Camus (op. cit., p. 175) que

Rousseau, a quem não faltava bom senso, compreendera efetivamente que a sociedade do *Contrato* só convinha aos deuses. Seus sucessores levaram-no ao pé da letra e trataram de criar a divindade do homem. (...) Mas ninguém se torna deus com tanta facilidade.

A atenção à denominação do registro ‘quase-utópico’ por nós realizada vai ao encontro da advertência feita por Bouvier (2018, p. 158) no sentido de que “a referência a um Rousseau utopista é geralmente um meio para desvalorizar um pensamento que está longe de ser um simples devaneio sem consistência que anteciparia, conscientemente ou não, as formas do totalitarismo contemporâneo”. Antes de ser uma verdadeira utopia, nos moldes propostos por Morus, o pensamento político de Rousseau, notadamente no *Contrato*, perfaz-se uma ideia reguladora, à maneira kantiana, conforme assinalado pelo autor acima referido (*ibidem*), que salientará o quanto “a ideia reguladora nos orienta na realização de um mundo melhor”. A própria “paz perpétua não é uma utopia, mas um ideal ao qual todas as nossas ações devem tender, ainda que sabendo não esperarmos jamais essa perfeição posta de modo ideal. Nesse sentido, Rousseau é mais próximo do kantismo que de um precursor das utopias sociais” (loc. cit.).

Fechado o parêntese aberto com fins à explicação da ‘revolta’ enquanto elemento integrante do pensamento rousseauiano, ainda com fins a esclarecer o conceito de ‘quase-utopia’, encontramos no final da escrita do *Contrato Social* a problemática atinente à ‘religião civil’ (introduzida no cap. VIII do Livro IV), a qual também nos servirá para fins de encadearmos a sequência da exposição do presente trabalho - das ideias políticas centrais (para as quais converge todo o sistema) à questão teológica, sendo esta o ponto de partida desse mesmo sistema. O conceito de ‘religião civil’ é forjado a partir de duas constatações. A primeira é no sentido de que nenhum povo jamais subsistiu nem subsistirá sem a religião. A segunda é no sentido de que nenhuma religião historicamente conhecida serve aos propósitos das sociedades instauradas e mantidas à luz do contrato social, seja porque algumas conduzem ao despreendimento de tudo considerado terreno, com conseqüente desleixo quanto aos assuntos que interessam à convivência, seja porque outras conduzem à intolerância, inviabilizando a convivência. Em suma, de uma constatação empírico-histórica infere-se

uma proposição principiológica, que se constitui um verdadeiro postulado da razão prática. Tal postulado, pela sua própria natureza prática, deve ser refletido no âmbito do que denominamos 'antropodiceia', um conceito não encontrado expressa e explicitamente na obra rousseauiana, mas que nela se faz presente, enquanto concepção de mundo, a todo momento.

4. A ANTROPODICEIA: UMA DECORRÊNCIA DAS CONCEPÇÕES TEOLÓGICAS - A ABERTURA PARA A POLÍTICA

Cada um dos capítulos precedentes apresenta um aspecto do pensamento de Jean-Jacques Rousseau (a teologia e a política, respectivamente), a partir de uma partição dicotômica, razão pela qual podem ser lidos, inicialmente, com certa autonomia. Apesar de tal possibilidade, é justamente contra essa autonomia ou visão estanque do sistema que procuramos desenvolver o presente trabalho, pois, como adverte Cassirer (2003, p. 443), “não pensamos na doutrina de Rousseau como um conjunto estabelecido de proposições isoladas que podem ser facilmente registradas e encaixadas nas histórias da filosofia, através da reprodução e da resenha de seus textos”. A visão abrangente por nós aqui defendida, ademais, mostra-se em consonância com o quanto afirmado por Lefort (1991, p. 258-259) no sentido de que “tanto o político quanto o religioso põem o pensamento filosófico em presença do simbólico, (...) no sentido de que um e outro comandam, por meio de suas próprias articulações, um acesso ao mundo”. Não se nega com tal proposição a virtualidade de um conflito entre os princípios regentes da teologia e da política, o que, ademais, parece ter sido plenamente percebido por Rousseau, que também inferiu a necessidade de, no mundo moderno, distinguirem-se os domínios regidos pelos referidos princípios. Qualquer tentativa mínima de emancipação do homem está a exigir tal distinção – o que não implica a eliminação do elemento teológico. Em razão disso, o propósito deste capítulo é elucidar a conexão entre os aspectos teológico e político no pensamento rousseauiano e, mais especificamente, o quanto a construção do pensamento político – para o qual todo o sistema converge - perfaz-se decorrência de uma cosmovisão complexa e arguta, expressa por meio de concepções metafísico-teológicas, tratando-se de uma decorrência que se caracteriza não pela continuidade fluida, mas, antes, por uma continuidade obstaculizada por lacunas, paradoxos e diversidade de registros.

A opção de, após tratar da questão preliminar da forma dos escritos, iniciar a exposição pelo aspecto teológico do pensamento de Rousseau decorre do fato de ser ele uma espécie de ponto de partida para as reflexões do filósofo genebrino (vide, a respeito, *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, “Terceiro Diálogo”, OC I, p. 933), ponto a partir do qual se poderá firmar a cisão entre os âmbitos divino e o humano. Neste

último, no qual se coloca o pensamento político de Rousseau, encontramos a parte emersa do sistema, aquela que primeiramente nos salta aos olhos e a primeira das associações que comumente se faz ao nome do filósofo de Genebra - a ponta do *iceberg*, consoante metáfora por nós utilizada.

No tocante à cisão entre o divino e o humano, âmbitos retratados com ênfase, respectivamente, nos aspectos teológico e político do pensamento de Rousseau, é ela decorrência de um movimento caracterizado pela constante e contínua secularização (ou 'laicização' ou 'antropologização' ou 'dessacralização'), sendo este o *leitmotiv* que conduz a 'ordem das razões' do sistema rousseauiano, tratando-se, assim, do percurso escolhido pelo autor - ainda que a cronologia das obras não corresponda a tal ordem. Refazer esse percurso pela ordem posteriormente ditada pelo próprio Rousseau é, certamente, aproximar-se o mais possível da concepção tal qual arquitetada por ele próprio.

A visão do todo (ou seja, dos diversos aspectos da obra de nosso autor) é que nos permitirá defender as teses segundo as quais o pensamento de Rousseau (i) tem uma unidade e coerência - reveladas tão apenas por meio da identificação dos seus diversos aspectos e de suas sinapses e (ii) constitui-se uma resposta a diversos dos problemas clássicos da Filosofia, pelo que se estabelece um verdadeiro diálogo com a tradição filosófica precedente e firmam-se bases para o pensamento filosófico do porvir, notadamente o da pós-modernidade. Essa segunda tese constitui-se, ademais, uma característica do pensamento do período iluminista, conforme bem pontua Cassirer (1994, p. 9-10):

a época das Luzes permaneceu, no tocante ao conteúdo de seu pensamento, muito dependente de séculos precedentes. Apropriou-se da herança desses séculos e ordenou, examinou, sistematizou, desenvolveu e esclareceu muito mais que, na verdade, contribuiu com ideias originais de sua demonstração. (...) Isso não impede que tudo o que lhe cai nas mãos adquira um novo sentido e abra um novo horizonte filosófico. Na verdade, o que aí temos não é outra coisa senão uma visão nova e um novo destino do movimento universal do pensamento filosófico.

No tocante ao pensamento de Rousseau, a problemática acentua-se na medida em que ele se coloca, no bojo do século das Luzes, como defensor de muitas concepções verdadeiramente anti-iluministas (v.g., sua plena desconfiança com relação à ideia de progresso e a não valorização extremada da razão). Daí que somente a hermenêutica não fragmentada de seu pensamento é o que possibilita pontuá-lo na trajetória da história da Filosofia e vê-lo como uma das engrenagens que, juntamente com tantas outras, põe essa história em movimento. Decorre também de tais preceitos a necessidade de nos atermos, ainda que muito brevemente, a algumas questões históricas prementes que, de alguma maneira, fomentaram e balizaram o pensamento filosófico da modernidade – e, por consequência, do nosso autor. Não se há de perder de vista, neste particular, que a razão filosófica não tem sua causa nela mesma, pois se vê sempre incrustada em determinada cultura, ou seja, as raízes da racionalidade devem ser buscadas também fora dela mesma, pois o homem não é apenas pensamento (o ‘cogito’), mas também sensibilidade, sobretudo na perspectiva rousseauiana. Em outras palavras, os conteúdos dos quais a razão se ocupa têm sempre um substrato cultural.

Referidas questões históricas, de seu turno, devem ser alocadas em dois grandes grupos: no primeiro deles encontram-se as questões históricas mais gerais e abrangentes, cujas causas e influências são difíceis de mensurar e cujo entrelaçamento apresenta uma complexidade em certa medida inextrincável; no segundo grupo encontramos as causas históricas mais diretamente ligadas à vida de Genebra, da qual Rousseau era cidadão.

4.1. Acontecimentos históricos gerais

São três os grandes acontecimentos históricos gerais do limiar da Modernidade que se fizeram determinantes para a história do pensamento moderno¹⁴⁰: a

¹⁴⁰ O próprio Rousseau tinha consciência do processo histórico enquanto fator determinante para compreensão de sua época e, sobretudo, para que desta pudesse fazer as mais atrozias críticas. Eis o sentido de suas palavras em seu *Discurso sobre as ciências e as artes* ou *Primeiro Discurso*: “Precisou-se de uma revolução para devolver os homens ao senso comum e ela veio de onde menos se esperava. Foi o estúpido muçulmano, foi o eterno flagelo das letras que as fez renascer entre nós. A queda do trono de Constantino trouxe à Itália os destroços da Grécia antiga. (...) Rapidamente, as ciências seguiram as artes, à arte de escrever juntou-se a arte de pensar” (OC, III, p. 6; 1973[3], p. 342).

revolução científica, a Reforma Protestante e o surgimento do Estado Moderno. Ter algumas noções básicas acerca desses acontecimentos mostra-se vital não apenas para ficar evidente a marcha da 'secularização do mundo' e, conseqüentemente, da concepção acerca deste novo mundo, mas, sobretudo, para fins do nosso trabalho, para mostrar o quanto o pensamento de Rousseau é fruto dessa marcha, acompanhando-a e constituindo-se uma etapa avançada dela - ao mesmo tempo que se perfaz um ponto de inflexão dela. Em outros termos, o pensamento de Rousseau constitui-se um dos auges da Modernidade, explicando-a em alguns de seus aspectos mais relevantes, e, ao mesmo tempo, sua maior crítica, posto que críticas mais ferrenhas somente serão tecidas já na pós-modernidade.

4.1.1. A revolução científica

A revolução científica¹⁴¹ ocorre por meio da ruptura com a filosofia aristotélico-escolástica, o que, conseqüentemente, tornou obrigatória a busca de um caminho próprio. Essa busca foi o que motivou um interesse maior pelo 'método' que, conquanto tenha sido sempre objeto da discussão filosófica, passou a sê-lo como parte relevante, sendo a filosofia de Descartes o exemplo mais emblemático a respeito. Tal revolução, para delimitarmos suas molduras, tem como nomes de relevo: Nicolau Copérnico (1473-1543), Giordano Bruno (1548-1600), Galileu Galileu (1564-1642), Johannes Kepler (1571-1630) e Isaac Newton (1642-1727).

Nicolau Copérnico, o monge, astrônomo e matemático polonês, foi o primeiro nome do heliocentrismo moderno¹⁴² - teoria segundo a qual o Sol, e não a Terra, seria o centro do nosso universo. Sua obra *Das revoluções dos corpos celestes* [por vezes traduzida como *Das revoluções das esferas celestes*] apresenta prefácio não

¹⁴¹ A questão da Revolução Científica encontra-se devidamente talhada na obra *Do mundo fechado ao universo infinito*, de Alexandre Koyré (vide bibliografia), de cujo prólogo extraímos praticamente todas as ideias expostas neste brevíssimo tópico.

¹⁴² Necessário se faz qualificar o heliocentrismo como 'moderno' na medida em que, ao que tudo indica, alguns povos da Antiguidade oriental já tinham essa concepção de universo físico. Tal se encontra retratado pelo afresco "A escola de Atenas", de Rafael, já referido por nós em uma das notas de um dos capítulos anteriores desta tese, por meio da figura identificada como Zaratustra ou Zoroastro (profeta e poeta persa do séc. VII a.C.) – personagem localizado no canto direito da pintura, tendo na mão direita a representação do sol, e que conversa com Ptolomeu, personagem que se encontra de costas para o espectador e que traz nas mãos uma esfera opaca, representando a Terra. Em suma, há nessa parte do afresco, a discussão entre o heliocentrismo (defendido por Zoroastro) e o geocentrismo (defendido por Ptolomeu).

assinado, no qual a teoria é apresentada como simples hipótese. Essa apresentação muito provavelmente decorre do temor da Inquisição, mas segundo alguns autores teria ela sido redigida por seu editor, o teólogo protestante Osiander e teria sido introduzida quando Copérnico já se encontrava em seu leito de morte. A obra teve, de início, pouca repercussão, recebendo a devida atenção somente no século XVII com Galileu e Kepler.

Giordano Bruno, frade dominicano, foi o personagem cuja vida mais evidenciou o quanto a Igreja impunha seus dogmas e, por consequência, constituía-se um impeditivo para a livre atividade científica. Autor da obra *Acerca do Infinito Universo e Mundos*, de 1584, foi acusado de panteísmo e de defensor da doutrina da infinitude e do caráter mutável do universo. Sobretudo a questão da infinitude lhe gerou problemas na medida em que, até então, tratava-se de um atributo exclusivamente divino. Desmistificar o espaço poderia ser interpretado, deste modo, como de fato o fora, como o esvaziamento do sagrado, ou seja, sua dessacralização, e, em última instância, a equiparação do sagrado ao humano. À parte dos problemas daí oriundos, quando de seu último interrogatório, Giordano Bruno não abjurou, sendo condenado, em 08 de fevereiro de 1600, à fogueira, dando-se a execução nove dias após.

Galileu Galilei, professor das universidades de Pisa e de Pádua, foi o responsável pela superação do aristotelismo e pela concepção moderna de ciência. Autor de *Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo*, teve a vida marcada por perseguição pública e religiosa, notadamente por defender a substituição do modelo ptolomaico do mundo ou sistema geocêntrico¹⁴³ pelo modelo copernicano ou heliocêntrico. Condenado pela Inquisição, acabou por abjurar publicamente suas ideias¹⁴⁴ e posto em prisão domiciliar a partir de 1633. Eis a razão pela qual somente em 1638, à sua revelia, foi publicada, na Holanda, a obra *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências*.

Johannes Kepler, astrônomo e matemático alemão, formulou as três leis fundamentais da mecânica celeste (as "Leis de Kepler"), sendo a primeira delas

¹⁴³ A teoria geocêntrica do mundo é encontrada nas obras de Aristóteles, tendo sido complementada, posteriormente, por Ptolomeu, no século II d.C. Trata-se da concepção de mundo que perdurou na Antiguidade e por toda a Idade Média - portanto, por mais de vinte séculos - e que defende o universo finito, esférico e hierarquizado, tendo-se a Terra por seu centro.

¹⁴⁴ Acerca da postura de Galileu, bem como dos julgamentos pósteros acerca dela, vale a pena a leitura de *A vida de Galileu*, de Bertold Brecht, escrita entre 1937-1938.

concernente ao movimento orbital e elíptico dos planetas ao redor do Sol, ou seja, já se encontra incorporada em sua teoria o heliocentrismo primeiramente teorizado por Copérnico.

Coube, por fim, a Isaac Newton, autor de *Princípios matemáticos de filosofia natural*, realizar uma síntese do quanto anteriormente exposto por meio de sua teoria da gravitação universal. Muitas das leis elaboradas pelos antecessores referiam-se apenas a aspectos particulares dos fenômenos considerados. O sistema newtoniano, de seu turno, caracteriza-se por sua abrangência, sendo a maior síntese científica sobre a natureza do mundo físico. Sua teoria foi fundamental para o desenvolvimento da ciência e permaneceu como parâmetro indiscutível por duzentos anos - até a primeira metade do século XX -, somente suplantada pela teoria da relatividade, que teve em Albert Einstein (1879-1955) seu grande nome, e pela física quântica, cujo principal nome é Max Planck (1858-1947).

Acerca desses cinco nomes¹⁴⁵ e suas respectivas obras, convém destacar para a finalidade do presente trabalho que a substituição da explicação aristotélico-escolástica implicou a substituição paulatina de uma visão religiosa de mundo calcada na ordem, na hierarquia e na causalidade divina. A ciência torna-se, paulatinamente, laicizada ou secularizada, ou seja, o saber não mais deve se submeter ao poder da Igreja. Com tal radical alteração de concepção, um dos principais questionamentos diz respeito ao lugar do homem no mundo. A geometrização do espaço, de sua vez, subverteu a concepção mística de lugares privilegiados, igualando, de certo modo, o céu e a terra. A natureza e o próprio homem são concebidos como

¹⁴⁵ Conquanto tenhamos elencado os nomes de cinco importantes cientistas/pensadores como espécie de moldura da revolução científica do início da Modernidade, importante ressaltar que, não refugisse ao objeto do presente trabalho, diversos outros nomes deveriam ser citados. O dinamarquês Tycho Brahe (1546-1601) realizou importantes observações astronômicas que foram utilizadas por Kepler. William Gilbert (1544-1603), médico e físico inglês, estudou os fenômenos elétricos e descobriu as propriedades do ímã; Robert Boyle (1627-1691) e Edme Mariotte (1620-1684) estudaram a elasticidade do gás; Otto von Guericke (1602-1686) inventa a bomba a vácuo e a máquina elétrica; Pascal (1623-1662) e Torricelli (1608-1647) inventam o barômetro e desenvolvem estudos acerca da pressão atmosférica; Christaan Huygens (1629-1695) desenvolve a teoria ondulatória da luz. No campo da Matemática, Pierre de Fermat (1607-1665) e Descartes (1596-1650) desenvolvem a geometria analítica; Newton e Leibniz desenvolvem o cálculo diferencial e Blaise Pascal desenvolve o cálculo das probabilidades. A anatomia, de sua vez, contou com os trabalhos de Andreas Vesalius (1514-1564) que, desafiando as vedações provenientes da Igreja, disseca cadáveres com fins a dar objetividade aos estudos anatômicos, o que possibilitou a redação da obra ilustrada *A organização do corpo humano*, na qual se comprovam os equívocos nas teses de Galeno (médico romano do século II d.C.); Miguel Servet (1511-1553) e William Harvey (1578-1657) explicam a circulação sanguínea e Hooke (1635-1703) estuda e descreve a estrutura celular das plantas.

máquinas ("mecanicismo"), ou seja, conjunto de mecanismos cujas leis precisam ser descobertas. Eis a razão pela qual afirmará Koyré (2001, p. 5):

ao estudar a história do pensamento filosófico e científico dos séculos XVI e XVII - eles estão de fato tão estreitamente misturados e ligados em conjunto que, separados, tornam-se incompreensíveis. (...) uma revolução espiritual muito profunda, revolução que modificou os fundamentos e os próprios quadros do nosso pensamento, e de que a ciência moderna é ao mesmo tempo a raiz e o fruto.

Muito além da alteração drástica acerca da explicação do mundo físico e das leis que o regem (aspecto científico do problema), ocorre uma crise da consciência europeia (aspecto filosófico do problema), bem como, tal qual assinala Koyré (*ibidem*) uma pretensa conversão do espírito humano da 'teoria' à 'práxis', do saber contemplativo ao saber prático e ativo, culminando na ideia do homem, outrora expectador da natureza, em possuidor e dominador dessa mesma natureza. Trata-se, também, da descoberta da subjetividade do homem moderno, esse mesmo homem que "perdeu seu lugar no mundo ou, mais exactamente talvez, perdeu o próprio mundo que formava o quadro da sua existência e o objecto do seu saber" (Koyré, 2001, p. 6). Ocorre, simultaneamente, a desintegração da construção estética do cosmo¹⁴⁶, por meio da qual os espaços eram ordenados e hierarquizados, havendo o "mundo superior dos céus" ao qual se contrapunha o "mundo inferior e corruptível da terra". A quebra dessa ordem levanta questionamentos acerca da hierarquia entre os seres, incluindo-se 'Deus' neste rol.

¹⁴⁶ De se ressaltar que o termo "kosmos" (κόσμος), de origem grega, designava, primitivamente, de modo abstrato, uma ordem harmônica ou uma sábia organização. No pensamento platônico, em virtude da oposição sistemática entre os dois mundos, o mundo sensível e o inteligível, apenas o primeiro era denominado "kosmos", sendo o segundo preferencialmente chamado "topos" (τόπος). Em *Timeu*, 29a-b, será afirmado: "se o Cosmos é belo e se o demiurgo é bom, é claro que ele mira ao modelo eterno. (...) Pois este Cosmos é o mais belo que já nasceu, e o demiurgo a mais perfeita das causas. Então o Cosmos que nasceu nessas condições foi feito de acordo com o que é objeto da intelecção e de reflexão, é idêntico. Mas se assim é, é também absolutamente necessário que este Cosmos seja imagem de algum outro Cosmos". Na conclusão de tal diálogo, Platão define o "kosmos" como "um vivente visível que engloba todos os viventes visíveis, um deus sensível formado à semelhança de um deus inteligível, grandíssimo, muito bom, belíssimo e perfeitíssimo" (*Timeu*, 92c). De se notar, no tocante à conceituação platônica de "kosmos", que nela encontramos inserida a ideia do "belo", ou seja, o "kosmos" não é apenas organizado, como também traz em si a marca da beleza. Não por acaso do termo sob comento deriva a palavra 'cosmética'.

Diante desse quadro, a ciência, a filosofia e a teologia tiveram, todas elas, legítimo interesse nas discussões acerca do espaço, da matéria e do papel da causalidade, com o conseqüente transbordo às discussões em torno da *physis* e da estrutura e do valor do pensamento. Apesar da convergência de interesses, a ciência não é mais uma serva da Teologia.

4.1.2. A Reforma Protestante

No campo da teologia, já turbado por conta dos questionamentos que passaram a recair sobre diversos de seus dogmas centenários, as discussões ganham um novo e relevante ingrediente, a saber, a cisão da igreja cristã por conta da Reforma Protestante. E aqui, para firmarmos o quanto anteriormente afirmado, não se trata de fazer uma plena identificação entre teologia e religião, mas, antes, elucidar o quanto a religião (com destaque ao conjunto das religiões organizadas e instituídas historicamente) integra o campo maior da teologia e como parte que visivelmente se sobressai. Seguindo o mesmo lema central do Renascimento, a Reforma visava ao retorno dos valores cristãos primitivos - o que certamente implicava a crítica à forma pela qual a religião teria se desenvolvido e, concomitantemente, à negação do valor da tradição, em especial da Igreja Católica, que se julgava a depositária da vontade divina transmitida aos homens.

Tradicionalmente, é apontado como marco inicial da Reforma a afixação, nas portas da catedral de Wittenberg, no ano de 1517, das "noventa e cinco teses" de Martinho Lutero (um monge agostiniano, 1483-1546), as quais tinham como ponto central a crítica ao comércio das indulgências. Segundo Lutero, o ensino fundamental do Evangelho é a justificação pela fé, o que tinha por corolários lógicos (i) a negação do valor isolado das obras, e, por conseqüência, dos ritos e cerimoniais religiosos tão comuns - exceção feita àqueles encontrados nas próprias Escrituras e (ii) a negação, em última instância, da liberdade humana, com o conseqüente reconhecimento da predestinação. Esse segundo ponto foi o que motivou sua polêmica com Erasmo de Roterdã (1466-1536). Em outro ponto da Europa, Ulrich Zwinglio (1484-1531) e Jean Calvino (1509-1564) também se firmaram como reformadores. O primeiro negando, de forma ainda mais enfática que Lutero, o valor das formas religiosas tradicionais e o

segundo aprofundando a ideia de predestinação - o sucesso nas atividades da vida secular constituir-se-ia prova evidente da aprovação e favorecimento divinos.

Para fins do nosso escrito, entretanto, muito mais relevante que trazer à baila os diversos pontos de oposição entre os reformadores e a Igreja tradicional é chamar a atenção do quanto o espírito da Reforma contribuiu para o desenvolvimento de teses que compõem o pensamento filosófico da Modernidade, ainda que seja discutível estarem os pais da Reforma, de maneira imediata, distantes das questões filosóficas. O advento da Reforma promove, de início, alterações bruscas na Teologia - e aqui já estamos em uma área sobre a qual remanesce, a todo tempo, o questionamento acerca de sua pertinência à Filosofia e, em sendo positiva a resposta, em que grau. A dogmática bíblico-religiosa vê-se afetada e a hermenêutica bíblica, nos moldes que passou a ser defendida, redonda em uma nova concepção de história da humanidade. Para a Filosofia, as principais implicações da Reforma, segundo Luisa Simonutti (2011, p. 214) foram:

1. a irrupção da pluralidade diante do estatuto unitário e absoluto do conceito de verdade religiosa e, conseqüentemente, a confirmação da crise do estatuto único da verdade;
2. a manifestação de uma hermenêutica bíblica baseada na história e na crítica;
3. o esboço de uma nova antropologia e de uma sociedade civil fundada nos conceitos de tolerância e direito.

Ainda segundo a citada autora, "nesses esforços para alcançar uma nova síntese, o homem do primeiro período da época moderna se vê levado a encarar uma forma de utopia original: a utopia de um mundo plural" (loc. cit.). Concomitantemente, concebe-se um novo estatuto para o indivíduo e para a reflexão individual. Tal qual nos aponta Maritain (1945, p. 20), em capítulo sobre Lutero¹⁴⁷: "O

¹⁴⁷ De grande interesse se mostra, em especial para os fins deste trabalho, a leitura da obra *Três Reformadores*, de Jacques Maritain (1882-1973), em cuja introdução lê-se: "três pessoas, por razões muito diversas, dominam o mundo moderno e estão à frente de todos os problemas que o atormentam: um reformador religioso, um reformador filosófico e um reformador moral: Lutero, Descartes e Rousseau. São os verdadeiros pais do que M. Gabriel Séailles chamava de consciência moderna". Se o pensamento de Rousseau constitui-se o cerne deste escrito, fazendo parte dele as concepções teológicas (nas quais se

que mais chama a atenção na fisionomia de Lutero é o egocentrismo: algo muito mais sutil, mais profundo e mais grave que o egoísmo: o egoísmo metafísico. O ‘eu’ de Lutero se converte, praticamente, no centro de gravidade de todas as coisas”.

Juntamente à questão do indivíduo enquanto ser central e que reflete, a questão relacionada ao grupo de indivíduos - e mais especificamente ao grupo de indivíduos politicamente organizados dentro de uma estrutura de poder, ou seja, o Estado nascente - também passa por questionamentos com e pelos reformadores. Consoante apontado por Lefort (1991, p. 249),

no século XVI (...) são demarcados os primeiros sinais de uma reflexão moderna sobre religião e *politique*, quando então nasce uma sensibilidade nova à questão dos fundamentos da ordem civil, sob os efeitos conjugados da subversão na autoridade da Igreja, depois das lutas em torno da Reforma, e, tanto da afirmação quanto da contestação de um poder absoluto do príncipe.

Do ponto de vista concreto, alguns acontecimentos emblemáticos elucidam esse transbordamento do teológico-religioso ao político: a execução de Miguel Servet (1511-1553), teólogo, médico e humanista espanhol - mencionado em uma das notas de rodapé precedentes -, que foi levado à fogueira sob acusação de heresia, tendo Calvino como presidente do conselho de sentença, o impactante massacre da Noite de São Bartolomeu¹⁴⁸ e as constantes guerras religiosas fazem irromper o conceito de

inclui a crítica às igrejas históricas), uma invocação mínima aos reformadores, dentre os quais Lutero, faz-se necessária. Já no tocante ao pensamento Descartes, não bastasse o alicerce que ele se constitui para a Filosofia moderna, a influência do pensamento dele nas concepções de Rousseau foi e será, por diversas vezes, lembrada durante esta exposição, mesmo porque uma das obras essenciais para o desenvolvimento desta tese é *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, de Henri Gouhier (vide bibliografia), cujo título aponta, por si só, para a referida influência. E de forma ainda mais enfática, o capítulo II da obra de Gouhier é intitulado “O que o vigário deve a Descartes”, sendo nele encontradas as afirmações: “Esse retorno a Descartes fornece-lhe [a Rousseau] esquemas para pôr suas ideias em ordem e também pensar a história de seu espírito” (p. 54); “como Descartes no início de sua metafísica, Rousseau impõe ao pensamento uma autocrítica” (p. 59) e “Assim, a teodiceia de Rousseau apoia suas demonstrações sobre as teses fundamentais do mecanismo cartesiano [teses essas referentes à inércia natural da matéria]” (p. 81).

¹⁴⁸ O massacre da ‘Noite de São Bartolomeu’ ocorreu nos dias 23 e 24 de agosto de 1572, iniciando-se na cidade de Paris, estendendo-se, porém, a outras cidades francesas. Há bastante divergência quanto ao número de mortos, mas algumas fontes falam em 30.000. Ele ocorreu dez anos após o decreto do Édito de Saint-Germain, por meio do qual a monarca francesa Catarina de Médici, que era católica, havia concedido liberdade de culto aos protestantes. A feroz perseguição aos huguenotes (protestantes franceses) continuou até outubro daquele ano. A evidente influência do poder político no início e no

tolerância, o qual somente ganha corpo com o fortalecimento da ideia de liberdade de consciência, da qual decorre a liberdade de escolha religiosa. Somente a partir deste contexto podemos entender o pensamento de Pierre Bayle (1647-1706) acerca da tolerância civil,

seja em seus *Pensamentos diversos* (*Pensées diverses*) de 1682, onde ele avalia como legítima uma sociedade de ateus, ou em seu *Comentário filosófico* (*Commentaire Philosophique*) de 1686, no qual ele defende a liberdade e o respeito devidos à consciência, aí incluídas aquelas que "vagam" na heresia. Para este filósofo, se a dissensão é uma questão central em matéria de doutrina religiosa, esta é somente uma questão secundária quando do se trata do sistema e do funcionamento da sociedade civil (Simonutti, 2011, p. 223).

Transbordada a questão da Reforma Protestante à política¹⁴⁹, mais especificamente ao Estado, até porque a questão da tolerância somente faz sentido quando pensada pela perspectiva da coletividade organizada sob a batuta de um estatuto jurídico-político, chegamos ao terceiro grande evento histórico que marca a Modernidade, a saber, o surgimento do 'Estado Moderno'.

4.1.3. O surgimento do Estado moderno

Como é próprio do pensamento filosófico, as questões atinentes ao Estado são postas pela Filosofia política à luz de controvérsias variadas. E a primeira dessas questões diz respeito justamente ao nascimento do Estado: teria ele sempre existido ou seria um fenômeno histórico próprio de um momento específico da História, caracterizado por certo grau de evolução? Para muitos autores, o Estado tem sua existência desde o momento no qual os homens sobre a Terra acham-se integrados numa organização social, caracterizada por uma estrutura de poder, por mais primitiva

desenvolvimento do massacre é atestada pelos historiadores, bem como retratada na Literatura por algumas obras, dentre as quais *A rainha Margot*, de Alexandre Dumas (1802-1870) e *A noite de São Bartolomeu*, de Prosper Mérimée (1803-1870). Ter esse massacre em mente – suas causas e consequências, bem como sua extensão – notadamente através de seu retrato literário, certamente auxiliou no despertar da noção de tolerância.

¹⁴⁹ Utilizamos aqui o termo 'política' em seu sentido estrito, ou seja, como atividade relacionada diretamente à figura do Estado - o que difere do sentido amplo que se constitui uma referência às relações de convivência em grupos de diferentes dimensões.

que ela seja. Dalmo Dallari (2003, p. 52) citará Eduard Meyer (1855-1930) e Wilhelm Koppers (1886-1961) como defensores dessa tese - o primeiro historiador alemão que estudou as sociedades antigas e o segundo, também alemão, etnólogo. Em contrapartida, diversos outros autores defenderão a tese segundo a qual o Estado surge em período já avançado da história do homem, ou seja, em período posterior ao surgimento da sociedade, conquanto essa tenha uma marca de organização e elementos sem os quais não teríamos a instituição do Estado. Essa segunda corrente, de seu turno, subdivide-se quanto ao apontamento preciso do surgimento do Estado, destacando-se as subdivisões que veem o nascimento do Estado (i) como o ponto de passagem da barbárie à civilização ou 'idade civil', designando o termo civil ao mesmo tempo o *status* de 'cidadão' e o de 'civilizado', (ii) como o momento no qual o aparato político-jurídico constitui-se instrumento de dominação de classe - sendo esta a interpretação de Engels e Marx e (iii) como o momento preciso no qual a sociedade política se faz dotada de características bem definidas. Esta última é a posição, segundo Dallari (2003, p. 53), de Karl Schmidt¹⁵⁰ - para quem somente com a ideia e a prática do que passou a ser denominado 'soberania' teríamos de fato o Estado, ou seja, teria ele seu nascimento no século XVII - e de Balladore Pallieri¹⁵¹ - que, de forma ainda mais precisa, indicará o ano de 1648, quando assinada a "Paz de Westfália"¹⁵², como sendo a data de nascimento do Estado. Em meio a essa controvérsia, posicionamo-nos nos exatos termos prelecionados por Pierangelo Schiera (*in* Bobbio, 2009, p. 425-431):

O Estado Moderno como forma histórica determinada. (...) o conceito de Estado não é um conceito universal, mas serve apenas para indicar e descrever uma forma de ordenamento político surgido na Europa a partir do século XIII até os fins do século XVIII, ou início do XIX, na base de pressupostos e motivos específicos da história europeia e que após esse período se estendeu - libertando-se, de certa maneira, das

¹⁵⁰ Jurista (especializado em Direito Constitucional e Direito Internacional), filósofo e professor alemão que viveu entre os anos de 1888-1985. É lembrado por seu engajamento na causa nacional-socialista (nazista) e, conseqüentemente, oposição à democracia liberal.

¹⁵¹ Jurista italiano que viveu entre 1905-1980.

¹⁵² A "Paz de Westfália" corresponde à assinatura de dois tratados na região de Westfália, Alemanha, nos quais são fixadas as fronteiras territoriais após as guerras religiosas, notadamente a Guerra dos Trinta Anos, movida pela França, governada por Luís XIV, e seus aliados contra a Alemanha. Por meio desses tratados a França obteve importantes aquisições territoriais, dentre as quais a região da Alsácia, e a Alemanha, de sua vez, conquanto perdesse porções territoriais, beneficiou-se, assim como os demais Estados, pela delimitação territorial, o que se constitui *conditio sine qua non* para fins de exercício do poder soberano.

suas condições originais e concretas de nascimento - a todo o mundo civilizado.

Aumentando a plethora de controvérsias, há, ainda, a discussão acerca da motivação e causa determinante para o surgimento do Estado, para a qual surgirão as mais diversas respostas no seio de diversas teorias: formação natural ou espontânea do Estado; formação contratual ou convencional; formação patriarcal; origem nos atos de força, violência ou conquista; origem em causas econômicas ou patrimoniais, etc.

Em meio a tantas controvérsias, as quais não podem ser dirimidas no bojo do presente trabalho, sob pena de nos desviarmos do problema cujo enfrentamento fora proposto, fato é que a figura do 'Estado Moderno' tem suas características delimitadas e nos permite cingir o tema de modo consentâneo à tese em desenvolvimento. Referido 'Estado Moderno', diversamente dos entes pré-modernos, os quais, em alguns casos, em muito a ele se assemelhavam, tem por elementos constitutivos (i) o território, (ii) o povo e (iii) a soberania (Bobbio, 1990, p. 93-95; Dallari, 2003, p. 74-81). O território constitui-se o limite de validade espacial do Estado; o povo constitui-se o limite de validade pessoal do Estado e a soberania, de sua vez, constitui-se, do ponto de vista externo, a independência com relação aos demais Estados e, do ponto de vista interno, o poder de fazer valer, dentro de seu território, suas normas. A ausência de quaisquer um desses elementos constitutivos impede falar-se, tecnicamente, em Estado¹⁵³.

Além dos elementos constitutivos, há duas características do Estado moderno que muitas vezes passam despercebidas pelo fato de confundirem-se com a própria história de sua formação, quais sejam, o processo contínuo e progressivo de centralização do poder e a aquisição da impessoalidade do comando político. E ainda dentro dessa perspectiva histórica, temos também a problemática das guerras religiosas, algo que toca no fenômeno histórico anteriormente abordado - a Reforma Protestante. Os conflitos religiosos que laceravam a Europa nos séculos XVI e XVII foram

¹⁵³ A título de exemplo e para fins de reflexão, basta nos atentarmos, na atualidade, aos problemas relacionados à Palestina e ao povo curdo. A Palestina, conquanto tenha o *status* de Estado, enfrenta a problemática relacionada à delimitação territorial. Já o povo curdo, conquanto povo, ou seja, dotado de uma identificação cultural específica, não possui território, em razão do que não se faz possível falar-se em soberania e, conseqüentemente, em Estado curdo.

determinantes para o reconhecimento de uma nova forma de poder desvinculada da religião e, portanto, fundada no poder temporal, mesmo porque a religião cristã, agora bastante fragmentada, não se presta mais para fins de exercício do poder temporal eficiente, dentro das exigências de uma sociedade nascente. A ordem estatal torna-se, deste modo, um projeto racional da humanidade no campo terreno - e aqui vislumbramos, mais uma vez, elementos que integram a concepção de 'antropodiceia', que delinearemos um pouco mais adiante. A ideia básica do contratualismo, aliás, repousa neste pressuposto.

Enquanto acontecimento histórico de relevo na Modernidade, é o surgimento do Estado Moderno, com as características supracitadas, que destacamos como fenômeno que gerou alterações na estrutura dos quadros da Filosofia - o que é evidenciado de modo insofismável pela sobressalência que a Filosofia política passou a ter nesse período¹⁵⁴, iniciando-se com Nicolau Maquiavel (1469-1527), cuja obra *O Príncipe* é considerada a fundação teórica da ciência e da filosofia política moderna, e tendo-se como sequência Jean Bodin, Bossuet, John Locke, Thomas Hobbes, Montesquieu até chegarmos a Jean-Jacques Rousseau. Todos esses autores, por meio de suas obras, construirão teses cuja finalidade, mediata ou precípua, consistirá na explicação do fenômeno do Estado - sua origem, sua natureza e finalidade, a melhor forma de governo e, sobretudo, a legitimidade de seu poder.

Pois bem. Esses acontecimentos históricos que marcam a Modernidade - a revolução científica, a Reforma Protestante e o surgimento do Estado moderno - são reputados relevantes não apenas porque desencadearam uma série de outros acontecimentos (v.g., as grandes navegações com seus consequentes 'descobrimientos' de outros mundos), mas, também, e, sobretudo, porque forjaram uma nova forma de pensamento, ou seja, alteraram o panorama dos esquemas filosóficos até então vigentes, alargando suas bases, ressignificando muitas questões tradicionais e propondo novos questionamentos com suas consequentes novas formas de tentativas de respostas e soluções.

A revolução científica promoveu verdadeira alteração nos paradigmas da ciência, que perdeu seu caráter puramente contemplativo, adquirindo um viés prático,

¹⁵⁴ Tal posição de destaque é partilhada em conjunto com a Teoria do Conhecimento - certamente as duas áreas da Filosofia predominantes nos debates filosóficos da Modernidade.

passando a ter a observação como um de seus pilares. Como consequência, o método passou a ser um objeto de preocupação e a Epistemologia tornou-se parte destacada da Filosofia. A Reforma Protestante não apenas gerou uma relevante cisão na Igreja cristã, como também, ao pregar a liberdade hermenêutica (um dos dogmas das igrejas reformadas), possibilitou levantar dúvidas acerca da existência de uma verdade universal e absoluta, pondo em xeque o papel de intermediação outrora atribuído às autoridades eclesiásticas. Já o surgimento do Estado moderno - o novo ente (um ser moral) que sobrepairá à sociedade civil, que possui regras próprias de funcionamento e estabelece relações com os seres individuais por meio de instituições - expõe as relações de poder por um prisma até então desconhecido, exigindo, por consequência, uma nova forma de analisar o fenômeno em torno do ente nascente. Esses acontecimentos promovem, em síntese, uma recolocação do papel do homem no universo (revolução científica), na sua relação com o divino (Reforma Protestante) e nas suas relações interindividuais e para com o ente moral denominado Estado (surgimento do Estado). Se a consciência acerca da inscrição do templo de Delfos foi o parto da Filosofia gestada pelos pré-socráticos, essa recolocação do homem e seu papel no universo, nas relações com o divino e nas interindividuais, bem como para com o Estado, corresponde ao atingir uma idade desenvolvida de pré-maturidade. Teoria do conhecimento, metafísica e filosofia política colocam-se como a ordem do dia para fins de reflexão, ou seja, o pensamento não passou incólume aos acontecimentos históricos que moldaram a percepção do homem e do mundo no qual este se insere, conquanto a recíproca também seja verdadeira.

4.2. Acontecimentos históricos específicos

À margem e ao mesmo tempo de forma concomitante aos acontecimentos históricos gerais acima indicados, há acontecimentos históricos mais próximos à vida de Jean-Jacques Rousseau, ou seja, aqueles que de uma maneira mais imediata e contundente fazem-se matéria-prima para suas reflexões. É a história da República de Genebra¹⁵⁵ que deve ser narrada, ainda que em brevíssimas linhas, para

¹⁵⁵ Acerca desse tema, de rigor se faz a leitura da apresentação intitulada "A República genebrina", redigida pela professora Maria Constança Peres Pissarra para sua tradução, realizada em conjunto com a professora Maria das Graças de Souza, à obra *Cartas escritas da montanha* (vide bibliografia:

que entendamos o quanto o desenrolar de alguns fatos e o surgimento e a forma de atuação de algumas instituições também se mostraram vitais para o pensamento rousseauiano.

Os primeiros registros acerca de Genebra datam da época do imperador Júlio César (séc. I a.C.), o qual teria demonstrado interesse na região por conta de sua localização estratégica - uma rota da Helvetia à Gália. Esse interesse fez de Genebra um importante centro comercial, beneficiado pela presença do lago Léman, do rio Ródano (Rhône, em francês) e, no século I, pela *pax romana*. Com a conversão do imperador Constantino ao cristianismo (séc. IV d.C.), os líderes religiosos, detentores do poder espiritual, passaram, paulatinamente, a exercer o poder temporal - o que explica a proeminência da figura dos bispos em diversas localidades. Essa proeminência, entretanto, não eliminava a disputa de poder, notadamente por conta da atuação dos senhores feudais e, no caso específico de Genebra, pela Casa de Savóia. O Bispado e a Casa de Savóia passaram a desenvolver, assim, uma rivalidade inicialmente branda, mas com intensificações constantes, culminando, em 1401, com a anexação do condado de Genebra por aquela casa nobre. Dentro do movimento típico da Baixa Idade Média, com a constante secularização e formação/organização das cidades, houve em Genebra a formação do Conselho Geral¹⁵⁶, cujo poder, ainda que possa ser visto como proeminente, era partilhado com o poder do bispo. No que tange à administração da justiça, as principais mudanças consistiram na instituição do ofício de Procurador Geral e, no auge, a revogação do direito de graça exercido pelo bispo. Tal revogação, em 1534, representa o fim da senhoria episcopal de Genebra e o início de uma República soberana. Com essa configuração, a República chega no limiar da Reforma Protestante, nela desenvolvendo papel relevante. De se observar, ademais, quantas dessas figuras e instituições são mencionadas nas obras de Rousseau, em especial nas *Cartas escritas da*

ROUSSEAU, 2006). É de tal apresentação que colhemos grande parte das informações constantes neste tópico. Igualmente, recomendável a leitura do verbete “Genebra”, na *Enciclopédia* (vol. VII, p. 574-578b; 2015, p. 152-164), de autoria de D’Alembert, tratando-se do artigo/verbo que motivou Rousseau escrever sua *Carta a D’Alembert* ou *Carta sobre os espetáculos*.

¹⁵⁶ Podiam participar do Conselho Geral apenas os homens - os burgueses e os que tinham o título de 'cidadão' e com mais de 25 anos. O Conselho reunia-se duas vezes por ano, em janeiro e em novembro, para a eleição dos cargos de síndicos, lugar-tenente e seus assistentes, Procurador Geral e tesoureiro. Além da competência legislativa e fiscal, respondia também pela política exterior. Além do Conselho Geral, havia também o Grande Conselho e o Pequeno Conselho - instituições que aparecem, com recorrência, em alguns dos escritos de Rousseau.

montanha, cuja compreensão exigirá um conhecimento, ainda que superficial, da estrutura política de Genebra.

A Reforma Protestante, sobre a qual discorremos anteriormente, representou um ponto de inflexão relevante na história da República de Genebra. As ideias de Lutero e Zwinglio, trazidas principalmente por mercadores alemães, teve favorável acolhida pelos genebrinos, que passaram a adotar, coletivamente, a nova fé, fazendo-o formal e solenemente por meio de um ato no Conselho Geral, em sessão realizada na data de 21 de maio de 1536. Não percamos de vista que, se já houvera, anteriormente, uma independência com relação à ascendência episcopal, tendo sido até mesmo as propriedades territoriais eclesiásticas transformadas em territórios rurais da República, agora, em nome da liberdade decorrente de referida independência, a República genebrina torna-se protestante. Neste contexto, João Calvino, um jovem teólogo com rigorosa formação religiosa e jurídica foi chamado para auxiliar na reorganização da Igreja de Genebra¹⁵⁷ e seu empenho fez desta o núcleo francês do protestantismo, para onde, aliás, acorriam diversos perseguidos religiosos, principalmente os de origem francesa. Neste contexto histórico marcado pelo surgimento da figura do Estado moderno, tal qual anteriormente delineado, Genebra estrutura-se como uma república cuja característica de destaque é justamente a acolhida dada aos refugiados huguenotes, tal qual anuncia uma das três grandes pinturas encontradas em um mural ao lado da Igreja de Saint Pierre - uma catedral católica até o século XVI, porém tornada protestante com a adoção da religião reformada.

Conquanto firmemente alicerçada sob o protestantismo calvinista, Genebra chega ao século XVIII marcada por uma política interna caracterizada por confrontos políticos e sociais, os quais tinham por principal causa as divisões

¹⁵⁷ A Igreja de Genebra passou a contar com uma constituição escrita própria, na qual foram instituídos os quatro ministérios - a pregação, o ensino, a disciplina e a caridade - e regulamentadas suas respectivas funções. Igualmente foi instituído o Consistório, órgão responsável pelo policiamento da fé e dos costumes. Dentro desse espírito reformista, Calvino também reorganizou a ordem jurídica e política, estabelecendo os Éditos civis e os Éditos políticos. No tocante ao ensino, foram fundados o Colégio e a Academia, voltados para a formação escolar de maneira concomitante à divulgação do protestantismo, ou seja, os jovens eram preparados para serem cidadãos, magistrados e pastores. Um dos importantes reitores da Academia foi Théodore de Bèze, que deu continuidade aos projetos pensados por Calvino. Acerca do relevante papel de Bèze, personagem pouco estudado entre nós, vale a pena conferir a dissertação de mestrado e a tese de doutoramento de autoria de Silvio Gabriel Serrano Nunes, intituladas, respectivamente, “Constitucionalismo e resistência em Théodore de Bèze” e “As origens do constitucionalismo calvinista e o direito de resistência: a legalidade bíblica do profeta em John Knox e o contratualismo secular do jurista Théodore de Bèze” (vide bibliografia).

sociopolíticas e econômicas, o que contribuiu para que, no plano externo, a República perdesse sua autonomia, vindo a ser anexada pela França (em 1798). Em tal século, Genebra definia-se como uma república em meio às monarquias europeias, sobretudo porque seus magistrados eram eleitos anualmente pela Assembleia reunida de seus cidadãos.

Em que pese o *status* de república, levanta-se uma problemática quando se tem em mente que nem todos os genebrinos eram 'cidadãos', sendo assim considerados apenas os nascidos de pais também cidadãos ou burgueses. Os cidadãos podiam exercer todas as profissões, beneficiando-se, ainda, de alguns privilégios econômicos. Eram, deste modo, os únicos que possuíam, plenamente, os direitos civis e políticos, dentre os quais o de poderem ser eleitos para a mais alta magistratura. Abaixo dos cidadãos encontravam-se os 'burgueses', que desfrutavam de plena liberdade comercial, bem como podiam votar no Conselho Geral, muito embora não pudessem disputar os principais postos do Pequeno Conselho. Logo abaixo na hierarquia sociopolítica vinham os 'habitantes', que eram estrangeiros que haviam comprado o direito de residência em Genebra. Tratava-se, entretanto, de um direito precário, vez que as 'cartas de habitação' podiam ser revogadas a qualquer momento. Os 'nativos', por sua vez, eram filhos dos estrangeiros: pagavam altos impostos e podiam servir nos regimentos burgueses, mas não podiam integrar os poderes legislativo e executivo. Os 'estrangeiros' moravam temporariamente em Genebra e esperavam alcançar a condição de 'habitante'. Por fim, na base na pirâmide social, estavam os 'súditos' - soldados mercenários ou camponeses dos territórios submetidos a Genebra.

Em meio a tal hierarquia social que, por si só, gerava conflitos de toda ordem, as próprias instituições políticas mantinham constante luta pelo poder. Isso explica, por exemplo, a redução de poder do Conselho Geral, que era o órgão soberano, até quando, posteriormente, a eleição dos 'quatro síndicos' passou a ser feita pelo Pequeno Conselho. E mesmo internamente essas instituições assistiam a lutas internas, posto que duas forças políticas opostas firmaram-se em Genebra, a saber, uma aristocracia financeira e detentora do poder e, de outro lado, cidadãos cada vez mais cientes e ciosos de seus direitos. Concomitantemente a essa tomada de consciência por parte dos 'cidadãos' e dos 'burgueses', sobretudo por estes, que eram alijados de muitos direitos, nomes de relevo e já com notoriedade na seara intelectual compunham suas

teorias que, direta ou indiretamente, constituíam-se críticas aos sistemas políticos vigentes. A concomitância desses fenômenos explica a utilização do pensamento de Montesquieu e Rousseau como fundamentação teórica dos recentes reclamos - ainda que muitas vezes de forma parcial e anacrônica, como já salientado em outras ocasiões - o que também se constituiu um distanciamento dos postulados dos primeiros jusnaturalistas, sobretudo Grotius e Pufendorf. As concepções religiosas também sofreram profundas alterações, posto que a severidade característica dos princípios teológicos calvinistas foi substituída por ideias protestantes mais liberais e tolerantes.

Todas essas questões atinentes à vida da República de Genebra, em especial no período compreendido entre a Reforma Protestante e o século XVIII, ajudam a explicar três pontos relevantes no pensamento rousseauiano: (i) o quanto o protestantismo calvinista fez-se presente na formação e, conseqüentemente, no pensamento de Rousseau, no qual se fazem constantes as discussões teológicas e (ii) o intercambiamento entre os aspectos político e teológico no pensamento rousseauiano, sendo tal intercâmbio perfeitamente compreendido no quadro da República de Genebra, na qual política e religião não apresentam uma cisão, mas, antes, uma interligação intrínseca¹⁵⁸ e (iii) o quanto a realidade da estrutura sociopolítica constituiu-se matéria-prima não apenas para as reflexões de Rousseau, mas, também - e, sobretudo, - para as denúncias a serem feitas em nome de valores como liberdade e igualdade.

Em síntese, se os grandes acontecimentos que marcaram o início da Idade Moderna ajudaram a constituir matéria-prima da qual se valeu a Filosofia em seus diversos campos de reflexão, esses mesmos acontecimentos aliados à realidade da República de Genebra, da qual Rousseau era e se autodeclarava cidadão, nos dão subsídios relevantes para a compreensão da teoria rousseauiana.

Das áreas citadas da Filosofia - Filosofia Política, Metafísica e Teoria do Conhecimento -, aquela que será a verdadeira bissetriz entre o início e o fim da Idade Moderna é a Metafísica. Isso explica o surgimento dos grandes sistemas metafísicos que, cada qual à sua maneira, serão construídos a partir de uma teoria do conhecimento

¹⁵⁸ Talvez isso ajude também a explicar a condenação simultânea, em Genebra, das obras *Emílio* e o *Contrato Social*. Juntamente à reprovação e condenação *ad hominem*, a percepção do quanto o conteúdo de ambas as obras era correlacionado mostrou-se vital para a expedição de um edito condenatório.

ou levando-se em consideração as relevantes discussões no campo da Epistemologia, visando dar respostas minimamente satisfatórias ao complexo quadro de mudanças experimentadas e sentidas. Os questionamentos e respectivas respostas acerca do Estado (Filosofia política) e aqueles referentes ao homem e à sua forma de agir (Moral) mostram-se necessários de maneira imediata, mas nem sempre se revelam suficientes para o enfrentamento da perplexidade derivada de toda a mudança promovida pela marcha da Modernidade. Essa insuficiência é que torna imprescindível o enfrentamento das questões concernentes à divindade (notadamente a figura de Deus, sua existência e seus atributos), em especial no que toca à relação Dela com o mundo e ao problema do mal - que persiste (de modo real ou aparente) mesmo em face da proclamada existência da divindade. Tal qual já afirmado anteriormente, o pensamento de Rousseau, compreendido em sua plenitude, constitui-se uma resposta a todos esses questionamentos - e não somente ao problema político, como habitualmente se concebe. Seu pensamento político, antes, constitui-se uma resposta inovadora ao problema da teodiceia ou, ao menos, uma resposta que se constitui após o enfrentamento de questões ligadas à teodiceia¹⁵⁹. Eis a razão pela qual elaboramos um capítulo sobre a problemática teológica no pensamento rousseauiano para, na sequência, abordarmos seu pensamento político tal qual exposto nas suas duas principais obras políticas (o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social*). Para fins de salientarmos esse trajeto no sistema rousseauiano e chegarmos à concepção que, em nossa leitura, sintetiza tal pensamento, trataremos, na sequência, do conceito de teodiceia para, após, chegarmos ao nosso conceito-tema - a '**antropodiceia**', que poderia ser **conceituada**, ao menos **de forma preliminar e provisória, como uma 'teodiceia laicizada ou secularizada'**.

4.3. Teodiceia - a justificação de Deus

O termo teodiceia constitui-se um neologismo cunhado pelo filósofo racionalista alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e, assim como o termo 'utopia', foi forjado a partir da junção de duas palavras gregas: 'theos' (Θεός) e diké (Δίκη), que significam, respectivamente, Deus e Justiça. Trata-se, assim, da 'justiça de

¹⁵⁹ Em sentido muito próximo, de se acentuar, a leitura realizada por E. Cassirer em seu emblemático estudo *A questão Jean-Jacques Rousseau*, no qual, em notas conclusivas, afirma-se: “O problema da teodiceia somente pode ser resolvido no Estado e através dele” (2003, p. 487).

Deus' ou 'justiça divina', em uma conceituação puramente etimológica que, como tal, conquanto relevante, insuficiente para os fins aqui pretendidos, mormente se tivermos em vista a concepção deleuzeana (Deleuze e Guattari, 2010, p. 7-19), à qual assentimos, segundo a qual não há filosofia sem conceitos e “não há conceito simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles” (p. 23). O termo ‘teodiceia’, começa a fazer-se compreensível a partir do título integral da própria obra de Leibniz, a saber, *Ensaio de teodiceia - sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Em suma, versam os estudos da teodiceia acerca da existência de Deus (ou deuses) em face da persistência do mal no mundo, perpassando pela questão da liberdade do homem. A delimitação do tema, como se pode facilmente inferir, aponta para a complexidade da questão, que transita da Metafísica à Moral, tangenciando ou mesmo adentrando a outras áreas da Filosofia, como a Epistemologia. Também de forma semelhante ao que ocorre com o termo 'utopia', o termo 'teodiceia', conquanto criado apenas no século XVII, faz referência a um questionamento sempre presente na história da Filosofia¹⁶⁰, razão pela qual se faz salutar uma breve exposição do percurso de tal questionamento para, em ato contínuo, chegarmos a Leibniz e, de maneira consentânea com o objeto deste escrito, ao pensamento de Rousseau, erigido com finalidade de tratar da mesma questão - o problema do mal, o problema da liberdade, a justificação de Deus perante a persistência do mal e, ao final, porém em relevo, o papel do homem, individual e coletivamente, nesta problemática. Não se circunscreve o problema da teodiceia, ademais, ao pensamento cristão ou aos questionamentos realizados após o advento marcante do cristianismo, conquanto após este tenha havido uma intensificação das questões pertinentes ao tema, até como consequência de uma intensificação das teorizações em torno do Deus judaico-cristão, bem como do fortalecimento da estruturação (tanto dogmática quanto burocrática) daquela que passaria a ser a religião monoteísta dominante¹⁶¹. Pensado o problema no bojo do pensamento iluminista, de

¹⁶⁰ Pode-se falar aqui em “retroatividade do conceito”, o que aponta para o fato de que a conceituação (assim como a linguagem de maneira geral), por ser eminentemente convencional, pode estender-se do momento presente ao passado – o que também evidencia uma tenuidade, de diferentes graus, na relação entre as palavras (os conceitos, as nomações) e as coisas. Nestes termos, o conceito, enquanto signo do objeto, encontra-se em relação de significação com ele, tendo, pois, função instrumental.

¹⁶¹ Tem-se, aqui, nessa afirmação, uma verdadeira consequência do ‘eurocentrismo’, que se constitui numa visão de mundo que coloca a Europa como elemento fundamental da sociedade moderna, em razão do que sua cultura (costumes, línguas, expressões artísticas e mesmo ‘padrões de verdade’) constitui-se verdadeira tábua de mensuração para as demais culturas. Tão apenas com o denominado ‘revisonismo histórico’ - o qual possibilita a reinterpretação da História baseada na ambiguidade da leitura e interpretação dos fatos históricos, bem como a parcialidade com a qual se construíram tal leitura e

rigor se ter em mente o quanto afirmado por Cassirer (1994, p. 206) no sentido de que o problema da teodiceia, além de apresentar uma literatura quase inesgotável, “continua sendo visto como o verdadeiro problema fundamental que deve decidir a sorte da metafísica e da religião”.

4.3.1. Breve perspectiva histórica acerca da teodiceia

Consoante há pouco afirmado, o problema do mal – um dos elementos integrantes do conceito de teodiceia - constitui-se um questionamento sempre presente na história da Filosofia. Ocorre que, mesmo antes do início da odisséia que se constitui a Filosofia, os mitos já se ocupavam, a seu modo, de tal problemática. Não se há, entretanto, de buscar qualquer conceito em meio à narrativa e à racionalidade mítica, pois, conforme bem pontua Jean-Pierre Vernant (1999, p. 172), “em grego, *mythos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto”. Apesar disso, não há, de início, qualquer contraste entre *mythos* e *logoi*. A delimitação do domínio do mito, entretanto, se deu a partir de uma série de condições entre o oitavo e o quarto séculos, sendo a primeira – e talvez mais relevante - dessas condições a passagem da tradição oral à tradição da literatura escrita. Esta, importante ressaltar, não se constitui apenas um outro modo de expressão, mas também, e, sobretudo, uma nova forma de pensamento¹⁶² (op. cit., p. 173).

Eis que, em dado momento, o pensamento reflexivo, próprio da racionalidade filosófica, apropria-se, ainda que sorrateiramente, dos mitos, interpretando-os e enquadrando-os na racionalidade filosófica. A linguagem filosófica, ademais, vai além do quanto enunciado no parágrafo anterior, quer pelo nível de abstração dos conceitos, quer pela nova forma de rigor no ato de raciocinar. Esse pensamento reflexivo, então, passa a interpretar os mitos pelo duplo viés da

interpretação – a desconstrução do eurocentrismo faz-se possível, ainda que de maneira não plena. Portanto, quando se afirma ‘religião monoteísta dominante’, em alusão ao cristianismo, há nítida influência do eurocentrismo em tal afirmação.

¹⁶² Uma outra condição apontada por Vernant (1999, p. 180) é a modificação operada pelos poetas trágicos que, ao tomarem de empréstimo para seus dramas as lendas de heróis tais quais desenvolvidas nos ciclos épicos, modificam pontos dos enredos para lhes dar coloração própria e, em nossa leitura, também para que sejam alcançadas as finalidades pedagógica e moral dos mitos. Um exemplo de tal modificação encontra-se na narrativa acerca de Édipo, que em Homero morre no trono de Tebas, enquanto em Ésquilo e Sófocles cega-se voluntariamente – após a descoberta da ‘verdade’ – e auto exila-se, passando a ser rejeitado pelo mundo humano e assentindo a tal rejeição.

racionalização e da secularização. Como consequências, há um constante abandono do antropomorfismo, um rompimento da fusão mítica entre deuses, homens e mundo e, dada a postura mais especulativa e reflexiva, surgem os grandes sistemas filosóficos, pelos quais o mundo desencanta-se, mesmo porque proclama-se a inteligibilidade do divino. Tudo passa a ser visto como objeto, ainda que potencial, da razão. “A racionalidade filosófica estabelece uma diferenciação entre os componentes cosmológicos, antropológicos e sociológicos do mito e suas propostas globais de sentido, que em boa medida continuam sendo válidas” (Estrada, 2004, p. 96). De qualquer modo, ainda que por formas diversas, tanto a racionalidade mítica quanto a racionalidade filosófica tratam do problema do mal.

É no pensamento platônico que encontraremos uma primeira reflexão profunda acerca da problemática das relações entre a bondade dos deuses (ou de Deus) e a existência/persistência da injustiça no mundo. Em sua obra central, *A República*, a construção de uma cidade justa (e ideal) exige que se legisle acerca de questões religiosas, mormente visando-se erradicar tudo que na religião possa fazer crer, de maneira equivocada, que os deuses seriam os autores dos males suportados pelos homens¹⁶³. Eis que o tema é retomado no Livro X de *As leis*¹⁶⁴, no bojo da análise da legislação penal que, segundo o ateniense (personagem), deverá contemplar três dogmas legais indispensáveis para prevenir e punir os atos de impiedade (atos contra o sentimento religioso), a saber: a existência dos deuses, a preocupação deles com assuntos humanos e a incorruptibilidade da justiça deles. Trata-se, ademais, n'*As leis*, de uma religião racionalizada, já que dela excluídas a magia e a superstição, bem como de uma refutação, neste particular, ao pensamento dos ‘filósofos da natureza’ ou pré-socráticos, os quais concebiam a ‘natureza’ como o princípio das coisas, fazendo-o sem o reconhecimento de uma atividade organizadora. Ou, ainda, de uma ‘teologia política’, cuja função precípua consiste na prova da existência dos deuses e, concomitantemente,

¹⁶³ “Logo, sendo boa a divindade, não é causa de tudo, como geralmente se acredita, mas de muito pouco do que se passa com os homens; na maioria das coisas ela não tem ingerência. É muito menor o número de coisas boas que nos acontecem do que ruins. O bem não terá causa diferente; porém os males, qualquer outra, com exclusão da divindade” – *A República*, II, 379c.

¹⁶⁴ Convém salientar que ambas as obras de Platão citadas neste parágrafo são classificadas como obras ‘políticas’ e, a exemplo do que ocorre com as obras de Rousseau, são redigidas em diferentes registros. Ao registro ‘utópico’ d'*A República* contrapõe-se o registro realista de *As leis*. E também aqui, no que se refere a Platão, a diversidade dos registros das obras afasta a acusação de contradições entre pontos relevantes de ambos os textos, nos mesmos moldes utilizados para fins de se refutar a acusação de contradição entre os textos rousseauianos.

na defesa deles, que são "os maiores de todos os guardiães e encarregados do que há de mais importante", "aqueles que cuidam das coisas mais belas e que são eles mesmos extremamente competentes neste cuidado" (Platão, 1999, p. 429). Trata-se, assim, de um esboço de um teísmo racional por meio do qual se enfrenta, já nos primórdios da história da Filosofia, o problema do mal.

No limiar do pensamento medieval, com o cristianismo já instaurado e consolidado - portanto, já ultrapassada a barreira da consideração de mera seita (ou movimento sectário) e atingido o *status* de religião oficial do Império -, coube a Agostinho de Hipona (354 d.C. - 430) construir a mais relevante teodiceia do medievo, fazendo-o sob os auspícios da compatibilização entre a ideia não mais de deuses (com características que em muito lembravam os homens em seus atos imperfeitos e, portanto, condenáveis), mas do Deus todo-poderoso e criador, segundo tradição judaico-cristã, com a ideia do mal. A tarefa mostra-se, deste modo, mais dificultosa, até porque não se está diante de um 'demiurgo' que, à maneira da concepção platônica, tão apenas introduzia ordem numa matéria pré-existente, mas, antes, diante do criador de todas as coisas. Em adição, não se pode perder de vista que Agostinho fora, primeiramente, um defensor do maniqueísmo e, portanto, partidário da concepção segundo a qual o mal era um princípio ativo que conflitava com o bem, em igualdade de potência. Logo, foi somente após sua conversão ao cristianismo e consequente refutação por ele engendrada contra o maniqueísmo que sua teodiceia fez-se uma necessidade. Justamente com finalidade de expô-la é redigida sua obra *O livre-arbítrio*, escrita de forma dialógica¹⁶⁵ e cuja introdução se dá por meio do direto questionamento do personagem Evódio a Agostinho: "Peço-te que me digas, será Deus o autor do mal?" (1995, p. 25), ao que Agostinho responderá que "Deus não é o autor do mal, porque é o autor de todo bem. Sendo Deus bom, é evidente que não pode fazer mal algum". No livro II, cuidará o filósofo-padre de expor como a existência de Deus revela-o como fonte de todo o bem e do livre-arbítrio, enquanto no livro III fará menção à ordem universal, da qual o livre-

¹⁶⁵ Há um relevante ponto de distinção entre a forma dialógica empregada por Platão e a utilizada por Agostinho. Enquanto nos diálogos platônicos Platão não figura entre os personagens, no referido diálogo agostiniano o autor coloca-se como personagem. A consequência dessa diversidade de técnicas é, certamente, a maior dificuldade em se extrair o pensamento do autor nos diálogos à maneira dos platônicos, mesmo porque, muitas vezes, como já assinalamos no capítulo introdutório desta tese, tal pensamento não necessariamente será concentrado na fala de um dos personagens, podendo, ao invés, encontrar-se disperso nas falas dos diversos personagens e mesmo de personalidades tão apenas referidas nas falas.

arbítrio constitui-se um elemento positivo. Eis que a problemática do mal, devidamente transposta para o terreno teológico dos dogmas da Igreja, é vista pela ótica da noção do pecado, o qual decorre, de sua vez, da liberdade: "sem liberdade não há pecado", será proclamado no capítulo 17 do Livro III. E de tais concepções advirá a concepção segundo a qual o mal nada mais seria que a falta do bem ou a falta da ordem, haja vista serem as coisas criadas corruptíveis, já que criadas a partir do nada, razão pela qual se instaura a possibilidade do mal.

Em síntese, a teodiceia agostiniana é redigida como resposta antignostica e antimaniqueísta, sobretudo porque qualquer ontologização do mal não apenas redundaria na criação, mas, sobretudo, poderia justificar um discurso contra o Deus criador. No mesmo diapasão, necessário se mostrava a demonstração da não divinização do homem, pois isso subverteria a ontologia criacionista. Daí a colocação precisa no cap. XII do Livro VII das *Confissões*: "aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois se fosse substância, seria um bem" (1973, p. 140). De se notar que referido Livro VII tem capítulos cujos títulos, por si sós, bem elucidam o caminho da conclusão agostiniana: "A causa do mal" (cap. III); "É Deus o autor do mal?" (cap. V); "O problema do mal. A perfeição das criaturas" (cap. XII); "A solução do mal. As dissonâncias do pormenor" (cap. XIII); "A harmonia da criação" (cap. XV), "Onde reside o mal" (cap. XVI). Eis a conclusão a tais questionamentos: "procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma *perversão da vontade desviada da substância suprema* – de Vós, o Deus – o tendendo para as coisas baixas" (Livro VII, cap. XVI; 1973, p. 142). Daí poder-se aferir a inexistência do mal (o mal não é uma substância), que nada mais é que um conceito relacional, o que também exigirá o desenvolvimento de uma antropologia.

Se na Antiguidade a problemática do mal teve em Platão seu principal teorizador, toda a Idade Média será marcada pela concepção agostiniana, desenvolvida no período pré-medieval. Tal qual se lê na *Suma Teológica*, a maior construção intelectual do Medievo, mais especificamente no artigo 7 da questão 87 ("O reato da pena"), "o mal é uma privação do bem", ao que se seguirá a distinção entre o 'mal absoluto' e o 'mal relativo', frisando-se que "a pena do pecado original é que a natureza humana se encontra abandonada a si mesma", o que explicaria a "corrupção da natureza". Ainda que sobre prismas diferentes, contextos diversos e bases teóricas

também diversas, não há como não se notar a similitude, neste particular, entre o que fora prelecionado por Agostinho e, quase mil anos após, por Tomás de Aquino. Em ambos os períodos, a Antiguidade e o Medievo, entretanto, a visão teocêntrica do mundo¹⁶⁶ favorece o acolhimento das concepções que, em última análise, eximem a(s) divindade(s) da responsabilidade pelo mal. Trata-se de concepções que certamente são reiteradas pelos “advogados de Deus”, consoante expressão utilizada por Marcel Conche (2000, p. 60).

Com a alteração de todo o arcabouço teórico a partir da Idade Moderna - alteração esta que tem como causas, e ao mesmo tempo consequências, fenômenos como a revolução científica, a Reforma Protestante e o surgimento do Estado moderno - as teodiceias passam a lidar com novas variantes, que certamente tornam a problemática mais complexa, mesmo porque o antropocentrismo instaurado gera o questionamento acerca da validade da tentativa de eximir Deus pelos problemas que assolam os homens. Curiosamente, as teodiceias modernas têm amplo desenvolvimento e, diante do quadro de incertezas no qual se vê o homem inserido, a problemática a respeito do 'melhor dos mundos possíveis' também se revela vital.

Neste contexto de mudanças, Descartes, a partir da tese da incompreensibilidade de Deus, sustenta a existência de verdades eternas, de modo que os princípios que determinam a ordem do mundo dependem também de verdades criadas, o que redundaria na concepção segundo a qual eles, os princípios, não se impõem à ação criadora de Deus. Tal incompreensibilidade da natureza divina constitui-se, de seu turno, prova de seu sumo poder, o que se perfaz, ademais, garantia da possibilidade do conhecimento humano. O ‘Deus cartesiano’ apresenta-se, deste modo, como um monarca absoluto sobre o universo, desempenhando papel central em seu sistema filosófico, em especial para fins de validação do conhecimento. Por essa razão, a comprovação de um criador perfeito permite àquele que medita passar do conhecimento subjetivo e isolado de sua própria existência ao conhecimento das demais coisas: o

¹⁶⁶ Apesar de ser apontada a visão teocêntrica do mundo tanto na Idade Média como na Idade Antiga, não se pode, em nenhum momento, desconsiderar a grande diversidade de tais visões. Se o teocentrismo medieval é marcado pela visão cristã que se impôs na Europa, sob a batuta da ‘Igreja de Roma’, o teocentrismo da Antiguidade clássica mostra-se mais complexo, haja vista não apenas a pleora de deuses, mas também a intrincada relação deles com os homens. Tal qual ponderado por Vernant (1999), em capítulo intitulado “A sociedade dos deuses”, “os deuses gregos não são exteriores ao mundo. São parte integrante do cosmo” (p. 97) e “Presentes no mundo até em suas contradições e conflitos, os deuses intervêm nas questões humanas” (p. 99).

movimento que parte da “Segunda Meditação” para o mundo externo (“Sexta Meditação”) passa pelas Meditações intermediárias, permeadas pela investigação acerca da existência e da natureza de Deus. Por tais razões, notadamente em vista da função epistemológica do Deus cartesiano, cremos serem as derradeiras palavras da “Quinta Meditação” um dos ápices do pensamento de Descartes:

reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda a ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus: de sorte que, antes que eu o conhecesse, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa. E, agora que o conheço, tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas, não somente nas que existem nele, mas também das que pertencem à natureza corpórea, na medida em que ela pode servir de objeto às demonstrações dos geômetras, os quais não se preocupam, de modo algum, com sua existência (Descartes, 1973[2], p. 136).

De se notar, por fim, que a validação do conhecimento pela demonstração do pressuposto da existência de Deus não implicará, no pensamento de Descartes, o desdobramento necessário de uma moral ou mesmo de uma teologia materialmente definida. Eis a razão pela qual não encontramos no sistema cartesiano um sistema moral acabado, mas, antes, tão apenas o estabelecimento de uma moral provisória (3ª Parte do *Discurso do Método*, 1973 [1], p. 49-54), restrita a três regras genéricas: (i) conformar-se com as normas vigentes; (ii) seguir decisões tomadas e (iii) adaptar os desejos à ordem do mundo. O problema do mal ou do erro, em Descartes, por consequência, coloca-se, primordialmente, no plano epistemológico, tal qual se infere da leitura da Quarta Meditação (“Do verdadeiro e do falso”).

4.3.1.2. A proeminência do pensamento de Leibniz nas discussões em torno da teodiceia

Descartes, por muitos considerado o “pai da filosofia moderna”, concebe que, com apoio na existência de um Deus veraz, possível se faz estabelecer um método seguro para o conhecimento. Sua influência é sentida nas obras de autores como Espinosa (1632-1677), Malebranche (1638-1715) e Leibniz (1646-1716), sendo este o cunhador do termo “teodiceia”. No pensamento leibniziano, não o simples problema do erro cartesiano - que pode ser contornado pelo método e que tem em Deus seu

ancoradouro epistemológico - mas o problema do mal em geral é pensado com maior vigor e no bojo de uma filosofia racionalista e especulativa que se funda sobre a tese da universal racionalidade de tudo que advém ao mundo, considerando-se este uma criação de um Deus transcendente, mesmo porque nada existe sem uma razão para tanto. Nesse contexto, a distinção acerca das diferentes espécies de mal faz-se de rigor:

(i) o mal metafísico, que corresponde à imperfeição de um modo geral e que se perfaz condição necessária para todo o mundo criado. Deus criou um mundo imperfeito porque, se perfeito fosse, confundir-se-ia com o próprio Criador. Por conseguinte, para apreciar esse mundo, deve-se observá-lo em seu conjunto e não em seus pormenores - e de tal observância extrai-se a tese segundo a qual seria este o mais perfeito dos mundos imperfeitos possíveis;

(ii) o mal físico, que corresponde à dor, mas que não representa um papel tão grande como comumente se pensa - há mais casas que hospitais, mais saúde que doença, mais alegrias que penas. A dor, outrossim, nos permite melhor apreciar o prazer;

(iii) o mal moral, que corresponde ao pecado, não desejado, mas permitido por Deus para que o homem pudesse fazer suas escolhas morais - a escolha entre o bem e o mal. Eis a liberdade, de onde vem o pecado, mas que se constitui condição para a virtude e, portanto, de nossa grandeza. A necessidade moral no homem mostra suas inclinações, sem, porém, obrigá-lo - o que afasta qualquer ideia de fatalismo.

Nas sintéticas palavras de Leibniz (2017, p. 148; 1969, p. 116), “o mal metafísico consiste na simples imperfeição, o mal físico, no sofrimento, e o mal moral no pecado”. O que se infere dessa distinção de espécies do mal é que este mundo, não se constitui tão apenas o único mundo possível, mas, sobretudo, o melhor dos mundos possíveis. É, pois, no pensamento leibniziano que temos a plena convergência entre as ambições do racionalismo moderno e o problema do mal, que nos remete ao questionamento da compatibilidade entre o mal e a existência de um Deus perfeito. No fluxo contínuo das ideias na Modernidade, o racionalismo de Descartes encontra continuidade no pensamento de Leibniz, pois, em ambos, as concepções acerca de Deus fazem-se primordiais, mas, enquanto para o primeiro Deus mantém sobretudo a função

epistemológica, para o segundo a função cosmológica, metafísica e ética da ideia de Deus exige que seja retomada a problemática do mal. O próprio Leibniz vê no pensamento de Descartes uma espécie de 'antecâmara da verdade', pela qual se deve necessariamente passar, sem, contudo, nela se deter.

Para os fins do presente trabalho, a explicitação, mesmo que breve, da questão da teodiceia exige um parêntese em torno do pensamento de Leibniz, eis ter sido, muito provavelmente, o autor que tenha lidado de maneira mais detida e direta sobre o tema. Proveniente de uma família protestante universitária, recebeu educação formal precoce. Ingressou na universidade em 1663, doutorando-se em Direito no ano de 1666. Optando por não seguir a carreira universitária, pôs-se a serviço do arcebispo da Mogúncia até 1671. Posteriormente, permaneceu em Paris de 1672 a 1676, o que lhe permitiu contato com figuras de relevo no cenário intelectual de então, como Malebranche, Arnauld (jansenista, 1612-1694) e Huygens (cientista, 1629-1695), ao mesmo tempo que estudava com afinco a obra de Pascal. Ao retornar a Alemanha, teve uma parada em Amsterdã para encontrar com Espinosa. O contato pessoal com alguns desses autores e a dedicação ao estudo das obras deles certamente ficaram impressos em seu sistema de pensamento, que é bastante próprio de um polímata. Não há dúvida, porém, que não se tem dado, na atualidade, a devida atenção à percuciência de seu pensamento, diversamente da geração que lhe sucedeu, o que se exemplifica pelos diversos artigos acerca de pontos de sua filosofia na *Enciclopédia*, com destaque ao verbete "LÉIBNITZIANISME OU PHILOSOPHIE DE LÉIBNITZ", atribuído a Diderot, no tópico "Histoire de la philosophie"¹⁶⁷.

São os conceitos de 'natureza' e 'harmonia' que parecem constituir-se o fio condutor do pensamento filosófico de Leibniz, haja vista a concepção segundo a qual toda a natureza é um sistema, uma harmonia pré-estabelecida, o que vale também para a questão moral, posto que um universo bem unificado deve, necessariamente, ser moral. A *Monadologia*¹⁶⁸ tem por objetivo provar que nosso mundo é o melhor dos

¹⁶⁷ O verbete "LÉIBNITZIANISME OU PHILOSOPHIE DE LÉIBNITZ" encontra-se no vol. IX da *Enciclopédia*, composta por 28 volumes. Essa monumental obra, diversas vezes citada e referida na presente tese, está disponível em versão digital (<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie> ou <http://encyclopedie.uchicago.edu>).

¹⁶⁸ Trata-se de uma das obras escritas por Leibniz em 1714, sendo a outra *Princípios da natureza e da graça*, ambas publicadas postumamente. Nela, Leibniz expõe uma espécie de síntese de seu pensamento filosófico, cuja dificuldade somente pode ser sanada pela leitura das obras precedentes.

mundos por conta da atuação de um Deus perfeito, de modo que fica o homem instado a nele se realizar plenamente. O problema surge na tentativa de conciliação entre a imperfeição consubstanciada no mal com a perfeição divina. Para uma tentativa de solução de tal problema encontraremos no §87 da *Monadologia* (1974, p. 72) a imagem de Deus como arquiteto e monarca do universo, ao que se seguem os §§88-90, que fazem uma explícita referência à finalidade moral do mundo, mesmo porque é afirmada no §87 de referida obra a "harmonia entre o reino físico da natureza e o reino moral da graça" (*ibidem*). Eis que, no derradeiro parágrafo, §90, afirmar-se-á que "sob este governo perfeito não haverá boa ação sem recompensa, nem má sem castigo" (op. cit., p. 73), sendo o homem instado, após o cumprimento de seu dever, a confiar na Providência. Tudo isso sem se descuidar que "se pudéssemos compreender bem a ordem do universo, acharíamos que ele excede todas as aspirações dos mais sábios" (§90; *ibidem*). Muito do que se lê na *Monadologia* pode já ser vislumbrado e mesmo esclarecido por meio de sua primeira obra filosófica, a saber, o *Discurso de Metafísica* (obra de 1686, dividida em 37 pequenas partes – 37 máximas seguidas de breves e sucintas explicações), que se inicia com o enunciado "Da perfeição divina e que Deus faz tudo da maneira mais desejável" (1ª parte), passa pela questão segundo a qual "Deus nada faz fora da ordem e nem mesmo é possível forjar acontecimentos que não sejam regulares" (6ª parte) e culmina nas afirmações segundo as quais "Deus é o monarca da mais perfeita república composta de todos os espíritos, e a felicidade desta Cidade de Deus é o seu principal desígnio" (36ª parte) e "Jesus Cristo descobriu para os homens os mistérios e as leis admiráveis do reino dos céus e a grandeza da suprema felicidade que Deus reserva a quem o ama" (37ª parte).

É, contudo, na obra *Teodiceia* que Leibniz exporá seu pensamento de maneira mais circunstanciada com fins a isentar Deus do mal verificado nesse melhor dos mundos¹⁶⁹, afirmando ser o mal uma *conditio sine qua non* para a existência do mundo, muito embora não pertença o vício aos decretos de Deus (§230; 2017, p. 299; 1969, p. 256). Isso não implica, entretanto, qualquer determinismo, posto que faz parte da determinação de Deus a concessão de um espaço para a atividade humana. Ou seja,

¹⁶⁹ Deleuze e Guattari (2016, p. 87) questionarão a respeito: "Surge um novo personagem conceitual, quando Leibniz faz do filósofo o Advogado de um deus ameaçado em toda a parte?". O questionamento, importante ressaltar, surge em meio a um parágrafo que aponta para a existência de traços jurídicos no pensamento que não cessa de exigir o que lhe cabe de direito e de enfrentar a Justiça, desde os pré-socráticos.

aquilo que ele chama de "futuros contingentes" não implica o fatalismo. Daí a colocação no §326 (2017, p. 359; 1969, p. 310) no sentido de que o homem é o senhor de si mesmo, conquanto saiba usar seu poder e torne a razão seu império para opor-se às paixões, ainda que, consoante será pronunciado mais adiante, nem sempre se tenha a plena ciência de se saber como se age, sendo mesmo questionável a afirmação quanto à necessidade de tal ciência (§403; 2017, p. 407; 1969, p. 354). De qualquer forma, para fins de arremate, o §90 da *Monadologia* parece concluir a questão ao fazer a conexão entre "o bem dos bons", dos que "confiam na Providência", que fazem seu dever e cujo "puro amor verdadeiro permite extrair prazer da felicidade daquilo que se ama".

A justificação de Deus, que está isento do mal persistente no mundo, inicia-se, no pensamento leibniziano, no campo da Metafísica, perpassando pela Epistemologia e desembocando no campo da Moral. Se no primeiro campo a existência de Deus e seus atributos veem-se comprovados e no segundo firma-se a necessidade de estabelecermos limites às capacidades de alcance da compreensão humana, no terceiro campo o problema moral é proposto, sob o signo da liberdade - o que afasta qualquer pretensão de fatalismo - em torno do qual o problema moral, mais especificamente do mal moral, desenvolve-se.

Acerca do tema sob comento, em síntese, Leibniz desempenhou papel fundamental, pois não apenas deu continuidade à relevante discussão iniciada nos primórdios da Filosofia, como deu a ela roupagem própria do racionalismo instaurado no pensamento filosófico moderno que tinha na Epistemologia sua disciplina de destaque. O fez, entretanto, notadamente por (i) forjar o conceito que servirá como espécie de síntese à temática - delimitando-a e apontando para seus corolários necessários e (ii) manter a discussão, em sua grande parte, no campo da Metafísica. Essa manutenção mostra-se consentânea não apenas com as grandes metafísicas construídas ao longo da Idade Moderna, especialmente em seu início (v.g., dos já citados Descartes, Malebranche, Pascal e Espinosa), com as quais Leibniz teve contato bastante direto, como também, e, sobretudo, servirá para levar a discussão a um apogeu.

4.4. ANTROPODICEIA - o que remanesce da discussão em torno da teodiceia

Tal qual afirmado no tópico precedente, Leibniz levou a discussão em torno da questão da teodiceia ao seu ápice. Como consequência, qualquer retomada da discussão somente se daria em se mantendo neste ápice ou, ao invés, a partir dele tomar um rumo diverso, ainda que sob a perspectiva de declive.

A problemática se põe no presente trabalho a partir da constatação de existência de uma teodiceia no pensamento de Rousseau – uma teodiceia que inocenta não somente a Deus, mas também o homem -, mais especificamente quando de suas discussões teológicas, as quais, conquanto dispersas por algumas de suas obras, vê-se exposta com maior contundência na “Profissão de fé do vigário saboiano”, razão pela qual nos dedicamos, no segundo capítulo desta tese, com maior vagar, à explicitação estrutural de referido texto inserto no livro IV do *Emílio*. O conjunto dessas obras, de sua vez, revela-nos um percurso que, diversamente daquele tomado por Leibniz, sai por completo do campo da Metafísica, chegando-se ao terreno da Antropologia e da Política. Não nos esqueçamos que, segundo o próprio Leibniz, são elementos componentes do conceito de teodiceia: (i) Deus e a bondade como seu maior atributo, (ii) o mal (sobre o qual se discute a origem) e (iii) a liberdade enquanto atributo do homem. Os estudos acerca da teodiceia, deste modo, ainda que necessariamente abarquem os três elementos, podem ser focados em um deles. Esse foco, de seu turno, determinará em que área da Filosofia a discussão será centrada. É sobre o homem que Rousseau pretende falar – daí a escolha, dentre os termos gregos indicados na apresentação desta tese, do termo “antropos” para indicar a concepção de ‘justiça’ que se encontra presente e dispersa em toda obra de nosso autor -, razão pela qual o percurso de sua obra pode ser retratado, metaforicamente, como uma descida do topo de uma montanha, ao final da qual se chega a um terreno plano sobre o qual podemos caminhar sob nossa própria responsabilidade. Eis o movimento de transposição de um tema tradicionalmente alocado no campo da Metafísica para o campo da Antropologia/Política/Moral operado no sistema rousseuniano. Esse movimento, deve ser salientado, inicia-se já nos dois primeiros *Discursos*, com destaque ao *Segundo Discurso*, o qual, dos escritos de Rousseau, é o que menos se ocupa de temas ligados à doutrina cristã, sendo recomposto, por meio dele, consoante palavras de Starobinski (2011, p. 389-390)

um *Gênese* filosófico em que não faltam o jardim do Éden, nem a culpa, nem a confusão das línguas. Versão laicizada, “desmistificada” da história das origens, mas que, suplantando a Escritura, repete-a em uma outra linguagem. Essa linguagem é a da reflexão conjectural, e toda sobrenatureza dela está ausente. Estando anulada a teologia cristã, seus esquemas constituem, no entanto, os modelos estruturais segundos os quais o pensamento de Rousseau se organiza.

Em outros termos, eis a passagem, na História da Filosofia, da teodiceia (tal qual seu ápice atingido no pensamento de Leibniz) para a antropodiceia no pensamento rousseauiano¹⁷⁰ – uma verdadeira teodiceia laicizada, nos moldes que passaremos a expor.

4.4.1. Rousseau e a questão do mal

O problema do mal, cuja análise percorreu toda a história da Filosofia, é considerado o principal argumento contra a existência de Deus, nos moldes de proposições dedutivas¹⁷¹ como esta:

¹⁷⁰ Deve-se, aqui, destacar o não pleno paralelismo entre os conceitos de ‘teodiceia’ e ‘antropodiceia’, vez que tal paralelismo se dá tão apenas do ponto de vista etimológico, com as respectivas significações simples dos conceitos, quais sejam, ‘justiça de Deus’ e ‘justiça dos homens’. À margem da questão etimológica, compreendidos os termos em suas significações plenas, pode-se afirmar que o termo ‘teodiceia’ consubstancia, em última instância, na “justificação de Deus”, tal qual colocado em diversos pontos do presente trabalho, notadamente em seu capítulo primordial. Essa justificação se dá de modo pleno. Diversamente, o termo ‘antropodiceia’ não pode ser apontado como plena justificação do homem, mesmo porque a ‘justiça dos homens’ muito mais se volta ao estabelecimento de princípios para a viabilização da vida gregária sob uma estrutura de poder. Ainda que o homem seja de alguma maneira justificado, até porque eximido, individualmente, do mal que acomete a humanidade, não o é do ponto de vista coletivo. As marcas da imperfeição e da finitude que caracterizam o homem, ademais, não possibilitam sua plena justificação.

¹⁷¹ Consoante nos expõe Estrada (2004, p. 111-114), sob o tópico “A contestação de Deus”, o grande contestador do teísmo é Epicuro, que rejeita tanto a metafísica determinista e teleológica dos estoicos como a divinização do cosmos e das leis que o regem. Sua maneira de abordar o mal, entretanto, supera os condicionamentos de sua época, fazendo com que tal abordagem se tornasse um paradigma da problemática da teodiceia. Curiosamente, ele crê nos deuses, mas prega a indiferença deles para com o sofrimento humano, portanto, para com o mal. O problema do mal, todavia, na visão epicurista, constitui-se uma aporia, um problema irresolúvel, tal qual apostado na seguinte formulação: “Ou Deus não quer eliminar o mal ou não pode; ou pode, mas não quer; ou quer e pode. Se pode e não quer, ele é mau, o que naturalmente seria incompatível com Deus. Se não quer nem pode, ele é mau e fraco, e, portanto, não é Deus algum. Se pode e quer, o que só se aplica a Deus, de onde então provém o mal ou por que ele não o elimina?”

(1) Se Deus existe, então ele é onipotente, onisciente e infinitamente bom.

(2) Se existe um ser onipotente, onisciente e infinitamente bom, então não pode haver o mal no mundo.

(3) Há mal no mundo.

(4) Logo, não existe um ser ao mesmo tempo onipotente, onisciente e infinitamente bom.

(5) Portanto, Deus não existe.

A questão, entretanto, passa a ganhar em dramaticidade diante da não aceitação da conclusão (5) da proposição acima colocada, sendo essa não aceitação decorrente da [tentativa] de desconstrução da proposição, mesmo em sendo ela considerada formalmente lógica, ou seja, conquanto perfeitamente concatenada. Falhas em uma ou mais premissas, todavia, possibilitam a negação da conclusão ou, ao menos, a possibilidade de conclusão diversa. Nisso consiste, por exemplo, a negativa da premissa (3), segundo a qual há mal no mundo. Essa negativa pode ser feita, inicialmente, demonstrando-se não ter o mal uma realidade ontológica, tratando-se, tão apenas, de um modo imperfeito de se compreender as coisas ou de enunciá-las. Santo Agostino, a seu modo, em sua obra *O livre-arbítrio*, trabalhou com tal tese, imputando ao mal não uma realidade em si mesma, mas, antes, apenas uma carência do bem. Nesta perspectiva, o problema do mal resta resolvido por falta de um verdadeiro objeto – o mal não é uma substância. Não é esta estratégia dissolutiva a mais utilizada, ou seja, comumente não se nega a existência do mal, preferindo-se assumir o desafio teórico de sua aceitação.

Dentro da perspectiva filosófica tão bem descrita por Deleuze no sentido de ser a Filosofia a arte de inventar e pensar conceitos, um "conhecimento por puros conceitos" (2010, p. 13), a definição do que seja o mal faz-se um imperativo, para o que nos reportamos à distinção anteriormente feita entre o mal metafísico, o mal natural ou físico e o mal moral. Da conceituação de 'mal metafísico' - o mal que necessariamente integra a essência dos seres finitos, limitados e imperfeitos por sua própria natureza - extrai-se como corolário necessário a existência do mal, em

decorrência do que se questiona a veracidade da premissa (2), cuja defesa realiza-se pela concepção segundo a qual há uma não compreensão acerca do processo totalizante da formação do mundo, no qual o mal seria, na verdade, somente parcela reduzida do processo que aponta para o bem na sua totalidade. A partir de tal defesa, reconhece-se a existência do mal, mas não se vê qual qualquer incompatibilidade dela com a existência de Deus, antes, porém, constatar-se-ia um sinal do quanto as criações/criaturas Dele dependem para existir. De certa maneira, esse esquema lógico foi o empregado por Leibniz em sua *Teodiceia*.

As teorias agostiniana e leibniziana acerca do mal também trabalham a questão do 'mal moral', cuja existência vê-se compatibilizada com a de Deus, a partir de conceitos como 'livre-arbítrio' e 'liberdade de ação', o que faz da imoralidade uma consequência do mal uso de uma capacidade bondosamente dada por Deus e que torna o homem não apenas apto a, por meio de suas escolhas, fazer a diferença em sua própria vida e no mundo, como também único responsável pelo mal moral. Por seu turno, mesmo sendo Deus sabedor da possibilidade do mau uso de um bem que Ele próprio confere à criatura, até porque é Ele onisciente, assim age por ser infinitamente bom - o que comprova a premissa (1) da proposição dedutiva. Em outros termos, a onisciência de Deus não inibe sua suma bondade. Logo, desfeita a premissa (4), por meio da qual se negam os atributos de Deus.

Em meio a toda essa problemática desenvolvida, de rigor, até para os fins deste breve escrito, indicar como Rousseau enfrentará em sua obra a questão do mal - o que fazemos para desaguar em suas concepções acerca da moral e da política, destacando, assim, o quanto essas concepções são decorrências de uma tentativa de solução à questão da teodiceia que, uma vez resolvida (mesmo que não definitivamente), impõem-nos a necessidade de pensarmos a 'justiça dos homens' - a ANTROPODICEIA - até como forma de contenção do 'mal moral', dentro das possibilidades concretas da vida real, uma vez firmadas as premissas da existência da divindade e da necessidade do 'mal metafísico', o qual assinala o hiato entre o divino e o humano. De se assinalar, ainda, que ao se percorrer tal trajeto e se chegar à foz do pensamento rousseauiano, composta pela Política e pela Moral, necessário se faz um movimento de retorno ao capítulo precedente deste trabalho, onde as concepções políticas foram expostas, de forma sistemática, ainda que bastante breve. Esse retorno é

o que concebemos como uma releitura, desta feita pautada nos preceitos que dão sustentáculo a esta foz¹⁷².

Pois bem. A onipresença da questão do mal no pensamento rousseauiano, ainda que muitas vezes de forma dissimulada, foi o fator determinante para que alguns hermeneutas qualificassem seu pensamento como "pensamento acerca do mal". Neste sentido, a obra intitulada *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, de Alexis Philonenko – obra dividida em três partes/volumes: (I) *Le traité du mal*, (II) *L'existence et l'espoir* e (III) *Apothéose du désespoir*. Como apontado no prefácio da obra, em seu primeiro volume, cuida-se de apontar um esquema geral por meio do qual (I) realiza-se um diagnóstico; (II) revela-se uma tentativa de remediação e, por fim, (III) o fracasso da tentativa empreendida. Tal problema revela-se complexo quando, concomitantemente, considera-se o lugar ocupado pela espécie humana no conjunto da criação - o homem como rei da terra (OC, IV, p. 582; 2014, p. 391) - o que provocou no vigário, o mais importante personagem conceitual na filosofia rousseauiana, um sentimento de reconhecimento e de regozijo pelo autor da criação. O paradoxo que se estabelece é exposto pelo vigário que realiza a seguinte contraposição: "o quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos! Os animais são felizes, só seu rei [o homem] é miserável" (OC, IV, p. 583; 2014, p. 392). Nestes termos, fica estabelecido o contraste entre a harmonia natural, que é ínsita ao universo, e a desordem reinante entre os homens – autodenominados, segundo a tradição judaico-cristã, o ápice da criação divina, em concepção diversa da tradição trágica, tão comum em meio a considerável parte da

¹⁷² Convém, neste ponto do trabalho, ressaltar que o conceito sob comento – “ANTROPODICEIA” - pode ser analisado sob duas perspectivas diversas. A primeira delas, denominada histórica ou diacrônica, impõe um estudo histórico do conceito, ou seja, sua trajetória dentro da História da Filosofia. A segunda delas, que denominamos sincrônico-estrutural, impõe a análise do conceito a partir da obra de um autor, *in casu*, Jean-Jacques Rousseau. Por certo que tal divisão não se faz absoluta, notadamente porque todo autor busca na História da Filosofia as bases de sua reflexão, assentindo a pensamentos precedentes, refutando-os ou dando-lhes continuidade com novas roupagens. Eis a razão pela qual, em diversos momentos, fizemos referências aos autores com os quais Rousseau tenha dialogado. É este diálogo atemporal, de seu turno, que nos permite entender as bases de seu pensamento, as teses por ele refutadas e, a partir daí, sua contribuição para o fluxo da História da Filosofia. Ressaltamos, assim, que o objeto deste escrito volta-se ao pensamento de Rousseau, em suas diversas facetas, ainda que para tanto precisemos nos socorrer de autores diversos, alguns sobre os quais teria ele construído seu sistema, alguns outros que tiveram suas teses refutadas e, por fim, alguns outros que, uma vez cronologicamente posteriores, ajudaram a lançar luzes sobre seu sistema.

cultura clássica grega. Em suma, constata-se a existência do mal - "eu vejo o mal sobre a terra", afirmará o vigário (loc. cit.).

Tentar explicar a existência do mal exige, deste modo, explicar a contradição supra apontada e, junto a ela, enfrentar a questão em torno da divindade (sua existência e seus atributos). Para tanto, Rousseau estabelecerá, nas palavras de Christian Destain (2005, p. 81), "uma dupla teodiceia, ou, melhor, uma teodiceia e uma antropodiceia", por meio das quais se isentam Deus e o homem individualmente falando da culpa pelo mal. Tão somente a partir de tal isenção é que a questão política deverá ser pensada em seus devidos termos. Esse problema vasto e denso, que ocupa lugar privilegiado na história da Filosofia, pensado geralmente em termos teóricos e abstratos, bem ao gosto da Metafísica, encontrará na metade do século XVIII um acontecimento concreto que servirá de base ou gatilho para que as teodiceias até então concebidas sejam revistas, reformuladas, repensadas e, em alguns casos, refutadas. Trata-se do terremoto que atingiu a cidade de Lisboa, em 1755. Dentro do fluxo de ideias em debates, será marcante, a partir de tal acontecimento, o pensamento de Voltaire contrário à ideia tradicional de Providência, tal qual exposto em seu *Poema sobre o desastre de Lisboa*, a respeito do qual faremos uma breve exposição, haja vista que a 'teodiceia rousseauiana' será bem delineada na resposta/refutação ao posicionamento de Voltaire (*Carta ao senhor Voltaire*), com posterior aprofundamento na "Profissão de Fé do Vigário Saboiano".

Manhã de 1º de novembro de 1755. Dia de Todos os Santos. Período da manhã (em torno de 9:30 horas). A cidade de Lisboa é praticamente varrida do mapa, atingida por um forte terremoto, seguido incêndio e, após, um tsunami. Se tal catástrofe por si só gerou perplexidade, não pôde passar despercebida, aumentando a perplexidade, sua ocorrência em um feriado religioso, em período no qual as igrejas encontravam-se apinhadas de fiéis. Quem não fora esmagado pelos escombros, fora queimado ou morrera afogado.

Voltaire reage rapidamente à catástrofe, redigindo seu *Poema sobre o desastre de Lisboa*, fazendo-o não apenas em virtude da ocasião, mas também em continuidade às concepções que, de alguma maneira, já vinham sendo desenvolvidas e,

a partir de então, ganharam em aprofundamento. Sua adesão às teses do newtonianismo já denotam uma orientação anti-leibniziana, em conjunto com a reação ao otimismo de Alexander Pope (1688-1744), exposto em seu *Essay on man*, de 1733. Em síntese, será por Voltaire defendido que não se pode crer, como Leibniz, que tudo está melhor nos melhor dos mundos possíveis, ou, como Pope, “Whatever is, is right”.

Entretanto, bem antes do acirramento da polêmica, Voltaire, em 1713, redige sua *L’ode sur le malheurs du temps*, na qual aborda o tema do mal, designando o pecado como sua causa, e, em 1715, *Le Vrai Dieu*, obra na qual se questiona a encarnação do Cristo, sobretudo por meio do questionamento “como então pode Deus morrer no seio de sua própria criação?”. Continuando seus questionamentos acerca das questões teológicas – questionamentos que parecem superar a tentativa de fornecer respostas definitivas aos problemas levantados – escreve, em 1718, sua obra *Édipo*, na qual descreve o Deus oculto do jansenismo como um ser cruel e terrível, concepção esta que também será encontrada nas obras *Carta à Urânia* e *Henriade* (de 1728). Junto à crítica à concepção corrente de Deus, realiza a defesa de uma religião natural, inscrita no fundo dos corações dos homens. Certamente Voltaire não se faz adepto do cristianismo, sendo, antes, um deísta que ainda procura por seu Deus. Tal deísmo, tal qual adverte Destain (2005, p. 88), não é original, mas faz parte de discussões que vêm sendo engendradas há cerca um século, por meio de uma racionalização em matéria de fé, tal qual ilustram, direta ou indiretamente, obras de pensadores como Bossuet, Fénelon, Malebranche, Leibniz e Montesquieu. O deísmo corrente, entretanto, é marcado pela rejeição ao pessimismo de Pascal, sendo, portanto, caracterizado pelo otimismo, fundado na confiança no homem, altruísta por natureza e não por mera necessidade. Voltaire, de seu turno, tornou-se convicto de que o progresso das Luzes, o cosmopolitismo comercial e a tolerância, notadamente no que concerne à liberdade de expressão, farão o cristianismo evoluir para um deísmo generalizado.

Ocorre que problemas de ordem pessoal e a observação de tragédias como o terremoto de Lisboa, ao que se somam alguns postulados já admitidos no início de sua filosofia, parecem ter feito Voltaire aliar os questionamentos acerca da religião instituída ao mais profundo pessimismo. É também neste contexto que serão questionadas as demonstrações, notadamente as de Leibniz, acerca dos atributos de Deus com fundamento na razão suficiente: Deus teria, assim, criado o mundo por sua

vontade, sendo todo o mais incognoscível. E mesmo o efeito de admiração da obra de Deus, caracterizada por grande complexidade, tão apenas reforça o contraste entre o homem e Deus. Tudo, em suma, contribuindo para a refutação das teses leibnizianas, a exemplo da pretensa conciliação entre os futuros contingentes e a presciência de Deus, afinal, se Deus sabe o que se sucederá no porvir, estamos diante de um verdadeiro fatalismo.

Em meio a todos esses questionamentos, que se colocam de forma cada vez mais crescente, o terremoto de Lisboa vem coroar uma concepção que, ainda que não firme um posicionamento acerca da divindade, ao menos serve de refutação às teses próprias do otimismo. No bojo de tal fluxo de questionamentos, quatro grandes hipóteses, segundo Destain (2005, p. 96), emergirão do pensamento voltaireano: (i) a rejeição à ideia de pecado original, segundo a qual o homem nasce culpável e, portanto, passível de ser punido. Esta tese somente se coaduna com a de um Deus vingador, razão pela qual não comporta acolhida; (ii) a concepção filosófica de um Deus que segue seus primeiros decretos – sendo esta a concepção de Descartes – ou, ainda, de um Deus totalmente indiferente, tal qual concebido por Malebranche e Leibniz. Assim como Deus não pode ser vingador, pelo que se rejeita a ideia de pecado original, não pode ser indiferente; (iii) a concepção segundo a qual a matéria é necessariamente defeituosa também é rejeitada, vez que sua acolhida implica a concepção de um Deus impotente (ao menos no tocante à possibilidade de ser a matéria aperfeiçoada); (iv) a concepção segundo a qual a vida seria tão apenas uma passagem durante a qual Deus nos põe à prova também é rejeitada, posto que ela não justifica um mundo que se mostra uma sucessão de infortúnios.

As interrogações em torno desses questionamentos restam, de certa maneira, incólumes, ou seja, a resposta definitiva faz-se não encontrada, talvez inalcançável, quiçá, inexistente. Temos, diante delas, entretanto, uma única certeza, a saber, a certeza da existência do mal, da série de infortúnios que recaem sobre a humanidade. A condição miserável da humanidade, presa em um eterno recomeço, tornando a vida uma alternância de momentos suportáveis e atrocidades.

Em vista de tais ponderações – e por que não dizer acusações? – e, sobretudo, visando refutá-las, Rousseau redigirá sua *Carta ao Senhor Voltaire*, em 1756¹⁷³.

Pois bem, a breve apresentação que fizemos acerca do pensamento de Voltaire, muito antes de se constituir um mero excursão, visa elucidar o quanto as concepções teológicas de Rousseau, autor central neste trabalho, constituem-se uma junção de ideias que, ainda que de modo rudimentar, já se encontravam em seu sistema de pensamento e, à margem disso, encontraram momento propício para serem trazidas à tona, dentro do que já denominamos fluxo de ideias próprio da História da Filosofia. Eis a explicação para a *Carta ao Senhor Voltaire* ou *Carta sobre a Providência*, de 1756, cujas ideias serão aprofundadas na “Profissão de fé do vigário saboiano”, ensaio inserido no Livro IV do *Emílio*, sobre o qual já tecemos considerações em capítulo específico deste escrito. Uma leitura atenta à *Carta sobre a Providência*, entretanto, explicitará também que ela se constitui, ainda, uma continuação aos debates iniciados com a resposta de Voltaire ao *Discurso sobre a desigualdade* ou *Segundo Discurso*. Rousseau, dentro da perspectiva de sua personalidade polemista, perceberá a ocasião propícia de se fazer melhor compreendido, explicitando o quanto suas concepções encontram-se fundadas sobre um plano metafísico-teológico ou, ao menos, relacionadas a este plano, ainda que, consoante bem asseverado por Pierre-Maurice Masson, sem, ainda, o tom assertivo que será encontrado na exposição do personagem do vigário¹⁷⁴.

¹⁷³ No tocante ao embate de ideias entre Rousseau e Voltaire sugestionado pela ocorrência do terremoto de Lisboa, em breve passagem na obra *Palíndromos filosóficos*, Olgária Matos aponta-nos que tal catástrofe pôs por terra a metafísica leibniziana do “melhor dos mundos possíveis”, sendo, assim, recolocado o problema do mal no mundo, bem como instaurada uma crise na cristandade, pois o mal passou a ser visto como inerente à obra de criação. “Sob o impacto da destruição, à vulnerabilidade do homem e sua condição mortal não corresponde ao consolo metafísico da justificação divina”. E no debate entre os dois pensadores, os filósofos trocam seus papéis: “Rousseau, o filósofo do estado de natureza, do repouso narcísico do primeiro homem, em equilíbrio perfeito entre suas necessidades e o mundo circundante, reconhece no terremoto de Lisboa a obra do homem e escreve sua *Lettre à Monsieur Voltaire*” (Matos, 2018, p. 239)

¹⁷⁴ Pierre-Maurice Masson (1879-1916), em sua obra *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, escreverá, mais especificamente no cap. II (intitulado “As profissões de fé antes da profissão do vigário”): “o poema de Voltaire sobre o desastre de Lisboa lhe permitiu [a Rousseau] explicar-se, senão sobre todas suas crenças, ao menos aquelas que mais o consolavam. Ele queria falar a um filósofo, a um “amigo da verdade”, coração a coração, como a um “mestre a que se presta honras” e a um “irmão que se ama”. Não sei se Rousseau mantinha por Voltaire todo esse sentimento, mas havia necessidade de crer que se tinha, para se sentir confortável face a ele e para poder dizer tudo com franqueza. Não há, ainda, uma inteira “profissão de fé”. (...) Para justificar a Providência, ele mostra os homens como principais artesãos de

De forma específica para os fins deste trabalho, de maneira similar, o enfrentamento de tais questões metafísico-teológicas tem por finalidade mostrar o quanto elas se ligam ao pensamento político de Rousseau, o que, por consequência, torna questionáveis – em nossa concepção, insuficientes - as reiteradas leituras do pensamento político rousseauiano de modo totalmente estanque do restante da obra do genebrino, que se constitui uma unidade intrincada, ainda que em diversos momentos seja caracterizada por compassos dissonantes¹⁷⁵, a exemplo dos tantos paradoxos que nela encontramos.

Em síntese, afirmar-se-á Rousseau que, segundo Voltaire, Leibniz e Pope insultam os infortúnios da humanidade ao sustentar que tudo está bem, e, ao assim fazer, é o próprio Voltaire que agrava ainda mais o quadro das misérias humanas (OC, IV, p. 1060; 2005[2], p. 122). Aos defeitos, arrependimentos, males e ignorância, Voltaire adicionará o sentimento da desesperança. Sentimento por sentimento – e aqui a discussão é trazida para um terreno no qual Rousseau certamente leva vantagem sobre qualquer outro pensador - as teorias de Leibniz e Pope atenuam os males e chegam até mesmo a gerar um sentimento de resiliência. “Esse otimismo, que achais tão cruel”, afirmar-se-á Rousseau, “consola-me, entretanto, nas mesmas dores que pintais como insuportáveis” (loc. cit.). Se, a princípio, tais colocações assemelham-se a um mero argumento *ad hominem*, a verificação do desenvolvimento do argumento evidenciará uma verdadeira discussão no plano teológico: Voltaire é acusado de imputar a Deus uma vontade não benéfica, e o fará, segundo nosso filósofo, de modo equivocado, pois a busca pelo ‘mal moral’ somente pode ser feita no próprio homem livre, aperfeiçoado e, portanto, corrompido (OC, IV, p. 1061; 2005[2], p. 123).

suas próprias misérias. (...) Deus, Providência, imortalidade, eis o pequeno credo rudimentar que emerge dessa carta” (Masson, 1916, p. 47-48).

¹⁷⁵ O termo ‘dissonância’, próprio do vocabulário musical, é bastante propício para elucidar o que se dá com o pensamento de Jean-Jacques Rousseau em alguns importantes momentos. No *Dicionário de Música*, de autoria do próprio Rousseau (OC, V, p. 765-766), o verbete ‘dissonância’ é tratado com bastante esmero. De início, para compreensão geral, afirma-se que ela ocorre quando “um som que forma com outro um acorde desagradável aos ouvidos” (p. 765). Explicita-se, ainda, que o termo provém da junção de uma palavra grega e de outra latina, que juntas significam ‘soar em duplicidade’, como se dois sons distintos fossem produzidos de uma só vez. Em continuidade, o autor desenvolve considerações técnicas acerca da dissonância e, em dado momento, afirma “eu reconheço a necessidade da *dissonância*. (Veja HARMONIA e CADÊNCIA) Trata-se de ver onde deve ficar essa *dissonância* e como empregá-la” (p. 771). Quando se tem em mente a construção do sistema rousseauiano a partir de paradoxos aparentemente inconciliáveis, mas que soam ao mesmo tempo, patente como a metáfora das dissonâncias cabe perfeitamente para explicar as aparentes contradições no pensamento do genebrino.

O estratagema rousseauiano consistirá, tal qual bem ponderado por Destain (2005, p. 101), em tratar a catástrofe de Lisboa não mais como um simples mal físico, mas como consequência de uma disfunção moral, como consequência do prolongado processo de desnaturação que não apenas afasta o homem de sua natureza como, ainda, mascara tal processo sob o signo do progresso. Lisboa, com sua tragédia, é concebida como uma perfeita ilustração ou verdadeira paráfrase das teses que se encontram no *Segundo Discurso*, no qual se afirma que a desigualdade física não se constitui a sede dos problemas do homem. Ao assim fazer – e isso se revela essencial para a tese que procuramos sedimentar no presente trabalho – Rousseau procurará demonstrar uma conexão necessária entre as explicações metafísico-teológicas e os princípios morais de sua doutrina, com implicação necessária no campo da política, que se encontra íntima e imbricalmente ligada à moral.

Neste diapasão, na querela Voltaire x Leibniz, tomar o partido deste mostra-se mais consentâneo com as teses já previamente adotadas na base do sistema por Rousseau, sobretudo para fins de justificação de Deus e a consequente isenção da culpa dele pelos males verificados no mundo – os males constituem-se efeitos necessários da natureza do homem e da constituição do universo criado (OC, IV, p. 1060; 2005[2], p. 122). Ao assim fazer, não apenas Deus é eximido da responsabilidade pelo mal cuja existência se reconhece, mas, sobretudo, o homem passa a ser imputado de sua causa. Como consequência teórica, explicita-se que Voltaire não teria compreendido o processo de desnaturação do homem, tal qual exposto no *Discurso sobre a desigualdade*, retomando-se, assim, o eterno debate entre Rousseau x Voltaire.

Há, ainda, outras consequências dessa tomada de partidos. Se o mal mostra-se insuperável, por conseguinte, até mesmo a morte torna-se uma espécie de livramento, o que, entretanto, não gera o sentimento de se preferir o nada à existência. Eis a força do que Rousseau denominará o “doce sentimento de existência” (OC, IV, p. 1063; 2005[2], p. 124), o qual, por si só, “bastaria para justificar nossa existência, mesmo que não tivéssemos nenhuma compensação a esperar pelos males que devemos sofrer e que esses males fossem tão grandes quanto” (loc. cit.) à descrição feita por Voltaire. Em páginas adiante, afirmar-se-á, também como enunciado desse sentimento, que “para aquele que sente sua existência, mais vale existir que não existir” (OC, IV, p. 1070; 2005[2], p. 132). Essa existência, entretanto, não se resume à duração terrestre, de

modo que as questões em torno da Providência estão ligadas de maneira inexorável à da sobrevivência da alma, a qual, de seu turno, em uma espécie de raciocínio circular, resolve-se no princípio da existência de Deus. Assim afirma textualmente Rousseau (OC, IV, p. 1070; 2005[2], p. 132):

a questão da Providência está ligada à da imortalidade da alma, em que tenho a ventura de acreditar, sem ignorar que a razão pode dela duvidar, e à da eternidade dos sofrimentos, em que nem vós, nem eu, nem nenhum homem que pense bem de Deus jamais acreditaremos. Trazendo essas diversas questões de volta a seu princípio comum, parecem que todas se referem à questão da existência de Deus. Se Deus existe, ele é perfeito, se é perfeito, é sábio, poderoso, justo; se é sábio e poderoso, tudo está bem; se é justo e poderoso, minha alma é imortal (...) – grifo nosso.

A ‘alavanca arquimediana’ (ou “clef de voûte” - ‘pedra de sustentação’ ou ‘pedra angular’, nas palavras de Destain [2005, p. 110]) do sistema é, deste modo, a existência de Deus – o que certamente nos remete ao sistema cartesiano. Impende ressaltar, entretanto, como o fizera Masson, que a afirmação acerca da existência de Deus não repousa sobre uma demonstração racional, o que parece estar indicado pelo próprio Rousseau por meio da expressão “sem ignorar que a razão pode dela duvidar”, acima transcrita e grifada. Segundo Destain (loc. cit.), a atitude de Rousseau, neste aspecto, mudará nos anos seguintes com a maestria dos argumentos filosóficos que conduzirão à reflexão do vigário. De nossa parte, todavia, de modo um pouco diverso de Destain, concebemos um verdadeiro aprofundamento dos argumentos na “Profissão de Fé do Vigário de Saboia”, mas ainda na mesma seara de uma demonstração não racional das teses sustentadas. A defesa da tese basilar e seus corolários é ainda realizada a partir do sentimento prevalecente, qual seja, o mundo é o que deve ser e não haveria de ser outro, dentro da sua natural finitude e corruptibilidade.

Deste modo, é sobre um ato de fé – e não um ato de razão – que se colocam as bases do sistema. A consequência do reconhecimento de tal *status* é a impossibilidade de construção de uma teodiceia nos moldes tradicionais, sendo a de Leibniz a mais emblemática a respeito. Tais teodiceias eram construídas, ou tinham a pretensão de sê-lo, sobre bases racionais, o que, de seu turno, exigia a crença na

infalibilidade da razão. Ocorre que, no período das Luzes, conquanto seja a razão deificada, muitos preceitos teológicos passaram a ser questionados e mesmo combatidos, o que explica o fortalecimento das concepções teísta e ateuísta. No pensamento rousseauiano, entretanto, a questão se aprofunda na medida em que a razão sequer goza do papel privilegiado com que é tratada pelos contemporâneos de Rousseau, ao que se soma a indicação sempre incisiva acerca das limitações cognitivas do homem – “infinito, eternidade, substância, matéria, espírito, necessidade, contingência e outras palavras semelhantes que podem nada significar para nós” (OC, IV, p. 1781)¹⁷⁶.

É deste modo que, em diversas questões, a razão sobrepaira, ao mesmo tempo em que a fé não pode permanecer em estado de suspensão. O recurso ao sentimento faz-se, conseqüentemente, um imperativo:

Não proíbo isso que chamo *prova de sentimento* ser chamado *preconceito*, e não ofereço essa obstinação de crença como modelo, mas com uma honestidade talvez única, apresento-a como disposição invencível de minha alma, que nada jamais poderá sobrepujar, da qual, até agora, nada tenho a lastimar, e que não se pode atacar sem crueldade. (OC, IV, p. 1071; 2005[2], p. 133-3)

Eis que Rousseau, antes mesmo de Kant e com maior largueza, delimita a área de atuação da razão para abrir espaço à fé e ao sentimento que é próprio a ela, pois é somente por ela e em seu campo de atuação que a justificação da divindade perfaz-se possível e fadada ao sucesso. Tais quais palavras de Jacques Brunschwig em sua introdução à *Théodicée* (1969, p. 9),

se é verdade, segundo uma expressão de Kant, que a razão não cessa de levantar acusações contra a sabedoria suprema, apoiando-se em tudo que, no mundo, contradiz o bem, não é menos verdade que é ainda a razão que, sob o risco de voltar-se contra ela mesma, é constantemente empregada para justificar Deus perante essas mesmas acusações.

¹⁷⁶ Trata-se de uma nota encontrada na versão original da *Carta a Voltaire*, mas não encontrada na versão em língua portuguesa por nós utilizada.

Daí o reconhecimento, primeiramente em Rousseau (por meio da dicotomia ‘razão/sentimento’) e depois em Kant (por meio da dicotomia ‘razão pura/razão prática’), da divisão de áreas de atuação.

A decorrência da referida divisão operada no pensamento do filósofo genebrino, fortalecida pela sua promoção de destronamento da razão, exige, como já afirmamos, uma alteração das técnicas defensivas em prol da divindade. A justificação de Deus diante da persistência do mal no mundo exigirá novos paradigmas e estes, consoante expressão que encontramos em Destain (2005, p. 115), promoverão uma “antropologização da teodiceia”, cuja intensificação culminará no aprofundamento da cisão entre o divino e o humano, exigindo a ANTROPODICEIA como forma de garantir uma melhor existência gregária.

4.4.2. A ‘liberdade’ como elemento de antropologização/laicização da teodiceia

O conceito de teodiceia, nos moldes anteriormente delineados, traz em si mesmo um ato de ousadia, senão um próprio paradoxo, qual seja, a criatura, limitada enquanto tal, tentar justificar o criador. Talvez mais: a criatura limitada revestir-se do *status* de ‘advogado de Deus’ perante o tribunal dos homens. Em que pese a ousadia ou o caráter paradoxal, são as regras desse tribunal humano, e não de qualquer outro, que serão utilizadas para processamento do julgamento cuja validade estará sempre sob suspeição, pois, consoante asseverado no início do Livro I do *Emílio*, “tudo degenera entre as mãos do homem”, este ser que tem a liberdade como uma de suas características – “o homem nasce livre”.

A ‘liberdade’ constitui-se o instrumento por meio do qual será promovida a ‘antropologização da teodiceia’, que começa a ser delineada no pensamento rousseauiano com o afastamento ou a depuração de postulados metafísicos para, ao final, culminar na ANTROPODICEIA, da qual a Política é parte essencial. Tal delineamento iniciar-se-á com a conjunção de dois elementos que, isoladamente, são considerados positivos do ponto de vista axiológico – a liberdade e a natureza originária

do homem (o homem que é naturalmente bom¹⁷⁷ e cuja sociabilidade não se faz uma de suas marcas originárias), mas cuja junção não gera por si só efeitos positivos, em razão do que se conclui que a liberdade – elemento apto a fazer a grandeza do homem – passou a ser, ao longo dos tempos, mal utilizada e, portanto, causa de sua ruína (ou causa de escamoteamento e mesmo de alteração da natureza humana). A verificação genealógica dessa constante e crescente malversação da liberdade também aponta para o desenvolvimento de tudo que diz respeito à vida em sociedade, uma vez que, conquanto os agrupamentos parecem ter se originado de contingências diversas, a forma como são eles moldados e conduzidos implica o uso da liberdade. Essa utilização, de sua vez, ganha novos matizes de maneira diretamente proporcional à complexidade da vida social. A oposição entre natureza e sociedade, deste modo, é evidenciada, dela decorrendo oposições diversas, dentre as quais a contraposição entre o ‘homem’ e o ‘cidadão’, tal qual bem explicitado na dissertação de mestrado de Natalia Maruyama – “A contradição entre o homem e o cidadão” (2001).

A depuração do processo genealógico para identificação das causas da desigualdade e da ‘prisão’ na qual se encontra o homem é que fará Rousseau apresentar, de maneira original, sua resposta ao problema do mal: a sociedade, cujo pressuposto de instituição e manutenção é, em larga medida, o abandono da natureza originária do homem. Chegando-se a tal resposta, o corolário necessário é transpor os questionamentos acerca do mal do campo metafísico-teológico para o plano moral-político, ou seja, para o plano estritamente humano.

No período histórico precedente, ou seja, até a primeira metade do século XVIII, um leibnizianismo difuso, baseado na harmonia do universo, ainda encontra em Deus o fundamento último de todas as coisas, em razão do que se pode conceber, sem grandes dificuldades, o mal particular como um elemento que contribui para o bem geral. Por esse viés, não apenas Deus, mas também o mundo encontra-se justificado, mesmo em face do mal particular que nele pode ser aferido de forma tão constante e, por vezes, intensa (v.g., o terremoto que atingiu a cidade de Lisboa). Com o

¹⁷⁷ E aqui, para que não haja equívocos, retomamos o quanto já afirmado no capítulo sobre o pensamento político de Rousseau, quando expusemos que a denominada 'bondade natural', pela ausência de melhor definição, não seria o contraponto à maldade, eis que ainda estamos no campo da pré-moralidade ou amoralidade, haja vista que a moralidade somente tem seu germe no estabelecimento das relações entre os homens. Trata-se tão apenas de se salientar as características e sentimentos inatos do homem (o amor-de-si e a piedade natural), cujo depravação se dá com a vida gregária.

pensamento rousseauiano, entretanto, Deus encontra-se justificado – mesmo não sendo Ele e seus atributos plenamente compreensíveis à razão humana -, mas não o mal verificado no mundo, em razão do que se faz necessário expô-lo e condená-lo, numa tentativa de sua redução, cabendo ao próprio homem segurar as rédeas desse processo. A ‘antropologização do mundo’ (ou seja, o empreendimento de compreendê-lo por uma perspectiva antropológica), iniciada com a Modernidade e em especial no período renascentista, encontra agora, no período das Luzes, maturidade, exigindo não apenas um repensar das relações humanas, mas também um repensar das relações entre o humano e o divino, com conseqüente transformação do pensamento religioso. Em outros termos, trata-se de repensar o homem enquanto “antropos” e também enquanto “brotos”, nos termos colocados no prólogo desta tese, mesmo porque essa laicização não implica a eliminação de Deus (ontológica e epistemologicamente), até por ser ele o formador e garantidor da ordem universal, mas com exigência de uma reflexão acurada dos homens, individualmente falando, e de suas interrelações¹⁷⁸. Trata-se de estudar o homem pela sociedade e a sociedade por meio do homem.

O conjunto das anteriores concepções que colocavam o problema no campo metafísico não nos permitia nem compreendê-lo plenamente nem buscar para ele uma solução factível. Já sua colocação no campo político-moral promove uma alteração das questões e da forma de serem elas enfrentadas, bem como, e, sobretudo, impõe-nos relevantes imperativos de conduta, até porque a harmonia geral do universo corresponde à harmonia original do homem primevo, que se constituía uma unidade, consoante tese exposta explicitamente no *Emílio*. Caberá, dentro da perspectiva própria do sistema rousseauiano, aos dois primeiros discursos – *Discurso sobre a ciência e as artes* e *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* – expor, cada qual a seu modo, o processo de perversão e desnaturação do homem, dentro

¹⁷⁸ Como bem assinala Destain (2008, p. 72), “O século XVIII francês é, certamente, o século do início da descristianização progressiva da Europa. Mas a descristianização não é o ateísmo, o qual, no século XVIII, permanece uma exceção limitada aos círculos restritos daqueles que são denominados ‘espíritos fortes’ ou os ‘libertinos’. (...) É no século XIX que Deus, de qualquer forma que o nomeamos, morrerá. Será necessário esperar por Feuerbach (1804-1872) e Nietzsche (1844-1900) para promulgar essa morte”. Na sequência, Destain fará uma breve nota para salientar que não se pode falar em ateísmo no século XVII sem citar Jean Meslier (1664-1729), um pároco de aldeia que se revela completamente ateu. Sua obra teria um conteúdo explosivo, posto que nela se juntam “ateísmo, materialismo, violenta crítica social e prefiguração do comunismo” (loc. cit.). Trata-se, certamente, de uma crítica que antecipa a morte do mundo antigo e anuncia as reviravoltas do porvir. No tocante à obra de Jean Meslier, vale a pena conferir o trabalho *Ateísmo e revolta – os manuscritos do padre Jean Meslier*, de autoria de Paulo Jonas de Lima Piva, citado na bibliografia de apoio.

daquilo que poderíamos denominar arqueologia do mal. Na “Profissão de Fé”, essa tese central acerca do processo de queda do homem se fará presente, mas por meio da oposição entre a ordem da criação divina e a desordem humana como decorrência da má utilização da liberdade que lhe fora conferida. Nestes termos, as questões teológicas no pensamento rousseauiano vão além da atroz crítica às religiões históricas instituídas, com seus cultos, rituais e dogmas, e a conseqüente defesa de uma forma diversa de religiosidade, a saber, o teísmo, cujos pilares apontamos anteriormente em tópico específico. Os dogmas de fé do vigário saboiano bem sintetizam essa forma diversa de religiosidade, erigida sob a tríade composta pela consciência (a mais elevada instância), pela razão (que, embora falível, constitui-se meio de se atingir a própria consciência, esta sim, infalível) e pela liberdade. Esta, de seu turno, ganha em relevância, posto que integra a ordem do universo. Neste ponto, nas palavras de Gouhier (2005, p. 121), dentro do tópico “La prière de Jean-Jacques Rousseau” (p. 117-124), “o otimismo metafísico de Malebranche e de Leibniz encontra-se renovado na perspectiva do *Discurso sobre a desigualdade*, no qual a história da civilização dá conta de nossas misérias”.

Chegando-se à liberdade, justamente o cerne do terceiro dogma de fé, e já tendo sido apontados nos dois referidos discursos os efeitos nefastos de sua má utilização, poder-se-ia, a partir de então, tão apenas afirmar de maneira peremptória o pessimismo do pensamento rousseauiano como característica que encobriria, por completo, o otimismo representado pela concepção acerca da bondade natural do homem. Parar neste ponto e nele permanecer, entretanto, seria não percorrer o trajeto integral concebido por Rousseau, ou seja, não chegar às suas últimas conseqüências. Para tal desiderato, neste momento, ressaltamos o trajeto do pensamento do genebrino que, de certa forma, está em consonância com a ordem de matérias expostas neste trabalho: concepções teológicas → concepções políticas; ou seja, a política no sistema de Rousseau é melhor concebida e devidamente compreendida não como ponto de partida, mas como ponto de chegada, devendo ser ressaltado que a política, em sua genuína e ampla acepção, não será circunscrita às questões próprias do Estado enquanto ente artificial surgido historicamente e balizado pelas relações de poder, mas, antes, trabalhará com a busca constante dos elementos dessa ‘metafísica da ordem’, sob o axioma da medida humana, ou seja, sob o signo da imperfeição que caracteriza o

homem em seu processo de desnaturação e conseqüente fragmentação. É deste modo que a harmonia da cidade deverá tentar corresponder, dentro de todas as limitações que lhe são ínsitas, à harmonia do universo criado. Eis o sentido do quanto afirmado por Destain (2005, p. 123): “da “Profissão de fé do vigário saboiano” ao *Contrato social*, assiste-se a uma politização da noção de ordem”. A ordem, tal qual assinalado por Baczkó (1974, p. 168), constitui-se um tema constante no período das Luzes, implicando todo um esquema que organiza a experiência comum, os dados da ciência, os valores morais, as observações sociológicas e mesmo os sentimentos estéticos, compondo com esse conjunto uma cosmovisão. Trata-se de um sistema de referências a partir do qual são enunciados juízos de valor sobre o conhecimento e também sobre as instituições políticas. Daí porque os debates filosóficos do período tomarem, em grande parte das vezes, a forma de uma discussão acerca da ordem e do lugar do homem face a essa mesma ordem. ‘Natureza’, ‘razão’ e ‘ordem’ são categorias centrais no pensamento do século XVIII, sendo comum a concepção de superioridade da ordem com relação à natureza. Rousseau, de seu turno, entrará nessa discussão, problematizando-a ao trabalhar com o conceito de ordem, usar o conceito de natureza em acepções diversas e, sobretudo, retirar a razão do pedestal na qual fora ela colocada. Ponto relevante dessa problematização ocorrerá com a concepção rousseuniana segundo a qual, ao invés de uma continuidade fluida e permanente entre o ‘mundo da natureza’ e o ‘mundo da sociedade organizada’, há, em verdade, uma cisão entre esses dois mundos, tendo-se por corolário a ideia segundo a qual somente com o fim de um desses mundos (o da natureza) seria possível a plena existência do outro. E para potencializar ainda mais a problematização, não se pode perder de vista que (i) a natureza, por mais escamoteada, ocultada e sabotada que seja, jamais se faz plenamente destrutível e (ii) o mundo de sociedade organizada, uma vez instituído, não possibilita o regresso ou a volta à natureza pura. Trata-se, assim, de uma tensão que jamais abandonará o homem inserido na vida gregária, na civilização, na história, sendo justamente este mundo no qual se insere o homem que a liberdade, tal qual conceituação anteriormente realizada, pode fazer-se presente.

O conceito de liberdade é, deste modo, o elo entre a Teologia (as concepções metafísico-teológicas) e a Política. As concepções teológicas têm a liberdade humana como ponto de chegada, tratando-se de um ponto relevante na medida

em que, por meio dele, Deus se vê justificado, dentro da perspectiva das discussões em torno do conceito de Teodiceia. Em contrapartida, a liberdade, ainda que já com outra significação, constitui-se o ponto de partida para o desenvolvimento do pensamento político rousseauiano.

O ‘amor à ordem’ é a mola motriz para submissão à lei em sentido geral, incluindo-se aí a lei positiva, fruto da convenção não arbitrária, mas de um ajuste que tem por fundamento a ‘vontade geral’. ‘Amor à ordem’ que tem papel de conservação, em Rousseau, é sinônimo de Justiça, tal qual se lê no septuagésimo parágrafo da “Profissão de Fé” (OC, IV, p. 589; 2014, p. 398).

A Justiça dos homens em suas relações horizontais, ou seja, em suas relações calcadas no princípio da igualdade formal é o que denominamos ANTROPODICEIA. É à política que caberá o papel da tentativa da manutenção da ordem, não como resposta simplista a questões imediatas em torno da arte de conviver e do exercício do poder, mas como decorrência de preceitos que se originam nas meditações metafísico-teológicas rousseauianas e que culminam no reconhecimento do homem falível, desvalido e, de certo modo, apartado da perfeição divina. Esse homem com suas características, que se acentuam pelo processo contínuo - e sem retorno - de desnaturação, conviverá com seus semelhantes, numa árdua atividade em face também do caráter vivo e dinâmico da vida em sociedade, que certamente se perfaz o oposto do estatismo da vida em conformidade com a ordem natural, na qual o ‘eterno presente’ e a ‘perpétua primavera’ tornam facilitadas a própria existência, mesmo porque esta não se faz objeto de contemplação intelectual. Decorre daí a necessidade inexorável de serem firmadas convenções e estatuir leis. Impõe-se, novamente, restabelecer a igualdade, muito embora, agora, uma igualdade de direitos e deveres, ou seja, a igualdade formal, tão cara aos sistemas jurídicos. A lei positiva desempenhará um papel vital no cumprimento dessa necessidade e, como tal, constitui-se o elemento nuclear da ANTROPODICEIA. Novamente, entretanto, precisamos indicar a significação do termo ‘lei’ no pensamento de Rousseau, vez que também com relação a ele há divergência quanto ao pensamento filosófico e jurídico corrente. Antes, porém, necessário se faz serem retomados alguns pontos do pensamento político rousseauiano já expostos, mas agora, com fins a elucidar a passagem do pensamento metafísico-teológico para o pensamento político-moral.

4.4.3. Antropodiceia e Política

Em sendo a ANTROPODICEIA o conceito que sintetiza o pensamento de Jean-Jacques Rousseau, eis ser ele não apenas uma decorrência da antropologização (ou laicização) da teodiceia, mas também um apontamento da centralidade do homem e da Justiça enquanto categorias cuja explicação faz-se *conditio sine qua non* para compreensão da arte de convivência (ou arte de vida em sociedade), há uma verdadeira relação necessária ou intrínseca entre ela, a ANTROPODICEIA, e a política, notadamente se não perdermos de vista a acepção ampla de política no pensamento rousseauiano – acepção esta muito mais próxima da utilização do termo ‘política’ pelos antigos que da utilização pelos pensadores modernos. Logo, não nos parece exagero afirmar que toda a obra de Rousseau converge para a questão política, reconhecida a acepção lata deste termo, o que explica sua asserção no sentido de que “tudo se prendia radicalmente à política” (OC, I, p. 404; 2008, p. 370). Para demonstrar a veracidade de tal asserção, basta verificarmos que, mesmo nas obras ‘não políticas’, é a questão política que se constitui base de sustentação de toda argumentação nelas erigidas, conforme bem ilustram a *Carta a d’Alembert* e *Júlia, ou a nova Heloísa*.

Na *Carta a d’Alembert*, datada de 1758, redigida como refutação a alguns pontos do artigo escrito sob o verbete ‘Genebra’ (*Encyclopédie*, vol. VII, p. 574a-578a; 2015, p. 152-164), aparentemente a querela se desenvolve em torno do estabelecimento dos espetáculos teatrais na República de Genebra – tese esta defendida por d’Alembert em seu artigo. A refutação de Rousseau à tese, de seu turno, será feita a partir da constatação de que a prosperidade do teatro depende da diversão por ele gerada, o que tem como consequência a distração dos cidadãos no cumprimento de seus deveres, tanto pessoais como cívicos, do que decorre o enfraquecimento dos hábitos e sentimentos cívicos que dão coesão à vida comunitária. Diversamente, os festejos públicos, muitos deles celebrados em Genebra, nos quais as pessoas reuniam-se ao ar livre e celebravam eventos significativos à coletividade, favoreciam o sentimento de coesão social e, como tais, revelavam-se, sob este aspecto, superior à arte de representação teatral. De se destacar que são as implicações ‘políticas’ o móbil para fins de defesa da tese contrária ao estabelecimento dos espetáculos teatrais em Genebra e

não as considerações de natureza estética, mesmo porque, para exemplificar sua tese, Rousseau se valerá da peça *O misantropo*, de Molière. Nesta, o protagonista Alceste tem por características a bondade, a honestidade e a amizade para com os homens e, em contrapartida, Filinto, o personagem cético e mundano, é mostrado como superior a Alceste. Ainda que Rousseau reconheça tratar-se de uma ‘obra de gênio’, a virtude é nela escarnecida, e tal constatação não pode passar incólume, até porque a virtude é a base não apenas da formação moral do indivíduo, mas também da formação cívica, constituindo-se, igualmente, um princípio do governo republicano¹⁷⁹ (OC, III, p. 405; 1973[1]), p. 91). Nas palavras do próprio Rousseau (OC, IV, p. 817-818; 2014, p. 656),

a palavra *virtude* vem de *força*; a força é a base de toda virtude. A virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte pela vontade. (...) Que é, então, o homem virtuoso? É aquele que é capaz de vencer suas afeições, pois então segue a razão, a consciência; faz seu dever, mantém-se na ordem e nada pode afastar dela.

E mesmo neste ponto supratranscrito, convém advertir que o hiato entre os homens e Deus é novamente apontado, posto que “embora digamos que Deus é bom, não dizemos que seja virtuoso, porque ele não precisa esforçar-se para agir bem” (loc. cit.).

Já na *Nova Heloísa*, romance de Rousseau ao qual já fizemos referência, logo em seu primeiro prefácio lemos que “as grandes cidades precisam de espetáculos e os povos corrompidos de romances. Vi os costumes de meu tempo e publiquei estas cartas” (OC, II, p. 5; 2006, p. 23). Em outros termos, é a questão moral, que sempre está aliada à questão política, que se constitui o cerne das reflexões encontradas nas epístolas que formam o romance.

¹⁷⁹ Trata-se, convém ressaltar, de um preceito já defendido anteriormente por outros pensadores, dentre os quais Montesquieu, invocado expressamente por Rousseau no trecho supratranscrito sob o epíteto de “um autor célebre”. Em sua mais lida e comentada obra, *O espírito das leis*, Montesquieu, no Livro terceiro, apontará os princípios dos três governos (o monárquico, o aristocrático e o democrático), aduzindo, expressamente: “Para que o governo monárquico ou despótico se mantenha ou se sustente não é necessária muita proibição. A força da lei, no primeiro, o braço do príncipe sempre levantado, no segundo, tudo regulamenta ou contém. Mas, num estado popular, é preciso uma força a mais: a VIRTUDE” (1973, p. 49).

Em vista dessa característica catalisadora da ‘política’, bem como firmado o hiato entre a divindade e o homem, de rigor se mostra perscrutar a natureza deste, mesmo porque, é do homem que se pretende e se deve falar (OC, III, p. 131; 1973[4], p. 241). Eis a razão pela qual a antropologia se perfaz um pressuposto para a compreensão do pensamento político de Rousseau, como também o é, em larga medida, para compreensão dos pensadores contratualistas com os quais ele dialoga de forma constante, sobretudo Hobbes e Locke. Enquanto o primeiro vê na natureza má (‘lupina’, conforme metáfora por ele próprio utilizada na “Epístola dedicatória” do Cap. I da obra *Do cidadão*) do homem o fundamento de sua teoria política, na qual se erige um sistema absolutista com fins a refrear a guerra de todos contra todos e evitar o perecimento da própria espécie humana; o segundo, tolerante e pacifista, outorga ao homem da natureza as características da liberdade, da paz e da propriedade, em razão do que a constituição de seu sistema político trabalhará com a necessidade de reforço a esses bens já existentes no estado de natureza e que, com a instituição do estado civil, terão garantias ainda mais fortes. Rousseau, de seu turno, em seu *Segundo Discurso*, apontará para a natureza boa do homem – no que se aproxima da concepção lockeana -, mas não reconhecerá sua natureza gregária, razão pela qual não verá a existência dos bens no estado de natureza e a instituição do Estado com fins de tão apenas resguardá-los com garantias extras. Por outro lado, Rousseau também apontará que o estado de natureza descrito por Hobbes corresponde, em verdade, a um estado no qual o processo de desnaturação encontra-se em grau avançado, ou seja, não se trata do ‘estado de natureza’. A aproximação às concepções hobbesianas far-se-á, entretanto, no apontamento da instituição da moralidade e seus consectários a partir da instituição do estado de sociedade civil, ou seja, o estado de natureza é caracterizado pela ausência de instituições ligadas à moralidade e ao que se passou a denominar sistema ou aparato de justiça.

Há, ainda, mais em torno desse debate, a saber, a contradição que pode ser imputada ao pensamento de Locke, pois, em sendo o homem sociável por natureza, por qual razão necessita-se de um contrato fundante da sociedade civil? Rousseau demove tal contradição quando da construção de seu sistema ao jungir duas características do homem, a saber, sua ‘bondade natural’ e sua ‘não sociabilidade natural’. Em suma, uma concepção formada da reunião de um traço da antropologia

lockeana (a bondade natural) com outro próprio da antropologia hobbesiana (a não sociabilidade natural). De tal junção, ademais, consequências relevantes são extraídas, podendo elas ser vislumbradas desde o nascedouro: o estado absolutista não se justifica (eis que não condizente com a natureza do homem) e a sociedade, de sua vez, precisa ser vista, a todo momento, como artifício e não como mero prolongamento do estado de natureza, razão pela qual a instituição do ‘contrato’ faz-se um imperativo. O esforço rousseauiano será, deste modo, envidado na demonstração da necessidade de um ‘contrato’ instaurador da sociedade civil. Essa sociedade, forjada ao longo do tempo por meio de um conjunto de acidentes históricos e consolidada por meio de um pacto não está, pois, ligada ontologicamente ao homem. Ao mesmo tempo, para fins de não se perderem as premissas do sistema, não pode ser olvidado tratar-se o estado de natureza de uma ficção metodológica¹⁸⁰.

Em sendo o homem ‘livre por natureza’, conquanto tenha o termo ‘liberdade’ conotações diversas nos diversos momentos e obras de Rousseau, institui a vida gregária, mais especificamente o estado de sociedade civil organizada, e a instituição deste faz da ordem social um “direito sagrado”, eis que tal direito “serve de base a todos os outros” (OC, III, p. 352; 1973[1], p. 28). O ‘sagrado’ aqui não se constitui qualquer referência à teologia, mas, antes, a sobrelevação de um direito que se perfaz pressuposto para os demais direitos e, ao mesmo tempo, algo que transcende ao homem individual, vez que é tal direito ‘sagrado’ que permite romper os obstáculos que poderiam se constituir empecilhos à conservação do próprio gênero humano, com o homem disperso em sua solidão e afligido por contingências naturais. Necessário, pois, que haja também uma mudança nessa individualidade, que não mais se mostra capaz de assegurar a própria sobrevivência, o que torna necessária a reunião de forças, engendrando uma agregação.

¹⁸⁰ A obliteração de tais premissas – notadamente a respeitante ao caráter hipotético do estado de natureza – conduz a grandes equívocos, como é emblemática a equivocada interpretação feita por Voltaire acerca do ‘estado de natureza’, após leitura do *Segundo Discurso*. Em contrapartida, reforçando o quanto já afirmado nos capítulos introdutórios, Kant (1986, p. 1137-1138) não apenas se apercebeu de tal premissa como a expôs de modo lapidar: “Quanto ao hipocondríaco (em cores sombrias) que Rousseau traça da espécie humana se arriscando a deixar o estado de natureza, é preciso não ver aí o conselho de voltar e de retomar o caminho das florestas; essa não é sua opinião verdadeira; ele queria expressar a dificuldade para nossa espécie de alcançar seu destino seguindo a estrada de uma aproximação contínua; tal opinião não deve ser considerada como uma história no ar: a experiência dos tempos antigos e modernos deve embarçar todo indivíduo que reflete e faz para si mesmo duvidoso o progresso de nossa espécie. (...) Rousseau não pensava que o homem deveria retornar ao estado de natureza, mas que deveria lançar sobre si mesmo um olhar retrospectivo a partir do nível em que se encontra hoje”.

O ‘contrato’ forjado no sistema rousseauiano tem como característica, após uma análise mais acurada, uma força maior que aquela concebida nos sistemas também contratualistas de Hobbes e Locke. No sistema hobbesiano, a subscrição do pacto visa, sobremaneira, salvaguardar a vida, pelo que a segurança perfaz-se o objetivo primeiro; no sistema lockeano, o objetivo precípua será a salvaguardar daqueles bens já existentes no estado de natureza, com destaque à propriedade¹⁸¹ (em uma acepção de propriedade bem mais abrangente que a habitual). No sistema rousseauiano, de seu turno, o pacto visa¹⁸² a um estado cuja dissolução faz-se praticamente impossível, mesmo porque suas cláusulas “quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda” (OC, III, p. 360; 1973[1], p. 38). E aqui reiteramos o quanto já afirmado anteriormente no sentido de que tal alienação total não permite a justificação de qualquer estado totalitário, posto que, “em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais” (loc. cit.), em outras

¹⁸¹ Cabe, aqui, fazermos a mesma advertência já feita no tocante aos cuidados com os reducionismos e simplificações que impedem a visualização do real alcance e profundidade dos conceitos-chave que norteiam o pensamento dos grandes autores. O conceito de ‘propriedade’, em Locke, essencial para compreensão de seu sistema, tem uma largueza bem maior que seu emprego na linguagem habitual. Inicialmente, ele se perfaz necessário para compreensão de sua concepção de poder político, tal qual disposto expressamente no §3 do Livro II do *Segundo tratado sobre o governo*: “Considero, portanto, que o *poder político* é o direito de editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público” (2005, p. 381) – grifo nosso. Por outro lado, em complementação, em diversas passagens discorrer-se-á acerca de critérios de legitimidade da propriedade, sendo ela atrelada a todo homem, conforme podemos ler no §27 do Livro II do *Segundo tratado sobre o governo*: “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*” (2005, p. 409). Para maior aprofundamento da questão, confira-se o verbete “propriedade” no *Dicionário Locke* (Yolton, 1996, p. 207-212), ou, ainda, o apontamento feito por Boaventura Santos (2011, p. 135), no qual são indicados três aspectos relativamente incontroversos sobre os quais se assentam o conceito lockeano de propriedade: (i) que tal conceito não é uma referência exclusiva aos bens materiais, mas também a vida, o corpo e a própria liberdade individual; (ii) que a propriedade se assenta no trabalho e (iii) a drástica alteração das relações sociais com a introdução da moeda, quando então houve a subversão da equação entre propriedade/capacidade de utilização, ou seja, a acumulação da propriedade passou a ser ilimitada.

¹⁸² A indicação da diversidade do objetivo precípua na instituição do pacto social corresponde, em larga medida, ao quanto ponderado por Boaventura Santos (2011, p. 132) ao indicar os princípios que sustentam a regulação social moderna, a saber, o princípio do Estado, o princípio do mercado e o princípio da comunidade: “Hobbes privilegia o princípio do Estado e Locke o do mercado, Rousseau privilegia o princípio da comunidade”.

palavras, trata-se de uma “união perfeita”¹⁸³. Junto a isso, haverá sempre a ‘vontade geral’ a balizar o funcionamento da sociedade fundada sob o contrato, ou seja, a saída da natureza para ingresso na sociedade/corpo político regula-se pela ‘vontade geral’. Decorre daí ou a total desvinculação ou a inexistência de uma relação de fundamentação entre o ‘direito natural’ (existente no estado de natureza) e o ‘direito positivo’ (vigente no estado de sociedade civil). Nas palavras de Destain (2005, p. 145), “a lei da cidade nada tem a ver com a lei natural e o direito positivo é mais forte que qualquer direito natural, uma vez que tudo que ele ordena se faz legítimo”. Neste ponto, convém destacar, tal qual fizemos com a explicitação do termo ‘liberdade natural’, que a utilização da expressão ‘direito natural’ perfaz-se equívoca, assim o sendo pela ausência de melhor expressão que possa designar as prerrogativas das quais gozava o homem no hipotético estado de natureza. Logo, está-se bastante distante da concepção lockeana, segundo a qual os direitos naturais existentes no estado de natureza veem-se mais bem resguardados no período pós-contrato, ou seja, estado de sociedade civil.

O homem civil é, deste modo, inserido numa estrutura de poder, em razão do que também deverá ser educado (em sentido lato, ou seja, formado). A interiorização do dever de obediência é tributária da ‘educação do cidadão’, que se pauta na virtude. Eis a razão pela qual se afirma no *Discurso sobre a economia política* que “a maior força da autoridade pública reside no coração dos cidadãos” (OC, III, p. 252; 2015, p. 117). Vislumbram-se aqui caracteres do amor à pátria, que certamente compõe o republicanismo que se extrai do pensamento rousseauiano. Podemos definir o republicanismo, com base em lições do professor Alberto R. G. de Barros (2012), como uma concepção político-filosófica iniciada já na Antiguidade e que, percorrendo toda a história do pensamento (Aristóteles, Políbio, Cícero, Marsílio de Pádua, Maquiavel, John Milton, James Harrington, Algernon Sidney, Henry Neville, Hamilton, Montesquieu, Rousseau, Kant, etc) tem por principais valores a virtude cívica, a primazia do interesse público, a construção do bem comum, o amor à pátria, o envolvimento com a coisa pública, a participação política, os deveres e responsabilidades dos cidadãos, entre outros. E mesmo sem se constituir um corpo doutrinário dogmático, coeso e unívoco, podemos apontar como denominador comum

¹⁸³ Pela mesma perspectiva, tendo-se a igualdade como parâmetro, será afirmado já no *Segundo Discurso* que o último grau da desigualdade consoma-se justamente no governo despótico, o qual desfaz o próprio ‘contrato de Governo’ (OC, III, p. 191; 1973, p. 286)

das diversas vertentes do republicanismo (i) a ideia de vida gregária, seja ela vista como natural ou não; (ii) a consideração da lei como fator de coesão social, como uma espécie de cimento da comunidade política e (iii) a sempre presente ideia do bem comum. Dessas três características, uma vez já firmada a premissa do pensamento rousseauiano quanto ao caráter artificial ou não natural da vida em sociedade (o que seria a resposta de Rousseau ao primeiro postulado do republicanismo) e verificada a ‘vontade geral’ como uma representação do bem comum (sua resposta ao terceiro dos postulados iniciados), o segundo postulado, a saber, a lei (sua natureza e sua função) comporta uma breve análise no presente momento, eis que Rousseau tratará do tema, de forma específica e explícita. Não percamos de vista, também, que toda essa construção se faz com o intuito de balizar a ‘ação política’ dos homens, governados por si mesmos e governando para si mesmos, isto é, buscando a sua própria Justiça, entendida esta como “o amor à ordem”.

4.4.3.1. A lei como elemento veiculador da Antropodiceia

É no capítulo VI do Livro II do *Contrato social* que encontraremos o cerne da concepção rousseauiana acerca da ‘lei’, em consonância com muito do já apresentado no *Manuscrito de Genebra*, a primeira versão do *Contrato*. Novamente aqui nos deparamos com um conceito e uma abordagem que refogem às concepções correntes e tradicionais e, sobretudo, que somente se faz compreensível a partir de sua devida inserção no conjunto da obra do genebrino. Diversamente de seus predecessores, nosso autor não se valerá do rígido esquema lógico dicotômico que, num primeiro momento, opõe ‘lei natural’ e ‘lei positiva’, para, após, tratar de estabelecer a relação entre essas diferentes espécies de leis, via de regra por meio da conclusão segundo a qual os preceitos da lei natural constituem-se os fundamentos de legitimidade da lei positiva - por extensão, o mesmo há de ser dito da relação entre Direito natural e Direito positivo. Referido esquema lógico não poderá ser mantido na teoria rousseauiana na medida em que, segundo ela, é a instauração da sociedade civil que gera a moralidade, a legalidade, e tudo o mais que possa ser classificado como convencional. Nas esclarecedoras palavras de Pissara (*in* Pissara e Fabbrini, 2007, p. 71):

Para Rousseau, a justiça não é anterior à lei. A lei fundamental da justiça só tem sentido no Estado decorrente do contrato, posto que a vontade geral nasce do contrato e ela é para todos os membros do Estado a regra do justo e do injusto. Não se trata de uma oposição entre a justiça e o direito natural, mas da convergência necessária, no estado de sociedade, entre o interesse particular e o bem comum. A justiça não é mais uma relação entre indivíduos como ocorria no estado de natureza, trata-se, agora, da participação de cada um na comunidade e do respeito à ordem que se estabeleceu pelo contrato. E, apenas nesse momento, o homem é livre. É da retidão da vontade geral que decorre a lei que vai garantir o que é justo com vista ao bem comum – grifamos.

Em suma, firma-se a dicotomia natureza *versus* convenção/sociedade. Por outro lado, não se está a afirmar a plena desconsideração da natureza, mesmo porque será prelecionado que “aquilo que está bem e consoante à ordem, assim o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas” (OC, III, p. 378; 1973[1], p. 59). Referida natureza das coisas é independente das convenções humanas, mas a recíproca não traz em si a mesma carga de verdade, ou seja, as convenções humanas, em alguma medida¹⁸⁴, deverão atentar-se à natureza das coisas, sob pena de se tornarem totalmente inviáveis e inexecutáveis e, no campo político, ilegítimas. Eis aqui um dos pontos nos quais nos deparamos com a já referida ‘metafísica da ordem’, que pode ser lida no ‘livro da natureza’ e servir de pauta ou baliza para as convenções.

Outro ponto que aqui merece destaque, especialmente para a proposta do presente trabalho, é a relação entre os conceitos de ‘ordem’ e ‘Justiça’, tal qual já anteriormente nos referimos, mais especificamente quando tratamos do terceiro artigo de fé encontrado na “Profissão de fé do vigário saboiano” (OC, IV, p. 589; 2014, p. 398). Afirmar-se-á, na sequência do indicado no parágrafo anterior, que “toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis” (OC, III, p. 378 e 326¹⁸⁵; 1973[1],

¹⁸⁴ Deve-se frisar a expressão “em alguma medida”, vez que não há possibilidade de as convenções humanas observarem a natureza em sua totalidade. Isso porque a dicotomia ‘natureza’ x ‘convenção’ encontra-se firmada e perpetuada, não permitindo a plena identificação dos conceitos. Trata-se, aliás, como já salientado anteriormente, de uma fonte perpétua de tensão da vida do homem em sociedade.

¹⁸⁵ As referências a serem feitas no presente tópico mediante a indicação sequencial de duas páginas do mesmo Tomo III das Obras Completas [OC] de Rousseau, da Bibliothèque de la Pléiade, dizem respeito, respectivamente, a excertos extraídos do *Contrato Social* e do *Manuscrito de Genebra*, respectivamente. A indicação das duas obras mostra-se relevante na medida em que ela ilustra o quanto do pensamento primeiramente concebido por Rousseau manteve-se íntegro mesmo com o amadurecer de suas ideias e durante a construção de seu sistema.

p. 59). Neste preciso ponto encontramos a defesa da tese que entendemos fundamental para compreensão do rousseauianismo: ao mesmo tempo que se defende a existência de ‘Deus’, dentro das concepções teológicas expostas em um dos capítulos precedentes, o que redundaria, necessariamente, na refutação ao materialismo, prega-se o hiato existente entre nós, humanos, e essa divindade. Referido hiato é o que permite falar, em um primeiro momento, em “justiça universal” e, no momento logo seguinte, discorrer-se acerca “das leis da justiça”, “considerando-se humanamente as coisas” (loc. cit.). Em suma, é esse hiato que tornam necessárias as leis e o governo. Eis a forma pela qual a ANTROPODICEIA ou a “justiça dos homens” aparece no pensamento de Jean-Jacques Rousseau, como verdadeira medula espinhal de seu sistema, pois ela não apenas pressupõe as concepções teológicas do autor (a existência de um Deus criador da ordem, fonte de toda Justiça – uma justiça universal –, mas que se faz, em sua plenitude, inacessível às capacidades humanas), como também, como derivação e depuração delas, aponta para a necessidade da ação humana, “considerando-se humanamente as coisas”. Justamente essa consideração das coisas pela perspectiva humana, ou seja, uma perspectiva na qual os campos da teologia e da política veem-se delimitados, é que engendrará o pensamento político de Rousseau – da tentativa de, genealogicamente, descobrirem-se e apontarem-se as causas da desigualdade ou injustiça reinante (*Discurso sobre a desigualdade*) ao estabelecimento de princípios gerais de direito político (*Contrato social*), chegando-se ao mundo concreto (*Discurso sobre economia política*) e, por fim, a situações concretas e pontuais (*Considerações sobre o governo da Polônia e Projeto para constituição da Córsega*). Não se há de olvidar, entretanto, em nenhum momento, que o reconhecimento do hiato entre o divino e o humano também explicita a imperfeição como característica da ação e obra humanas – “suprimi a obra do homem e tudo estará bem”, afirmará o vigário (OC, IV, p. 588; 2014, p. 398). Tal constatação reforça a necessidade de uma régua ou escala de medidas, ou seja, de princípios pelos quais serão avaliadas as ações, obras e instituições humanas.

Deste modo, no presente momento, são os princípios gerais que nos interessam, posto que deles são irradiadas as diretrizes para todo o mais que possa ser qualificado de ‘político’, na ampla acepção da palavra. Em meio a tais princípios gerais, é o conceito de lei a que nos devemos ater, uma vez que a legislação foi apontada como mola motriz do corpo político, afirmando-se, ainda, que “necessárias convenções e leis

para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo” e “no estado civil, no qual todos os direitos são fixação pela Lei” (OC, III, p. 378; 1973[1], p. 60). Nas palavras de Bernardi (*in* Rousseau, 2012, p. 26),

o livro II desenvolve a problemática da vontade geral e forma a teoria da legislação. Em torno do capítulo VI, “Da lei”, que se constitui um pivô, decorrem as teorias acerca da soberania (capítulos I a VI), do legislador e da instituição do povo (capítulos VII a XI), encerrando-se com a distinção dos diferentes tipos de leis.

O termo “pivô”, empregado por Bernardi para fazer referência ao capítulo “Da lei”, bem explicita o papel não apenas de sustentáculo que a lei desempenha na manutenção do corpo político, como também o papel assemelhado a de um eixo fixado numa peça e encaixado em outra, tornando-as articuladas e permitindo que se fechem, abram, se sobreponham, girem, baixem ou levantem. Em suma, constitui-se a lei uma base que permite a realização de adaptações que se façam necessárias. Daí o questionamento realizado de maneira incisiva e direta por Rousseau: “mas que será, finalmente, uma lei?”. O primeiro passo à resposta constitui-se a exclusão de ideias metafísicas, sem o que “continuar-se-á a raciocinar sem fazer-se compreender, e, quando se disser o que é uma lei da natureza, não se saberá melhor o que é uma lei do Estado” (loc. cit. et OC, III, p. 326). Em suma, é tecida uma crítica à forma racionalista pela qual se desenvolve o jusnaturalismo dentro da tradição da Escola do Direito Natural. Feita tal exclusão, mesmo porque os preceitos metafísicos restaram afastados já quando fora enfrentada a questão teológica, iniciar-se-á a caracterização da lei, seu devido emolduramento, por meio de seus aspectos essenciais.

O primeiro e mais relevante aspecto da lei é sua ligação à ‘vontade geral’, que em hipótese alguma visa a um objeto particular, em razão do que, “a matéria sobre a qual [a lei] se estatui é geral como a vontade que a estatui” (OC, III, p. 379; 1973[1], p. 60). A este ato, afirmará nosso autor, dá-se o nome de lei.

O segundo aspecto essencial, que se assemelha ao primeiro, diz respeito à abstratividade da lei, ou seja, à sua característica segundo a qual o que for instituído o será sem visar a um homem ou a um indivíduo particular. Desse modo,

afirmará Rousseau, “a Lei poderá muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não poderá concedê-los nominalmente a ninguém” (OC, III, p. 379; 1973[1], p. 61).

O terceiro aspecto caracterizador da lei é sua superioridade sobre todos aqueles que são membros do Estado, incluindo-se aí o governante, que também nada mais é que um dos membros do Estado (OC, III, p. 379; 1973[1], p. 61).

O quarto aspecto, de natureza diversa dos precedentes, diz respeito à justeza da lei, característica esta decorrente do fato de que “ninguém é injusto consigo mesmo”, ou, em outros termos, a derivação ou origem da lei daqueles mesmos a quem ela se destina. Ou seja, o cidadão está sujeito à lei cuja elaboração também contou com sua autoria e passou pelo seu crivo. Essa identificação entre autor e destinatário da lei preserva o sentido de ‘liberdade civil’, sem o qual não se compreende o pensamento político de Rousseau. Eis a resposta à aparente contradição entre “ser livre e estar sujeito às leis”.

Tão apenas por meio da verificação da relevância do conceito de ‘lei’ no pensamento de Rousseau pode-se, tornamos a frisar, compreender o papel do Direito em seu sistema político, tratando-se de um dos conceitos da teoria do genebrino que maiores consequências de ordem prática geraram, ou seja, um ponto da teoria cuja tentativa de implementação fez-se e faz-se sentir de modo direto na forma de pensar a organização político-social pelo viés jurídico.

As duas primeiras características – a generalidade e a abstratividade – ligadas à própria natureza da lei, fazem dela, em princípio, um elemento neutro, razão pela qual nenhuma injustiça poderá ser atribuída à lei¹⁸⁶. Tal neutralidade guarda, certamente, sintonia com a isonomia em seu sentido formal, um importante postulado dos ordenamentos jurídicos democráticos. Não por razão outra, a própria teoria geral do

¹⁸⁶ Essa constatação, entretanto, não redundará na negação da complexa problemática relativa à aplicação da lei às mais diversas situações concretas, posto que, conquanto seja ela neutra, não o são as situações sobre as quais ela incide, assim como não são as atividades hermenêuticas e de aplicação por parte de quem legitimado a tanto. Nestes termos, conquanto genérica, abstrata e neutra, e até por conta dessas características, a lei não presta atenção à diferença. O Direito, aliás, por sua própria natureza, só subsiste em virtude do emprego de uma mesma unidade de medida, mas os indivíduos são desiguais – e não seriam indivíduos sem tal desigualdade. Em outros termos, a igualdade jurídica camufla a desigualdade socioeconômica das reais condições de existência. Eis a essência da *Crítica ao programa de Gotha*, de Marx. Em suma, o direito igual tem suas limitações, assim como tudo que seja produto humano. Daí a concepção encontrada nos *Fragmentos políticos* no sentido de que uma legislação perfeita seria aquela que transformasse os homens a ponto dela própria tornar-se inútil.

Direito, até os nossos dias, as coloca como as duas essenciais características da lei em seu sentido estrito¹⁸⁷.

A terceira característica da lei – sua superioridade – aponta para uma concepção de Estado pautado no critério da legalidade, donde deriva a expressão “Estado de Direito”, assim considerado todo Estado no qual todos, sem exceção, estão submetidos à lei. Trata-se, certamente, no âmbito da Filosofia política, da refutação a qualquer preceito de cunho absolutista, próprio do Antigo Regime, no qual o governante/príncipe era visto como superior à própria lei e, como tal, ‘soberano’ – termo cuja significação será alterada no bojo do pensamento de Rousseau, conforme discutiremos no capítulo em que enfrentamos o aspecto político do pensamento rousseauiano.

Dessas três primeiras características – a generalidade, a abstratividade e a superioridade da lei – advém a força da lei que se coloca como o meio mais eficaz, talvez o único, de remediar a desordem e “encontrar uma forma de sociedade civil onde as relações entre os homens não sejam abandonadas ao arbítrio das vontades individuais” (Derathé, 2009, p. 338). A solução do problema político (sim, trata-se definitivamente de um problema, pois ele implica as necessidades recíprocas surgidas com a sociabilidade contingente e não natural, numa geração de dependências mútuas e, concomitantemente, de necessidades artificiais) perpassa, deste modo, necessariamente, pela substituição das relações diretas e imediatas entre os homens pela relação entre os cidadãos. Esta, entretanto, dá-se de maneira mediata e mediada pela lei. Daí a afirmação feita no Livro II do *Manuscrito de Genebra* no sentido de que “é na lei fundamental e universal do maior bem de todos, e não nas relações particulares de homem a homem, que é preciso buscar os verdadeiros princípios do justo e do injusto” (OC, III, p. 329). Tal afirmação constitui-se, ademais, uma decorrência do quanto já posto e reconhecido

¹⁸⁷ Confira-se, a título de exemplo, trabalho de nossa autoria (Santos, 2013, p. 34-36), no qual analisamos no tópico “Fontes do Direito”, a legislação, sendo apontadas como características da lei: 1. a generalidade (ou seja, a lei contém em si um preceito geral, portanto, aplicável a todos cuja situação da vida concreta se subsume ao preceito legal, de tal modo que mesmo as exceções ao preceito geral devem estar contidos na lei); 2. a abstratividade (que também pode ser denominada caráter hipotético da lei, ou seja, uma vez sendo a lei editada, ela se volta à regulamentação de fatos futuros, realizando, deste modo, uma previsão abstrata e hipotética acerca dos fatos); 3. bilateralidade ou alteridade (toda lei se volta à regulamentação da vida em sociedade); 4. coercibilidade (característica por meio da qual os preceitos legais podem ter seu cumprimento legitimamente exigido) e 5. imperatividade (a força [ou atos de império] pode ser utilizada pelo Estado para fazer valer os preceitos legais). Patente, pelo que fora até aqui exposto, que todas essas características encontram previsão na teoria de Rousseau. As duas primeiras, entretanto, são de maior relevância na medida que se procura, no pensamento rousseauiano, delinear-se a natureza da lei.

no Livro I do mesmo *Manuscrito*, quando, no tópico “Necessidade das leis positivas” (Livro VII), proclama-se que dificuldades aparentemente insuperáveis são removidas pela “mais sublime de todas as instituições humanas, ou, melhor, por uma inspiração celeste que ensina ao povo imitar aqui embaixo os decretos imutáveis da divindade” e, um pouco mais adiante, “**é somente à lei que os homens devem a justiça e a liberdade**” (OC, III, p. 310). Esse bem maior é, ademais, sintetizado em dois valores axiomáticos no sistema rousseauiano, a saber, a liberdade e a igualdade. Enquanto a liberdade constitui-se um valor sem o qual o homem perde seu próprio *status* de homem, a igualdade constitui-se o elemento de subsistência da própria liberdade. Trata-se, pois, de um binômio indissociável que, conquanto possa ser inferido sem grandes dificuldades dos postulados rousseauianos, desde que bem compreendidos e articulados, encontra-se enunciado pelo próprio autor, não deixando dúvidas quanto à necessidade de articulação dos dois valores:

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela (OC, III, p. 391; 1973[1], p. 72).

Já a quarta característica da lei – sua justeza –, de natureza diversa das características anteriores, aponta para o fator de legitimidade da ordem jurídica, que não mais repousa sobre algo transcendente, nos moldes do pensamento antigo (no qual o sagrado constitui-se a fonte última de legitimação da ordem jurídica), do pensamento medieval (no qual as leis divinas e as leis eternas – o sagrado pela perspectiva judaico-cristã - constituem-se a fonte da qual decorriam as outras modalidades normativas) ou do jusnaturalismo clássico (no qual o Direito natural, de origem racional, constitui-se o fator de legitimidade da ordem jurídica positiva).

Postas tais características como elementos definidores da lei, duas inferências fazem-se cruciais. A primeira delas consiste na lei como garantia da verdadeira liberdade, qual seja, a ‘liberdade civil’, nos moldes preconizados

anteriormente. Isso porque, nas palavras expressas que encontramos no *Contrato social* (OC, III, p. 380; 1973[1], p. 61), “as leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis¹⁸⁸, deve ser o seu autor”. Em outros termos, a liberdade corresponde a agir em conformidade com a lei, que traz em si, de forma ínsita, a característica da legitimidade, posto que derivada da vontade geral, a qual, de sua vez, jamais visa ao interesse particular. A segunda inferência, dentro da perspectiva do registro de “escala de medidas” no qual foi redigido o *Contrato*, consiste na classificação dos Estados como republicanos, ou seja, como legítimos, na medida em que eles “são regidos por leis, sob qualquer forma de administração que se possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública passa a ser qualquer coisa” (loc. cit.). Em síntese, na conclusão do excerto ora transcrito, afirma-se de maneira peremptória: “todo governo legítimo é republicano”.

Em suma, a estrita relação entre Direito e Política reside no fato de dever esta, à qual tudo se liga, estar calcada em um arcabouço normativo, do qual as leis constituem-se elementos essenciais. Deste modo, o Republicanismo, do qual Rousseau faz-se um dos mais destacados e proeminentes representantes, somente se faz possível a partir dessa perfeita simbiose entre Política e Direito, mesmo porque é este parte daquela. Não por razão outra, os preceitos principiológicos do *Contrato social* serão reiterados no *Discurso sobre economia política* (verbete “Economia” da *Enciclopédia*), ainda que trasmudados para um registro mais realista. Nesta última obra, ao questionamento “por meio de que arte inconcebível pôde ser encontrada a maneira de sujeitar os homens para torná-los livres?” (OC, III, p. 248; 2015, p. 113), é fornecida a seguinte resposta: “esses prodígios são obras da lei. É exclusivamente à lei que os homens devem a justiça e a liberdade” (loc. cit.). Sintética, porém lapidar a resposta, que traz como consequência “a primeira de todas as leis”, a saber, “respeitar as leis” (OC, III, p. 249; 2015, p. 114), pois, consoante afirmado no *Manuscrito de Genebra* (OC, III, p. 328), “a primeira lei, a única verdadeira lei fundamental que decorre imediatamente do pacto social, é que cada um prefira em todas as coisas o maior bem para todos”.

¹⁸⁸ A associação entre o termo ‘povo’ e a expressão ‘submissão à lei’ faz-se um imperativo, posto que somente o verdadeiro *Contrato* permite a formação do povo que, deste modo, pode ser definido como “um conjunto de associados, como corpo moral ao qual o *pacto* confere unidade” (Matos, 1978, p. 102).

Os grandes hermeneutas de Rousseau cuidaram de frisar a relevância da lei, e, por consequência, do Direito, no pensamento do genebrino, como bem ilustram as palavras de Cassirer (1994, p. 347-348):

Daí resulta a correlação estabelecida por Rousseau entre a ideia autêntica da liberdade e a de lei. Liberdade significa adesão à lei estrita e inviolável que cada um se impõe a si mesmo. O verdadeiro caráter da liberdade não é a fuga perante a lei ou o simples desprendimento em relação aos ditames da lei, mas a livre aquiescência. (...) desde o primeiro esboço do *Contrato social* a lei é apontada como a mais sublime de todas as instituições humanas. (...) O indivíduo não pode opor reservas nem restrições à lei.

Convém ressaltar que a teoria do Direito no pensamento de Rousseau, eis que atrelada à sua teoria do Estado, sendo mesmo parte desta, proclama a soberania absoluta da vontade do Estado, mas o faz sob os auspícios do conceito de ‘vontade geral’, que se perfaz, desde modo, sua verdadeira fonte legitimadora. O conceito de ‘vontade geral’, de seu turno, impede a utilização do pensamento rousseauiano para quaisquer fins com viés absolutista, vez que, em suas concepções, a lei, com os atributos que permitam ter ela tal *status*, deve vigorar em toda sua plenitude, sua pureza e sua universalidade. E, como novamente assinala Cassirer (1994, p. 348), “esse entusiasmo pela força e pela dignidade da lei caracteriza a ética e a política de Rousseau, que nisso se revela um predecessor de Kant e Fichte”. A lei, vale assinalar, substitui o homem com fins a remediar os males sociais, fortalecendo a vontade geral para que esta sobrepuje a vontade particular. Se entre o fraco e o forte é a ‘liberdade natural’ que permite a opressão, a lei, de sua vez, é o que libera, razão pela qual fica evidenciada a relação entre ‘lei’ e ‘liberdade civil’. É a sociedade do *Contrato* o palco de tal ‘liberdade civil’, tratando-se de uma sociedade produto da realização do homem, de modo que as regras da vida em sociedade não são retiradas de nenhuma autoridade que a ultrapassa, pelo que não se pode falar em um direito natural pré-existente, nos moldes do pensamento jusnaturalista tradicional – “o natural determina o indivíduo, o social é determinado por ele” (Matos, 1978, p. 100).

Pois bem. Se o pacto social constitui-se o momento de nascimento da sociedade civil e a legislação as regras de funcionamento (a fisiologia) desse corpo

social instituído, as explicações que se seguem ao capítulo acerca da lei nada mais são que detalhamentos de tais regras fisiológicas (regras acerca das funções orgânicas e processos vitais ou funcionamento normal dos seres vivos). Eis a razão pela qual se seguem ao Cap. VI do Livro II do *Contrato Social* as ponderações em torno do legislador, do povo, dos vários sistemas de legislação, do governo (o corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano) e suas várias formas (democracia, aristocracia, monarquia e governo misto), da vontade geral e dos sufrágios. Tudo isso sem se descuidar das patologias que podem acometer o corpo político – dos abusos do governo e sua tendência a degenerar, passando-se pela ditadura e tendo-se por ápice a morte do corpo político.

O *Contrato Social* encerra-se, entretanto, com a parte mais enigmática da fisiologia do corpo social, a saber, a instituição e funcionamento da “religião civil” (Cap. VIII do Livro IV). Para os fins do presente trabalho, entretanto, é justamente nessa parte da obra política que encontramos o mais relevante elo entre a faceta política e a teológica do pensamento de Rousseau e, sobretudo, a tentativa de amenização da tensão entre o divino e o humano, sempre, porém, dentro dos limites próprios do humano. Trata-se, todavia, de uma tentativa geradora de frustrações, pois seu efeito não será plenamente alcançado no âmbito da vida política, na qual as tensões próprias dos paradoxos apontados por Rousseau persistem, ora de forma atenuada, ora de forma acentuada. Em suma, constitui-se a religião civil uma amenização da tensão entre o humano e o divino. Não reconhecer a limitação de tal amenização, entretanto, conduzirá a equívocos diversos, sendo o maior deles a interpretação segundo a qual o *Contrato* resulta e culmina em uma teocracia, quando, em verdade, o resultado é justamente o oposto, qual seja, a laicidade e consequente defesa do Estado laico.

Convém, deste modo, no presente momento, traçarmos algumas linhas em torno da religião civil e da laicidade, posto que delas concluiremos não apenas a existência e permanência das duas esferas – a religião e a política – como também o quanto a amenização da tensão entre elas, pela perspectiva do humano, engendrará a ‘justiça dos homens’.

4.4.4. A religião civil – antonomásia da laicidade

Tal qual já discorremos nos capítulos anteriores referentes aos aspectos político e teológico do pensamento de Jean-Jacques Rousseau, sua complexa concepção acerca da religião somente pode ser desnudada se junto ao termo ‘religião’ empregarmos os predicativos ‘natural’, ‘civil’ e ‘do padre’, posto que eles definem a religião da qual estaremos tratando, o âmbito no qual ela se circunscreve e, concomitantemente, consubstanciam um juízo axiológico positivo (os dois primeiros predicativos) ou negativo (o último deles). Se a ‘religião natural’ constitui-se aquela defendida pelo genebrino, por meio da qual se faz a defesa de seu teísmo, e a ‘religião do padre’ aquela que sofre as mais contundentes críticas, posto que nela se encontram cristalizadas todas as mazelas que caracterizam as instituições religiosas oficiais e historicamente constituídas, destacando-se, neste aspecto, o catolicismo enquanto subdivisão do cristianismo, a religião civil traz em si uma concepção própria do rousseaunianismo, qual seja, a concepção segundo a qual “a religião pode e deve entrar como parte constitutiva na composição do corpo político”, tal qual afirmado expressamente na “Sexta Carta” das *Cartas escritas da montanha* (OC, III, p. 809; 2006, p. 322). Ambas – a religião natural e a religião civil -, ademais, gozam de uma avaliação positiva no sistema rousseauniano e, também, entrelaçam-se nos planos da existência (ou plano pessoal) e da coexistência (plano social), o que torna necessária uma análise, mesmo que breve, da “religião do Vigário saboiano na cidade do *Contrato social*”, consoante expressão extraída da obra de Gouhier (2005, p. 244).

Conforme afirmado pelo comentador supracitado (loc. cit.), em paráfrase, há uma religião essencial que é a religião natural e que coincide com o ensinamento de Jesus; há as religiões históricas que transmitem dogmas ininteligíveis e prescrições quanto ao culto; as religiões históricas alteram, em diferentes medidas, a religião natural, sendo que o papismo (ou catolicismo) a desfigura, havendo igrejas protestantes que possibilitam respeitá-la; a religião natural coloca-se acima da razão e da consciência, caracterizada pela sua marca de interioridade, enquanto as religiões positivas são de natureza cívica e elevam-se acima da lei. Tal qual bem adverte Gouhier, o que temos ao final dessas afirmações é um problema estritamente político, o que se revela não apenas pelo teor delas e respectivas implicações, mas, também pela análise histórica da elaboração das obras das quais as afirmações podem ser inferidas.

No tocante ao histórico de elaboração de tais obras, não se pode perder de vista que, no verão de 1754, segundo o próprio Rousseau, em suas *Confissões* (OC, I, p. 394; 2008, p. 360), já estava formado o plano das *Instituições políticas*, obra inacabada, da qual nos teria restado sua parte principal, a saber, o *Contrato social*, publicado em 1762. Temos, entretanto, uma primeira versão do *Contrato*, chamada de *Manuscrito de Genebra*, de data imprecisa, mas, aproximadamente, de 1756 (Gouhier, 2005, p. 245). Nesta primeira versão do *Contrato* não encontramos um capítulo específico sobre a religião civil, mas nela encontramos as afirmações segundo as quais “há um concurso da religião no estabelecimento civil” para “dar à ligação moral uma força interior que penetre até a alma e seja sempre independente dos bens, dos males, da própria vida e de todos os eventos humanos” (OC, III, p. 318), haja vista a ideia segundo a qual sempre há a possibilidade de abuso do poder ou desrespeito aos compromissos firmados. Vislumbra-se, nessas afirmações, a procura de um elo que torne ainda mais forte o vínculo social. Esse elo é apresentado entre o término de 1760 e agosto de 1761 (Gouhier, 2005, p. 246), período no qual o capítulo VIII do Livro IV é acrescido ao *Contrato* em sua versão definitiva. A história desse elo começa a constituir-se da junção de dois projetos fundamentais no sistema rousseauiano, a saber, as reflexões acerca das falhas dos governos, como bem ilustrado pelo então festejado governo republicano de Veneza, e as relativas à insuficiência da Filosofia. Tais reflexões exigirão do genebrino uma reforma intelectual, da qual faz parte a construção de sua teoria do conhecimento. A *Carta a Voltaire*, de agosto de 1756, em resposta ao *Poema sobre o desastre de Lisboa*, constitui-se um ponto de inflexão neste particular, pois, após eximir Deus da responsabilidade pelas misérias no mundo (ou seja, após construir a sua própria teodiceia) e sustentar a razoabilidade na crença na Providência e esperança na imortalidade, Rousseau empregará a expressão “profissão de fé”. Esta expressão desdobrar-se-á em dois aspectos, quais sejam, o teológico, tal qual colocado na “Profissão de fé”, no Livro IV do *Emílio*, e o político, tal qual colocado no *Contrato social*. Em outros termos, a bipartição da expressão se dá no âmbito de um mesmo projeto já concebido, ainda que aperfeiçoado e explicitado com o passar do tempo. Esse projeto, relevante destacar, mantém a todo tempo – e talvez intensifique paulatinamente - a dicotomia entre natureza e história (ou cultura) e a máxima segundo a qual não há possibilidade de retorno à natureza, tal qual bem exposto no texto de Catherine Larrère (2012). Eis que, fechado o homem na clausura da história, da cultura e da vida social,

tudo que possa amenizar os efeitos de tal clausura deve ser potencializado. A ‘religião civil’, que fortalece o liame social, constitui-se um desses elementos de amenização da queda do homem de seu estado natural. E como a natureza não se apaga em definitivo, manter algo dela ou a ela correlacionado faz-se também um imperativo. A ‘religião natural’, de seu turno, constitui-se um dos elementos de tal manutenção ou correlação, razão pela qual ela se perfaz possível mesmo em face da ‘religião civil’, cada qual em sua esfera e função específicas.

Ocorre que, se é do homem que se deve tratar, em especial em sua condição histórica de coexistência social, o plano para esta deve conter os preceitos da ‘religião civil’, consoante projeto da radical laicização do poder político na República de Rousseau. Decorre desse projeto a fundação dos princípios políticos de maneira apartada de qualquer teocracia, o que, bem compreendido, não se constitui uma incitação ao ateísmo. Cuidemos, pois, no presente momento, de traçarmos algumas linhas acerca do derradeiro capítulo do *Contrato social*, o qual traduz o referido projeto de laicização na seara da religião não enquanto questão teológica, mas tão apenas enquanto elemento de sociabilidade.

Conforme preleciona Kawauche (2012, p. 131-132), o capítulo VIII do Livro IV do *Contrato Social* encontra-se dividido em quatro momentos, quais sejam: 1º - discussão, do ponto de vista histórico, acerca da relação entre as instituições religiosas e os corpos políticos; 2º - apresentação de uma tipologia das religiões; 3º - crítica ao cristianismo histórico e; 4º - proposição de uma solução aos problemas suscitados nos momentos anteriores. No primeiro momento, a discussão transborda para os temas da divisão dos poderes temporal e espiritual, com a conseqüente abordagem acerca da unidade do Estado. No segundo momento são trazidas as diferenciações entre a ‘religião do homem’, a ‘religião do cidadão’ e a ‘religião do padre’ para que, no terceiro momento, passe-se à crítica voltada ao cristianismo histórico. Ao final, o capítulo é encerrado com a indicação dos preceitos de uma ‘profissão de fé puramente civil’.

Interessa-nos, neste ponto do presente trabalho, o quarto momento, que traz em seu bojo a solução conceitual para o problema da unidade do Estado, que,

de certa maneira, já fora enfrentado por Hobbes quando da proposição de ‘reunião das duas cabeças da águia’, com fins a reconduzir tudo à unidade política (OC, III, p. 463; 1973[1], p. 146). Rousseau, entretanto, refuta a solução hobbesiana, posto que não adota o cristianismo para fins de promoção da unidade e coesão do corpo social, mas, antes, em seu lugar, a religião civil. Rejeita, igualmente, as soluções propostas por Bayle¹⁸⁹ e Warburton¹⁹⁰. Contra o primeiro, Rousseau preconiza a utilidade – e mesmo necessidade – da religião ao corpo político, no que se faz coerente com o preceito inicial do capítulo quando se prenuncia que “jamais se fundou um Estado cuja base não fosse a religião”. Logo, descartada a hipótese de uma ‘sociedade de ateus’. Contra o segundo, Rousseau adverte que a lei cristã (do cristianismo histórico instituído) não promove a coesão do corpo político, sendo, portanto, mais nociva que útil à constituição do Estado. É, pois, justamente contra o cristianismo católico que Rousseau profere um de seus preceitos que, certamente, contribuíram para a proibição de suas obras publicadas em 1762: “Não conheço nada mais contrário ao espírito social” (OC, III, p. 465; 1973[1], p. 148). E para justificar o quanto afirmado, nega-se a possibilidade de uma “república cristã”, vez ser o cristianismo “uma religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu, não pertencendo a pátria do cristão a este mundo” (loc. cit.). O sentimento de resignação propiciado pelo cristianismo, afirmar-se-á na sequência, é própria de sua pregação a favor da servidão e da dependência, de maneira que “os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos” – asserção que em muito nos

¹⁸⁹ Pierre Bayle (1647-1706), filósofo religioso francês, ora católico, ora protestante (calvinista), refugiou-se por um período em Genebra, onde teve contato com a obra de Descartes. Suas obras, incluindo-se os panfletos, culminam na defesa da tolerância religiosa. Sua mais relevante obra é o *Dicionário histórico e crítico*, publicado em dezembro de 1696, denominado por Leibniz “o mais belo dos dicionários”, nele sendo encontradas referências a filósofos como Hobbes e Espinosa e seus respectivos sistemas filosóficos. Dentre suas ideias mais polêmicas está a da possibilidade de um “ateísmo virtuoso” e, no tocante a Deus, que Ele agiria por meio de leis gerais, as quais tornariam dispensáveis os milagres. Acerca de Bayle, vale a pena a leitura do capítulo encontrado na obra de Émile Faguet (2012, p. 17-35), no qual se afirma que “o *Dicionário* de Bayle é a Bíblia do séc. XVIII”, bem como o tópico “Bayle: a religião e o ateísmo virtuoso” (in Schneewind, 2001, p. 311-316), no qual se afirma que “durante o século XVIII, pensadores avançados consideraram Pierre Bayle (1646-1706) um dos primeiros a lutar pela rejeição do jugo da religião”.

¹⁹⁰ William Warburton (1698-1779), foi um escritor inglês, crítico literário e bispo de Gloucester. Além de contribuir com a publicação das obras de Shakespeare, promoveu a defesa dos escritos de Alexander Pope, acusado de heterodoxia religiosa. Uma de suas principais teses consiste na defesa da aliança entre Estado e Igreja.

lembra a acusação feita por Nietzsche no sentido de ser a ética cristã uma “moral de escravos”¹⁹¹.

Encerrada a crítica ao cristianismo, cuidará Rousseau de expor, em notas bastante sintéticas no *Contrato*, os dogmas da religião civil, que são caracterizados por sua simplicidade e por existirem em número bastante reduzido, quais sejam: (i) a existência da divindade; (ii) as características dessa divindade: poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisora; (iii) crença na vida futura, com a consequente felicidade dos justos e castigo aos maus, (iv) santidade do contrato e das leis e (v) vedação à intolerância. De se ponderar que os dois primeiros dogmas da religião civil guardam semelhança ou correlação com os dois primeiros dogmas da religião natural; o terceiro constitui-se um móbil para a conduta; o quarto representa o preceito acerca da impossibilidade de se retornar ao estágio pré-contrato, em razão do que a ‘santidade do contrato’ e das leis que o viabilizam precisa ser proclamada, e o quinto, o único dogma negativo (não no sentido valorativo, mas no sentido de trazer uma norma proibitiva de conduta), afasta da religião civil qualquer característica que a aproxime das religiões históricas instituídas, haja vista que a história destas é caracterizada pela prática de atos de intolerância. O próprio Rousseau afirmará, ademais, não haver distinção entre a intolerância teológica e a civil – a intolerância religiosa, tão em voga no continente europeu de então, tem, certamente, seus efeitos civis, e os fatos históricos confirmam essa intersecção necessária¹⁹².

Não se pode, entretanto, deixar de prestar a máxima atenção à real natureza da ‘religião civil’, tal qual indicado pelo próprio autor logo no começo do parágrafo que precede a indicação dos dogmas supra referidos: “não precisamente como

¹⁹¹ Sem se descuidar da diversidade de períodos, registros e modalidades de Filosofia, a referência à lembrança de Nietzsche faz-se importante na medida em que procuraremos, nas notas conclusivas, apontar para o quanto o enquadramento do pensamento de Rousseau na cadeia histórica da Filosofia já traz em si alguns prenúncios da Pós-modernidade – da qual Nietzsche constitui-se um dos fundadores. No tocante ao ponto específico que ora tratamos, Nietzsche, em sua obra *Para além do bem e do mal* (de 1885-1886), pronunciará no §260 que “há moral de senhores e de escravos”. Já na obra *Para a genealogia da moral* (de 1887), escrita como um adendo à primeira citada, afirmar-se-á, no §9, que “os senhores foram abolidos; a moral do homem comum venceu. (...) tudo se judaíza ou cristianiza ou plebeiza a olhos vistos (que importam as palavras!)”. A questão será, ademais, aprofundada em *O anticristo*, obra de 1888, cujo título, por si só, indica a finalidade de sua escrita, muito embora os §§ 7, 15, 16, 18, 22, 24, 27, 38, 39, 40 e 62 sejam os mais emblemáticos e incisivos na crítica tecida ao cristianismo tal qual construído historicamente.

¹⁹² Eis aqui um ponto no qual se pode vislumbrar o registro quase-utópico do *Contrato social*, ou seja, conquanto se estabeleça uma ‘escala de medidas’ e não um programa concreto de ações, tal estabelecimento se dá a partir de um forte e realista embasamento histórico concreto.

dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel” (OC, III, p. 468; 1973[1], p. 149-150). Infere-se, pois, do quanto transcrito, não se tratar a ‘religião civil’, no sentido estrito do termo, de uma religião, mas, antes, de um conjunto de regras de sociabilidade. Neste sentido, lemos em Kawauche (2012, p. 138 e 142) tratar-se de uma “invenção conceitual sem lastro na realidade histórica”, de “um código moral do cidadão”, composto por um credo mínimo com semelhanças inquestionáveis com os credos das religiões históricas e com possibilidade de aceitação de pensamentos diversos. Acerca deste último ponto, não se há de perder de vista que, no mesmo parágrafo no qual se enuncia a natureza da religião civil, afirma-se não se poder obrigar ninguém a crer nos dogmas dela, pois eventual banimento de um cidadão ocorrerá não como decorrência da não crença, mas, antes, pela verificação de insociabilidade e da incapacidade de amar sinceramente as leis e a justiça. A situação é considerada ainda mais gravosa se, após conhecimento e assentimento aos dogmas da religião civil, o cidadão conduzir-se como se neles não cresse.

Para fins de conclusão deste tópico, deve-se asseverar que a invocação à religião no *Contrato*, culminando-se na concepção de ‘religião civil’, está bastante distante da construção de qualquer concepção de um Estado teocrático¹⁹³. Diversamente, em não sendo a ‘religião civil’ uma religião no sentido estrito da palavra, mas tão apenas um código moral que visa à sociabilidade, ainda mais firmados ficam os alicerces de um Estado concebido pelos homens e para os homens. A acentuada cisão entre o divino e o humano faz com que a questão da política deva ser enfrentada pela perspectiva puramente humana e, por meio dela, firmam-se as bases do Estado republicano, democrático e laico (ou leigo) – predicativos que, embora não sinônimos, mantêm entre eles uma conexão necessária, uma sinapse cuja ruptura conduz a problemas no funcionamento dessa estrutura não natural, porém útil aos agrupamentos

¹⁹³ Deve-se frisar que, no pensamento rousseauiano, uma vez instituído o Estado, caberá à política (em seu sentido estrito) o gerenciamento dele, ou seja, não há qualquer permanência do elemento teológico nessa atividade de gerência. Infere-se disso a autonomia da política, cujos princípios encontram-se delineados no *Contrato social*. Tal autonomia, entretanto, não ocorre de maneira absoluta do ponto de vista teórico, por duas razões essenciais: a primeira, pelo fato de que alguns preceitos políticos somente se explicam a partir de conceitos oriundos da metafísica-teologia (v.g., a explicação acerca da impossibilidade da democracia em sua plenitude, qual seja, a ideia do ‘mal metafísico’); a segunda delas porque a chegada à política se dá após o percurso de um caminho que se inicia no pensamento metafísico-teológico, perpassa pela antropologia e, somente após, deságua na problemática da vida gregária e termina na vida em sociedade organizada sob uma estrutura de poder. Sem a atenção a tal percurso, o sistema rousseauiano se perde em análises parciais.

humanos formados, chamada Estado. A espancar qualquer dúvida quanto à laicidade decorrente dos princípios estipulados no *Contrato*, Rousseau afirmará que “quem quer que diga: fora da Igreja não há salvação – deve ser excluído do Estado. (...) Tal dogma só serve para um Governo teocrático; em qualquer outro é pernicioso” (OC, III, p. 469; 1973[1], p. 151). Este ponto, entretanto, comporta uma pequena digressão, pois, se os conceitos de ‘democracia’ e ‘republicanismo’ são, habitualmente, ligados ao nome e ao pensamento de Rousseau, o mesmo não pode ser afirmado no tocante ao conceito de ‘laicidade’. E aqui, novamente, deparamo-nos com um conceito cuja explicitação faz-se vital não apenas para a compreensão do pensamento rousseauiano de uma forma mais abrangente, mas também, e, sobretudo, para que se possa melhor aquilatar o real alcance de tal pensamento, tanto no que concerne à herança da qual ele é depositário, quanto à influência exercida na formação do pensamento político que lhe sucede, ou seja, realiza-se o enquadramento da concepção sob comento na história do pensamento filosófico que, com relação à Filosofia política, tem ainda por característica o seu transbordamento para o mundo prático – ainda que tal transbordamento se faça de maneira não apropriada, isto é, a concepção original representada como uma farsa, tal qual metáfora utilizada por Marx, em seu *18 de Brumário* ao se referir aos grandes fatos e aos grandes personagens da história mundial quando encenados na posteridade.

O termo ‘laicismo’¹⁹⁴, comumente empregado nas línguas de origem latina, não tem um equivalente à altura nos países de línguas anglo-saxônicas, nos quais o termo ‘secularism’ é, certamente, aquele que dele mais se aproxima. Conquanto o termo seja empregado nem sempre com a mesma significação, é certo que ele reúne em

¹⁹⁴ Essa pequena digressão em torno do conceito ‘laicismo’ é feita com base na leitura do mesmo verbete em dois importantes dicionários, aos quais nos socorremos em diversos momentos, quais sejam, o *Dicionário de política*, que teve Norberto Bobbio como seu principal organizador (Bobbio, Mantteucci e Pasquino, 2009), e o *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano (2007). Embora o termo laicismo seja utilizado de forma ampla e irrestrita, tal qual ilustram os dicionários referidos, há, atualmente, uma tendência de se diferenciar “laicidade de “laicismo”. Enquanto o primeiro termo seria uma referência à postura de neutralidade do Estado garantidora da liberdade religiosa, o segundo seria uma postura do Estado contrário à religião. Neste sentido: “a laicidade não pode ser confundida com o laicismo, que envolve certa animosidade contra a expressão pública da religiosidade por indivíduos e grupos e que busca valer-se do Direito para diminuir a importância da religião na esfera social. (...) Enfim, o Estado laico não deve ser entendido como uma instituição antirreligiosa ou anticlerical. O Estado laico, aliás, foi a primeira organização política que garantiu a liberdade religiosa” (Oliveira [org], 2019, p. 12-13). Ainda que se trate de uma diferenciação conceitual bastante recente, havemos por bem em adotá-la e evitar qualquer equívoco na significação do termo do qual fazemos uso.

torno de si a história das ideias e das instituições. Daí podermos falar, em sentido amplo, em ‘cultura laica’ (ou ‘cultura leiga’), e, em sentido estrito e mais específico, em ‘Estado laico’. Pela expressão ‘cultura laica’ designamos concepções e correntes de pensamento que defendem a emancipação da filosofia e da moral em face da religião positivada. Já a expressão ‘Estado laico’ designa os Estados que não assumem como oficiais quaisquer das religiões positivadas, com a conseqüente outorga de privilégios aos seguidores da religião oficial, ou seja, constitui-se ele o oposto de ‘Estado confessional’ ou ‘Estado teocrático’.

É a partir da Renascença que se assiste, de modo sistemático, à gradual separação do pensamento e da cultura dos problemas estritamente religiosos, dentro de um processo de secularização cada vez mais abrangente e que atinge a própria questão política por meio da concepção da necessária autonomia das instituições públicas e da sociedade civil de toda matriz oriunda do magistério eclesiástico, numa tentativa cada vez mais crescente de se impedir a interferência direta das organizações confessionais nas demais instituições sociais¹⁹⁵. O amadurecimento e mesmo ápice de tal concepção, no século XVIII, é, certamente, o regime jurídico de separação entre o Estado e a Igreja. E aqui, novamente, reiteramos o quanto afirmado no sentido de serem o Renascimento e o Iluminismo duas etapas sucessivas – ainda que possamos verificar alguns obstáculos e lacunas no trajeto – de um mesmo processo, que pode ser sintetizado de diversas formas e por vários conceitos, dentre os quais o de laicidade.

Do ponto de vista histórico, entretanto, antes da grande sistematização que culminou na ideia de laicidade no período da Idade Moderna, encontraremos alguns preceitos e teorias que já trazem em si um verdadeiro germe dessa concepção. Tal qual aponta Valerio Zanone (Bobbio *et al.*, 2009, p. 671), já no primeiro cristianismo a distinção entre autoridade espiritual e poder temporal constituía-se uma preocupação. Encontramos tal preocupação nos alicerces do cristianismo, quando da pregação do próprio Cristo, seu fundador, segundo os evangelhos de Mateus (22:21), Marcos (12:17)

¹⁹⁵ Nesse sentido, aliás, as reflexões de Lefort (1991, p. 249), na introdução do emblemático capítulo “Permanência do teológico-político?": “No século XVI, ao que me parece, são demarcados os primeiros sinais de uma reflexão moderna sobre religião e *politique*, quando então nasce uma sensibilidade nova à questão dos fundamentos da ordem civil, sob os efeitos conjugados da subversão na autoridade da Igreja, depois das lutas em torno da Reforma, e, tanto da afirmação quanto da contestação de um poder absoluto do príncipe”.

e Lucas (20:25)¹⁹⁶. Trata-se, entretanto, não apenas de uma delimitação de objetos – o temporal e o espiritual – mas, antes, da defesa da inviolabilidade recíproca das duas jurisdições. Com base em tais preceitos, o Papa Gelásio I, no final do século V, expôs em um de seus tratados a denominada “teoria das duas espadas”, por meio da qual se concebia a existência de dois poderes distintos, o do papa e o do imperador, conquanto fossem ambos derivados da mesma fonte, a saber, Deus. Em um primeiro momento, com base em tal teoria, reivindicava-se a autonomia da esfera religiosa em relação à política. Com o transcorrer do tempo e o domínio que a Igreja passou a exercer em todos os campos das atividades humanas durante a Idade Média, o mesmo princípio passou a servir de elemento de defesa do poder político em face do crescente poder eclesiástico. Já na baixa Idade Média, nomes como Dante Alighieri (*Sobre a monarquia*), Marcílio de Pádua (*O Defensor da Paz*) e Guilherme de Ockham, por meio de seus escritos políticos, aventavam e faziam uso de tal princípio. Com a Idade Moderna, na qual se assiste o nascimento do Estado moderno e a revolução científica, referido princípio faz-se um dos pilares da nova mentalidade. Galileu, a título de exemplo, no século XVII, afirmava o princípio da laicidade para se opor aos obstáculos que a autoridade eclesiástica impunha à ciência, cuja autonomia era reivindicada em termos semelhantes aos quais Ockham reivindicara a autonomia da Filosofia.

No campo político, os escritos de John Milton acerca da liberdade religiosa e de John Locke acerca da tolerância constituem-se importantes marcos iniciais da laicidade moderna, tal qual expresso na máxima lockeana segundo a qual o Estado nada pode em matéria puramente espiritual, e a Igreja nada pode em matéria temporal¹⁹⁷. Referida laicidade, entretanto, não se constitui de maneira tão imediata e pacífica, em razão do que se faz necessário, até para fins de encaminhamento de arremate de nossa exposição, retomarmos alguns pontos para explicitar, primeiramente, não apenas o conflito entre a fé humanista, própria da modernidade nascente, e a fé

¹⁹⁶ Nas três passagens leem-se as seguintes palavras: “Portanto, pagai de volta a César as coisas de César, mas a Deus as coisas de Deus”.

¹⁹⁷ São palavras de John Locke, em sua *Carta acerca da tolerância*: “o governo não pode outorgar qualquer novo direito à Igreja nem a Igreja ao governo civil. (...) a autoridade, sendo, porém, eclesiástica, deve confinar-se aos limites da Igreja, não podendo de modo algum abarcar assuntos civis, porque a própria Igreja está totalmente apartada e diversificada da comunidade e dos negócios civis. Os limites de parte a parte são fixos e imutáveis. Quem mistura o céu e a terra, coisas tão remotas e opostas, confunde essas duas sociedades, as quais em sua origem, objetivo e substancialmente são por completo diversas” (p. 15-16).

reformada, mas, também, como a discussão teológica desaguou, no pensamento de Rousseau, no campo da política.

Em meio à necessidade humana de fornecer explicações aos fenômenos do mundo, a religião ocupou, ao longo da história, lugar e papel privilegiados. Tal posição somente se viu fortemente abalada no transcurso da modernidade, quando a ciência, paulatinamente, começa a fornecer suas explicações acerca dos fenômenos, criando seus métodos próprios para isso e abrindo um espaço para a disputa no tocante à validade dos métodos e plausibilidade de resultados, conseqüentemente, na disputa pela “verdade”. Se a revolução científica constituiu-se, à época do Renascimento, um dos vértices da modernidade, como já assinalamos, o Iluminismo, enquanto início do ocaso da modernidade, constituiu-se outro vértice. E mesmo a postura crítica e cética em face da religião, postura esta própria do período iluminista, somente pode ser compreendida a partir de alguns enquadramentos e de uma perspectiva histórica retrospectiva.

De início, colocar a atitude crítica em face da religião como uma das características próprias do Iluminismo constitui-se uma assertiva a ser vista com reservas, haja vista o que se dera no pensamento alemão e inglês (Cassirer, 1994, p. 189). Diversamente, essa ideia guarda plausibilidade acentuada quando referida à Filosofia francesa do século XVIII. E, mesmo assim, ela precisa ser mais bem esquadrihada, pois o que se verifica, após melhor análise, é que não é a fé o foco de combate, mas, antes, a superstição e o uso solerte e mal intencionado que a Igreja instituída faz da religião. Daí, novamente nas palavras de Cassirer (loc. cit.), “a geração seguinte, que reconhecerá em Voltaire o seu mestre espiritual, não se deterá nessas distinções. O enciclopedismo francês declara guerra aberta à religião, à sua validade, à sua pretensa verdade”.

O sentimento próprio do iluminismo francês é o de renovação ampla do mundo, o que passa a exigir uma nova epistemologia, uma nova política, uma nova arte e, também, uma nova fé. Por isso, falar-se simplesmente em hostilidade em face da religião acaba soando como superficial, sobretudo porque os

problemas intelectuais ainda estão intimamente misturados com os problemas religiosos que destes recebem constantes e poderosos impulsos. Com efeito, quanto mais se sente a insuficiência das *respostas* fornecidas até então pela religião para as questões fundamentais do conhecimento e da moral, mais essas questões se impõem com intensidade e paixão (Cassirer, 1994, p. 192).

É a direção da fé enquanto tal que se constitui o problema próprio das discussões teológicas durante o Iluminismo francês, o qual foi herdeiro de todo legado teológico dos séculos precedentes, em razão do que passou a abordá-lo com os novos instrumentos e visões intelectuais.

Já na Renascença a questão se propõe, posto que os modelos da Antiguidade clássica não são apenas reverenciados e reproduzidos, mas também transformados à luz de uma nova mentalidade antropocêntrica, a qual necessitava também desconstruir a mentalidade teocêntrica reinante. Daí podermos falar em uma religião de adesão ao mundo e não mais de uma que o renegue por completo. O espírito religioso humanista, tal qual encontrado no pensamento de Nicolau de Cusa (1401-1464), Marsílio Ficino (1433-1499), Erasmo de Roterdã (1466-1536) e Tomas More (1478-1535), certamente procura fundar uma religião dentro dos limites da humanidade, mas encontrou no movimento da Reforma um adversário implacável. De início, a Reforma encontra na Renascença um ponto de contato, qual seja, uma espécie de interiorização, uma verdadeira espiritualização do conteúdo da fé. Mas o questionamento que o espírito renascentista lança sobre alguns dogmas não permite que o referido contato aprofunde-se. O ‘pecado original’ parece ser o dogma sobre o qual recairão as mais profundas divergências. Ainda que o humanismo, em seus primórdios, jamais tenha ousado atacar frontalmente o dogma da queda original, todo seu arcabouço teórico priva o dogma de sua força, o que equivale a anulá-lo. É assim que a doutrina platônica do Eros (invocada por Ficino) e mesmo a doutrina estoica de ‘autarquia’ vão se contrapor à doutrina oficial da Igreja, que teve sua mais larga e relevante teorização na doutrina agostiniana da corrupção plena da natureza humana e, por consequência, a incapacidade de o homem voltar, por si próprio, ao divino. Essa interpretação agostiniana do dogma da queda encontrará retomada, tanto em Lutero quanto em Calvino, no centro do protestantismo. Novamente nas palavras de Cassirer (1994, p. 197), “o veredicto da fé reformada abateu-se sobre a fé humanista”. Se os ideais da

Renascença perduraram, sobretudo no campo do pensamento, os movimentos religiosos das igrejas reformadas contrariaram essa tendência, o que, juntamente com o processo de formação dos Estados modernos, tornava impossibilitada a ideia de uma religião universal, tal qual concebido por Nicolau de Cusa. Tal fato constitui-se um dos fatores a explicar as sangrentas guerras religiosas assistidas na Europa, sob a batuta do mais severo dogmatismo.

Ocorre que, antes da chegada ao século das Luzes, a problemática religiosa encontrou no seio da vida intelectual francesa uma abordagem profunda e marcante, notadamente na austeridade e no pessimismo de Blaise Pascal (1623-1662), que, em sua obra *Pensamentos*, impregnada do espírito cartesiano, procurará imprimir aos mistérios da fé todo o ideal racional. Sua tese primordial será a da impotência da razão de chegar, por si mesma, à certeza, o que exige, em contrapartida, a submissão à fé. Não se trata, entretanto, no pensamento pascaliano, em pregar a necessidade da submissão, mas, antes, prová-la. Seu público alvo, nestes termos, são os descrentes, que exigem dele a adaptação de toda a moderna lógica analítica para que seja tratado o problema da religião. No pensamento de Pascal, o homem é visto não como um ser completo, em harmonia consigo próprio, mas, antes, um ser dilacerado, dividido e vergado ao peso das contradições. Sua colocação no universo se dá entre o infinito e o nada, sua condição é a intermediária entre o sublime e o rejeitado, tudo nele se constitui síntese de potência e impotência, grandeza e miséria. Essa duplicidade da natureza humana somente se resolve ao se recorrer ao dogma da queda, tal qual se lê no artigo VIII de *Pensamentos* (1973, p. 179): “os homens são, ao mesmo tempo, indignos de Deus e capazes de Deus: indignos por sua corrupção, capazes por sua primeira natureza”. Eis o problema com o qual se confrontará a Filosofia francesa do século XVIII, razão pela qual, em diversos momentos, os grandes nomes voltam-se a Pascal, para elucidá-lo e, também, para refutá-lo.

No âmbito da Filosofia iluminista, entretanto, a mera negação dos dogmas religiosos até então sustentados e defendidos não se mostrava suficiente. Exigia-se um posicionamento claro e positivo, bem como alguma espécie de demonstração lógico-racional ou comprovação de outra natureza, posto que a negação pura e simples tão apenas tornaria lacunoso o campo do pensamento e das explicações em torno da teodiceia. Junto a isso, tal posicionamento não haveria de ser feito a partir

de sua inserção em grandes sistemas herméticos, como o foram os de Descartes, Malebranche, Pascal, Espinosa, Leibniz, Bacon, Hobbes, Locke e Wolff, mesmo porque o pensamento iluminista tinha por característica o extravasamento dos quadros rígidos dos sistemas herméticos, dando azo aos espíritos livres, fecundos e originais, construindo-se por meio de uma arte específica de condução dos debates das ideias – e não apenas aquelas ideias abstratas que, de certa forma, sobrepairavam a realidade concreta, mas também as ideias que pertenciam ao cotidiano e que atuavam na forma de condução das vidas, individual e socialmente falando. Por isso a Filosofia não mais se vê apartada das ciências em geral e ciências da natureza, da história, do direito, da arte e da política, tal qual comprova a *Enciclopédia*.

Voltaire, um dos grandes nomes do período, sempre lembrado pelo anticlericalismo, afirmará com contundência a existência de Deus, por meio de máximas articuladas em seu *Tratado de metafísica*, de 1736, mais especificamente em seu cap. II, sob o tópico “Se existe um Deus”. Sua resposta, no subtópico “Sumário das razões a favor da existência de Deus”, será enfática:

Existem duas maneiras de alcançar a noção de um ser que preside o universo. A mais natural e mais perfeita para as capacidades comuns é a de considerar não somente a ordem que existe no universo, mas também o fim com que cada coisa parece relacionar-se. (...) O segundo argumento é mais metafísico, menos apto para a compreensão dos espíritos rudes e conduz a conhecimentos bem mais vastos. Eis seu resumo: existo, portanto, alguma coisa existe. Se algo existe, existiu desde a eternidade, pois aquilo que é, ou é por si mesmo ou recebeu seu ser de outro, e este segundo de um terceiro, aquele de quem este último recebeu seu *ser* deve ser necessariamente Deus, pois não podeis conceber um ser que dê o ser a um outro se não tiver o poder de criar (Voltaire, 1973[1], p. 69-70).

A concepção afirmativa acerca da existência de Deus, entretanto, não implicará, de forma necessária, a negação do mal, o que será potencializado com a ocorrência do terremoto de Lisboa, no ano de 1755, quando então haverá uma retração de Voltaire acerca do axioma “tudo está bem”, para a elaboração do axioma “um dia, tudo estará bem, eis a nossa esperança; tudo está bem hoje, eis a ilusão”. Tanto o mal físico quanto o mal moral fazem-se inegáveis, deles não estamos aptos a escapar e não somos, da mesma forma, aptos o suficiente a extirpá-los. A solução apresentada, mesmo

que pareça ela aquém de nossas expectativas, é deixar o mundo seguir seu curso, tanto físico como moral, mas nele adotar uma posição que deixe clara nossa luta e nosso posicionamento contra o mal – eis a fonte da felicidade para a qual o homem perfaz-se apto.

Essa resposta não definitiva ou não plenamente satisfatória ao problema do mal, em verdade à questão da teodiceia (que é mais ampla e coteja o problema do mal com a existência de Deus, colocando o homem e sua liberdade de ação e de pensamento como mediatrix) constitui-se um dos sintomas de esgotamento da metafísica – lembrando-se, tal qual já tratado anteriormente, que o problema da teodiceia aparece já nas primeiras formulações filosóficas e acompanha todo o percurso da Filosofia. Chega-se, certamente, a um ponto de esterilidade ou paralisia, cuja tentativa de fuga corresponde à tentativa de vitalidade do próprio pensar filosófico. Toda a Filosofia do Iluminismo é construída na busca dessa vitalidade, em razão do que temas outrora vistos como tão apenas circundantes passam a ocupar o centro dos questionamentos, os quais são realizados e trabalhados de forma não sistemática (ou, ao menos, sem a rigidez sistemática da Filosofia precedente). É assim que Voltaire desenvolverá uma vasta obra com linguagens e gêneros diversos, que Diderot, da mesma forma, apontará a arte como síntese para equacionamento (mas não necessariamente solução) dos problemas postos e Jean-Jacques Rousseau, também por meio de gêneros os mais variados – como já assinalamos em um dos capítulos precedentes – construirá sua teoria política.

Justamente neste ponto chegamos ao ponto fulcral de nossa tese, qual seja, há no pensamento de Rousseau uma teodiceia e, conquanto tal pensamento convirja para a política, ele se constitui uma resposta totalmente inovadora ao referido problema clássico da Filosofia, tal qual bem ponderado por Cassirer (1994, p. 212), que transcreverá um excerto de um dos escritos de Kant:

Newton foi o primeiro a ver a ordem e a regularidade unidas à perfeita simplicidade onde, antes dele, não se descortinavam senão desordem e confusa diversidade: e, desde então, os cometas deslocam-se em trajetórias geométricas. Rousseau foi o primeiro a descobrir, sob a diversidade das formas convencionais, a natureza profundamente escondida do homem e **a lei secreta segundo a qual suas**

observações justificam a Providência. (...) Depois de Newton e Rousseau, Deus está justificado (...) – destacamos.

Convém, inicialmente, apontarmos muito sucintamente algumas implicações epistemológicas de tal colocação kantiana. Por meio dela, não é tão apenas a ordem objetiva do mundo material que é retratada e exposta, mas também, e, sobretudo, o processo de ordenação subjetiva que se projeta do mundo interior (seja ele pensado como alma, espírito, intelecto, mente etc) para o exterior. Em síntese, estamos, grosso modo, diante da ‘revolução copernicana kantiana’¹⁹⁸, ou seja, a alteração de perspectiva realizada por Kant segundo a qual não é a natureza ou o mundo material que moldam as estruturas mentais do homem, mas, ao invés, são essas estruturas que imprimem ordem à natureza, possibilitando conhecê-la. Em síntese, Kant fez do conhecimento humano a medida da realidade. Ocorre que, para além do Kant epistemólogo, temos também o Kant moralista, que, de forma similar, realiza a ‘revolução copernicana no campo da moral’, humanizando a ética tal qual fizera com a ciência. Esta outra revolução está contida na sua doutrina da autonomia, conforme explanado por Popper (2006, p. 249-251), que bem indica que “a teoria ética de Kant não se resume à declaração de que a consciência do homem é a sua autoridade moral. Ele tenta igualmente dizer-nos o que nossa consciência pode exigir de nós” (op. cit., p. 250), tal qual expresso nas suas conhecidas máximas que preconizam o desejo de universalização da conduta como critério de aprovação moral¹⁹⁹ e que determinam ser sempre cada homem tratado como um fim em si mesmo e não como um meio para atingimento de fins. A ética kantiana pode, deste modo, ser sintetizada nos termos

¹⁹⁸ A expressão revolução copernicana foi cunhada a partir das colocações feitas pelo próprio Kant, no canônico “Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*”, em seu décimo primeiro parágrafo, no qual se lê: “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objectos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento (...). Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis” (Kant, 2008, p. 19-20).

¹⁹⁹ Kant enuncia como “lei fundamental da razão prática pura”: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (2016, p. 51). No mesmo sentido, ao enunciar o denominado imperativo categórico em sua *Metafísica dos costumes*: “age com base em uma máxima que também possa ter validade como uma lei universal” (2003, p. 67-68), sendo afirmado dois parágrafos adiante, em mesma página, tratar-se do “princípio supremo da doutrina dos costumes (...) age com base em uma máxima que pode também ter validade como uma lei universal. Qualquer máxima que não seja assim qualificada é contrária à moral”.

‘ousar ser livre’ e ‘reconhecer a liberdade do outro’ – a lei universal de liberdade, referida na *Metafísica dos Costumes* (Kant, 2003, p. 76). É, ademais, com base nessa ética que se constrói sua teoria do Estado, que culmina na proclamação da paz perpétua.

Para os fins do presente trabalho, entretanto, relevante se faz identificar as duas principais fontes de inspiração de Kant, a saber, a cosmologia de Newton (que não se resume aos resultados das pesquisas em matéria de cosmologia, mas exige um refinado tratamento acerca do processo de compreensão dessa realidade cosmológica, adentrando, deste modo, no campo da Epistemologia) e a ética da liberdade²⁰⁰, tal qual formulação encontrada no pensamento de Rousseau. Daí a denominação kantiana de Rousseau como sendo o “Newton da moral”. De maneira análoga, Jacques Maritain (1882-1973), ao discorrer sobre o mundo moderno, apontará Rousseau como sendo o “reformador moral” da modernidade (Maritain, 1945, p. 7).

Ocorre que Rousseau vai além da perspectiva da moral individual, elevando o problema ao nível da existência social ou coexistência, em razão do que proclama, em suas *Confissões*, haver visto “que tudo dependia radicalmente da política” – máxima por nós já citada. É justamente no plano da política, ou seja, no plano da coexistência instaurada de forma artificial e historicamente, que se coloca a questão da significação da existência humana – da felicidade²⁰¹ do homem em concomitância com sua miséria, o que exigirá, ao cabo, aliás, o retorno à sua interioridade, tal qual explanado em suas obras autobiográficas. Ainda pela perspectiva elevada de uma moral de nível coexistencial, a existência do homem e das sociedades formadas exigirá algo além da felicidade: exigirá a Justiça social, que será colocada como uma tábua de

²⁰⁰ A síntese dessas duas fontes de inspiração kantiana é encontrada no início lapidar da conclusão da *Crítica da razão prática*, quando Kant declara: “Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim” (Kant, 2016, p. 255).

²⁰¹ No que concerne à teoria acerca da ‘eudaimonia’, a teoria rousseauiana prega a relação entre moralidade e felicidade. Não se trata, entretanto, de uma relação pura e simples de causa e efeito imediato, pois, em verdade, “a moralidade nos mostra como merecer a felicidade, não como obtê-la” (Schneewind, 2001, p. 524-525), nos moldes anteriormente já delineados por Malebranche. Daí a colocação, no *Emílio*, no sentido de, em sendo o homem justo, será feliz, não se podendo, entretanto, exigir o prêmio antes da vitória, nem o salário antes do trabalho (OC, IV, p. 589; 2014, p. 399). Decorre, de tais postulados, a necessidade de se inferir a imortalidade da alma, cuja defesa porá novamente frente-a-frente Rousseau e Voltaire, tal qual explicita o último parágrafo da *Carta ao Senhor Voltaire*, ou *Carta sobre a Providência*: “Sofri demais nesta vida para não ter esperança em outra. Todas as sutilezas da metafísica não me farão duvidar um só momento da imortalidade da alma e de uma Providência benfazeja. Eu a sinto, creio nela, quero-a, espero por ela, defendê-la-ei até o meu último suspiro; e essa será, de todas as discussões que terei sustentado, a única em que meu interesse não será esquecido” (OC, IV, p. 1075; 2005, p. 137).

mensuração da existência humana gregária, e que terá no arcabouço normativo, isto é, no Direito, o meio mais eficaz para sua tentativa de veiculação.

Para tanto, não basta apontar a situação na qual se encontram inseridos homem e sociedade; será de rigor procurar entender o que teria conduzido o homem e a sociedade ao estágio no qual se encontram. Eis o exercício retrospectivo que tomará conta dos primeiros escritos de vulto de Rousseau, nos quais se busca não apenas a natureza do homem – o desvendar da estátua de Glauco -, mas também a justificativa para o julgamento negativo que recai sobre a realidade que lhe é contemporânea. O tom acusatório e de reprovação que se extrai facilmente do *Discurso sobre a ciência e as artes* e do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade* – respectivamente *Primeiro* e *Segundo Discursos* – vê-se, deste modo, justificado. É neles que Rousseau denuncia o distanciamento promovido pela vida em sociedade do homem de sua origem, de sua natureza – vida em sociedade que, com todos os seus artificialismos aparentemente bons e benéficos, promovem uma espécie de esvaziamento do conteúdo da vida, num processo que pode ser resumido nas palavras ‘desnaturalização’ e ‘alienação’.

Na vida em sociedade – e aqui fazemos referência às sociedades já plenamente corrompidas –, não se verifica qualquer *ethos* primitivo, qualquer vontade natural para conviver em uma verdadeira unidade, nenhuma simpatia natural que une os homens, mesmo porque os sentimentos naturais (o amor-de-si e a piedade natural) veem-se ocultados ou mesmo corrompidos, sendo os vínculos sociais por demais frágeis, quando não puramente ilusórios, eis que calcados em sentimentos egoísticos – “amor-próprio e vaidade, vontade de dominar o outro e de estar sempre em posição de destaque, tais são os verdadeiros grilhões que retêm a sociedade humana” (Cassirer, 1994, p. 214). Nem mesmo a polidez²⁰² característica das vidas em sociedades sofisticadas resiste à arguta análise, pois, tal qual colocado no “3º Diálogo” de *Rousseau juiz de Jean-Jacques*,

²⁰² Referida polidez é um dos pontos nos quais a distinção entre ‘ser’ e ‘parecer’ fica evidenciada. Na obra *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, tal distinção é tratada em diversos momentos (1º Diálogo, OC, I, p. 671; 2º Diálogo, p. 818 e p. 865).

Todos, com um belo verniz de palavras, empenham-se em ludibriar os outros sobre os seus verdadeiros propósitos; ninguém é enganado e nem um só é tão tolo que se iluda, embora todos falem como ele. Aparentemente, todos buscam a felicidade, ninguém se preocupa com a realidade. Todos empenham seu ser na aparência; todos escravos e vítimas do amor-próprio, não vivem para viver, mas para fazer crer que viveram (OC, I, p. 936).

Não se trata, ademais, de uma simplória degradação, mas da mais profunda degradação experimentada pelo homem – explicada, porém, não por meio do pecado original, dogma rejeitado nas concepções teológicas rousseauianas, mas por meio de um processo histórico repleto de equívocos e que se encontra em contínuo aprofundamento, que pode ser constatado não apenas nas instituições corrompidas, mas também, e, sobretudo, no homem desnaturado. Para se firmar, ademais, esse percurso histórico equivocados, não podem ser olvidadas as palavras com as quais se inicia o *Emílio* – “tudo está bem ao sair das mãos do Autor das coisas; tudo degenera nas mãos dos homens”. Frise-se: o mal não está no princípio das coisas, razão pela qual explicar o processo de degeneração faz-se um imperativo, uma necessidade. Tal explicação, no pensamento rousseauiano, isenta Deus dos males que acometem a humanidade e, enquanto explicação escusatória da divindade, equivale às teodiceias até então erigidas, cuja síntese maior encontra-se no subtítulo da obra *Ensaio de teodiceia*, de Leibniz: sobre a bondade de Deus (o que pressupõe sua existência), a liberdade do homem (a mediatrix do problema) e a origem do mal (a constatação de que algo se encontra fora da ordem).

Em Rousseau, entretanto, o problema da teodiceia apresenta duas características marcantes. A primeira delas diz respeito à não sobrevivência de qualquer socorro direto aos homens da parte da divindade, dentro daquela perspectiva de secularização muito própria do período iluminista. A segunda característica, certamente a mais original do pensamento rousseauiano, eis que até então não havia sido cogitada pelos pensadores precedentes, aponta para a responsabilidade pelo mal que se verifica, a saber, a sociedade humana e não mais o homem individual, cujo desvirtuamento somente se consuma na vida gregária e não na vida solitária própria do estado de natureza. Não se há de perder de vista que é no âmbito da sociedade que o mal aflora e se desenvolve, ora lentamente, ora a passos largos. Tal qual expressamente afirmado em

sua *Resposta a Estanislau*²⁰³, “a primeira fonte do mal é a desigualdade; da desigualdade vem as riquezas; pois as palavras ‘pobre’ e ‘rico’ são relativas, e em todo lugar onde os homens forem iguais, não haverá ricos nem pobres. Das riquezas nascem o luxo e a ociosidade; do luxo vem as belas artes, e da ociosidade as Ciências” (OC, III, p. 49-50). É deste modo que o pensamento do genebrino culmina na política – não como resposta simplista ou puramente imediata aos problemas de uma realidade concreta que o circunda – o Antigo Regime -, mas, antes, como resposta à questão mais ampla e complexa, a saber, a teodiceia.

Pela primeira característica referida no parágrafo anterior, somos instados, enquanto seres tornados sociais, à busca constante e incessante da própria libertação dos grilhões que nos aprisionam. Cabe a nós, e somente a nós, a concretização de elementos e o desenvolvimento de instituições que permitam e que veiculem essa libertação – dentro do conceito de liberdade delineado no capítulo próprio do pensamento político. Sem o auxílio direto de qualquer divindade²⁰⁴, todo homem deve tornar-se ele próprio seu salvador, enquanto homem e enquanto cidadão, fazendo-o, assim, por meio da conjugação da ‘liberdade moral’ e da ‘liberdade civil’. Pela segunda característica, a sociedade, sob a forma por ela tomada, foi a responsável pelas chagas mais cruéis infligidas aos homens que a compõem, mas também a ela própria enquanto corpo coletivo. Cabe a ela, pois, a busca pelo procedimento de amenização e tentativa de cura dessas chagas. Por este prisma, Rousseau construirá sua Filosofia do Direito, o que significará a passagem do plano da metafísica para o plano da ética e da política. Se em autores como Leibniz o problema do mal, em todas as suas acepções, parece haver esgotado todas as suas possibilidades conceituais, pelo que também se compreende sua conclusão quanto à inserção do mal num plano maior que o absorve, levando-se à conclusão do ‘melhor dos mundos possíveis’²⁰⁵, a renovação do problema

²⁰³ Estanislau I Leszczyński (1677-1766) foi rei da Polônia por dois períodos: de 1704 a 1709 e de 1733 a 1736.

²⁰⁴ Em sentido contrário, o posicionamento de Leibniz, que, em sua *Teodiceia*, mais especificamente no §58, afirmará: “Todo o futuro está determinado, sem dúvida; (...) devemos ter o espírito tranquilo e deixar ao próprio Deus a responsabilidade pelo êxito (*succès*); pois ele jamais deixará de fazer aquilo que considera o melhor, não apenas pelo geral, mas também por aqueles em particular que têm uma verdadeira confiança nele” (Leibniz, 2017, p. 169). Tal contrariedade, frise-se, serve para demonstrar a impossibilidade de uma teodiceia, nos termos tradicionais, no pensamento de Rousseau.

²⁰⁵ Leia-se a afirmação do próprio Leibniz, inserta no §62 de sua *Teodiceia*: “Assim, estando persuadido do princípio da *harmonia* em geral e, por conseguinte, da *pré-formação* e da harmonia preestabelecida de todas as coisas entre si; entre a natureza e a graça, entre os decretos de Deus e nossas ações previstas, entre todas as partes da matéria e mesmo entre o futuro e o passado; tudo estando conforme à soberana

somente se faz possível com sua colocação em outro plano, o que se realiza, durante o Iluminismo, quando o domínio das ‘ciências morais’ faz-se possível em virtude do processo de secularização do pensamento e da própria concepção de vida. Daí a suma importância de apreender a transmutação ocorrida nas grandes concepções do século XVII para o XVIII. Naquele, as concepções teóricas estão fortemente calcadas no pensamento teológico, em razão do que, para Descartes, Pascal, Malebranche, Espinosa, Leibniz e mesmo para Hobbes, os problemas da verdade e do mal – com seu transbordamento para as questões política e social – não podem ser equacionados com a isenção da figura de Deus, ainda que tal figura não seja a mesma para cada um desses diferentes pensadores. Diversamente, no século XVIII, a alavanca arquimediana para o enfrentamento dos problemas que afligem o homem e a sociedade é posta na teoria do Estado, no Direito, na história, nas ciências naturais e mesmo nas artes – áreas que escapam ao domínio da metafísica e da teologia tradicional e, nesta medida, conquanto não afastem de modo inexorável a ideia de divindade, não dependem dela para fins de ratificação e legitimação dos discursos construídos para a exposição e tentativa de solução dos problemas.

Posto o homem, e somente o homem, como possível salvador de si próprio, necessariamente o protestantismo passará por alterações profundas. Tal qual advertido por Cassirer (1994, p. 220), “a profunda ruptura que tinha oposto a Renascença e a Reforma, o ideal humanista de liberdade e de dignidade humana, vê-se dessarte reparada”. Em outros termos, é durante o período iluminista que os ideais humanistas pregados durante o Renascimento são propagados com maior fôlego, sem que nem mesmo a religião instituída consiga colocar freios, até porque ela se encontra no centro dos mais atrozes questionamentos e ataques. É somente sob a égide do Iluminismo que se faz possível romperem-se os grilhões próprios do período medieval, o que, aliás, vai permitir que se visualize com maior robustez a concepção de um Estado laico, sendo a França um expoente nesse sentido, tal qual ilustra a rigorosa separação entre Estado e Igreja, bem como de uma cultura laica, o que explica não apenas as contundentes críticas de Rousseau às religiões históricas instituídas, o anticlericalismo próprio do pensamento voltaireano e mesmo a Filosofia diderotiana, caracterizada pelo seu materialismo e que culmina com o rompimento total com o deísmo.

sabedoria de Deus, cujas obras são as mais harmônicas que se é possível de conceber; eu não podia deixar de voltar a esse sistema” (Leibniz, 2017, p. 172).

Em Rousseau, a necessidade de se pensar sempre o homem e a sociedade, um pelo viés do outro, numa perspectiva de mão-dupla, culmina na construção de uma teoria política calcada na ideia de Justiça. Essa ideia constitui-se baliza para a ação, mas principalmente para o julgamento da realidade presente, mesmo não sendo a Justiça apontada como factível em sua plenitude, do que decorre que nem mesmo a plena democracia, no sentido estrito do termo, faz-se realizável entre os homens. É dentro dessa perspectiva de ‘quase-utopia’ que a redação do *Contrato social* precisa ser pensada, sob pena de se incorrerem nos já referidos erros históricos, conforme já apontamos em um dos capítulos precedentes.

Deve-se frisar, para os fins propostos neste breve trabalho, que, firmadas as balizas para avaliação das sociedades existentes, não se verificam em tais balizas o contorno teológico e as amarras religiosas de outrora, gerando ao homem e às instituições humanas o dever de autorregulação. Eis a ‘Justiça dos homens’, que denominamos ANTROPODICEIA, a qual se perfaz:

- (i) a partir de uma decantação das teorias metafísicas da teodiceia,
- (ii) a partir de uma investigação acerca do homem e sua natureza ocultada (antropologia rousseauiana),
- (iii) na construção de uma Filosofia política.

Em síntese, a ANTROPODICEIA é alcançada pela decantação do pensamento metafísico a respeito do mal – o cerne da teodiceia – promovendo-se, primeiramente, a substituição de Deus ou do divino como paradigma único e absoluto, mesmo porque o plenamente divino faz-se inacessível, incompreensível e inexecutável. O que resta de tal decantação é, num primeiro momento, o próprio homem, que se constitui a primeira e mais vívida das realidades para ele próprio. Num segundo momento, e como decorrência da tentativa de compreensão do homem em seu estágio atual, pensa-se a arte da convivência, da vida gregária, que, longe de se revelar natural, demonstra-se artificial e fonte perpétua do mal. Esse mal, não mais metafísico, mas encontrado na vívida e compartilhada realidade do homem agregado, exigirá elementos de contenção, até mesmo para fins de preservação da espécie – mesma razão pela qual tiveram origem as primeiras agregações entre os homens. A política, de sua vez,

consistirá no conjunto dessas regras de convivência e terá no conjunto das leis (o Direito em seu amplo sentido) seu elemento motriz.

A construção da Filosofia política rousseauiana, entretanto, far-se-á não apenas como resposta ao problema da convivência – o que poderia resumi-la a uma espécie de estudo antropológico/sociológico. Antes, ingressando no debate político instaurado em seu tempo, serão tratadas as questões atinentes à legitimidade do poder, ou seja, à percepção da realidade e tentativa de compreensão de como ela se formou (objeto central do *Segundo discurso*), seguir-se-á o estabelecimento de parâmetros para que seja ela também avaliada, isto é, censurada a partir de uma escala principiológica construída (objeto do *Contrato Social*). Os parâmetros fornecidos, de sua vez, apontam para o ‘republicanismo’, cuja consolidação somente se dá com base na concepção do princípio da laicidade, conceito este que somente se faz compreensível a partir da análise conjunta dos aspectos político e teológico do pensamento de Rousseau. O pleno *status* de cidadão do qual se goza na sociedade civil, de seu turno, não elimina o *status* de homem, o que exigirá também considerações acerca do homem que se volta a si mesmo, numa tentativa pessoal de autodescoberta e preservação em meio à desnaturação promovida pela vida em sociedade. Neste plano insere-se a obra autobiográfica de Rousseau, cuja matéria-prima é nada mais nada menos que o próprio homem, não pela perspectiva atomística/constitutiva do corpo social – o homem social ou cidadão – mas o homem enquanto unidade, tendente, porém, a se fragmentar com a inserção na vida social.

Eis a trajetória do pensamento de Jean-Jacques Rousseau (metafísica/teodiceia – antropologia – política – autoconhecimento), cujo conhecimento parcial certamente conduz a equívocos hermenêuticos, muitos dos quais já tornados clássicos e que traçam uma caricatura bastante distante de sua fotografia. Tal qual afirmado por Marx (2011, p. 25), que parafraseia Hegel, “todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele [Hegel] se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa”. No caso específico de Rousseau, parece-nos que, desde suas publicações em vida, as encenações que são feitas em torno dele e de seu pensamento são farsas –

exceção feita ao gênio de Kant, que, como nenhum outro, lhe compreendeu o alcance e profundidade, valendo-se de importantes elementos da construção rousseauiana para edificação de seu próprio edifício teórico.

O conceito ANTROPODICEIA, conquanto não encontrado expressamente nos escritos de Rousseau, traduz uma concepção que sintetiza seu pensamento, mormente porque revela o trajeto não linear dele, percorrendo todas as suas principais avenidas em prol de uma unidade. Referida concepção aponta-nos para o fenômeno da secularização ou laicização, que se constituiu uma marca da filosofia iluminista de um modo geral. Em Rousseau, de maneira específica, esse fenômeno culmina na ideia do homem no centro da problemática em torno do mal e da degeneração promovida pela sua inserção na vida social, bem como na atribuição a ele da responsabilidade pela tentativa de se minimizarem os prejuízos decorrentes desse processo histórico, que não traz em si qualquer marca de determinismo. A ‘justiça dos homens’ exige, assim, não apenas conhecimento acerca do homem em si, de sua natureza e de sua história, mas especialmente de suas limitações (dentre as quais a de conhecer a natureza e os atributos da divindade, que se vê justificada pelos artigos de fé). O conhecimento dessa natureza e dessas limitações torna necessária a construção de uma teoria política, cuja finalidade nada mais é que a colocação de princípios indispensáveis para a arte da vida em sociedade, a arte da coexistência.

CONCLUSÃO

Os profundos questionamentos realizados por Rousseau conduziram-no, primeiramente, dentro de seu sistema de pensamento, às reflexões em torno da Teologia (na acepção ampla que a palavra comporta), no âmbito da qual se encontram os três artigos ou dogmas de fé, expostos na “Profissão de Fé do Vigário Saboiano”, respectivamente nos quadragésimo, quadragésimo quinto e sexagésimo sexto parágrafos de tal ensaio inserto no Livro IV do *Emílio* (OC, IV, p. 576, 578 e 586-587; 2014, p. 384, 386 e 396). Por meio deles, proclama-se que (i) “uma vontade move o Universo e anima a natureza”, (ii) que essa vontade é inteligente, posto que a matéria se move conforme leis determinadas e (iii) que o homem é livre em suas ações, posto que animado de uma substância imaterial. Tais preceitos proclamados, correspondentes respectivamente aos três artigos de fé, indicam o percurso que se inicia na Metafísica, perpassa pela Física (estudo acerca da natureza) e culmina na Filosofia Moral e na Política. Nestas, o conceito de liberdade constitui-se o ponto nevrálgico. Chega-se, pois, importante frisar, à Filosofia Moral e à Política (indissociáveis, segundo Rousseau) por meio de um caminho que tem como ponto de partida a Metafísica. Trata-se de um trajeto assemelhado ao projeto socrático, que, ao abandonar as discussões em torno da cosmologia mantidas pelos pré-socráticos, fez a Filosofia descer dos céus à terra. O distanciamento da Metafísica, entretanto, não implica sua negação, mas, antes, sua mitigação, o que se faz necessário em face do reconhecimento das limitações que são próprias das capacidades cognitivas do homem. Eis o sentido da advertência segundo a qual “as ideais gerais e abstratas são a fonte dos maiores erros dos homens; nunca o jargão da metafísica fez com que se descobrisse uma única verdade, e ele encheu a filosofia de absurdos” (OC, IV, p. 577; 2014, p. 385).

Junto a esse trajeto iniciado na Metafísica e que transborda na Filosofia Moral e na Política, não se pode perder de vista a resoluta colocação com a qual se inicia o *Emílio*: **“tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”**. Este postulado funciona, para fins de compreensão do pensamento rousseauiano, como uma chave para fins de leitura de

uma partitura musical²⁰⁶. Em termos práticos, equivocar-se na observância da clave conduz, necessariamente, ao equívoco da leitura não de parte, mas da integralidade da partitura. Daí enxergarmos uma perfeita analogia entre a chave de leitura de uma partitura musical (a clave posta no início desta partitura) e a chave de leitura do pensamento de Jean-Jacques Rousseau²⁰⁷, posta como frase introdutória do *Emílio*. Eis a razão pela qual fora afirmado anteriormente, e ora reiteramos, tratar-se o *Emílio* da obra central para compreensão do sistema rousseauiano, posto que nela encontramos a clave pela qual será lida toda a partitura de seu sistema de pensamento. Referida clave indicará uma cisão entre o divino – cuja marca é a perfeição – e o humano – cuja marca é a degeneração.

Debruçar-se sobre questões teológicas, mesmo reconhecendo previamente a impossibilidade de plena compreensão delas, constituiu-se a tarefa envidada no pensamento teológico de Rousseau, por nós exposto no segundo capítulo desta tese. Em contrapartida, no terceiro capítulo, tratamos da exposição do pensamento político, cuja problemática não mais se circunscreve ao campo da incognoscibilidade, mas, antes, à dificuldade em se fixarem princípios em meio à contingência, haja vista estarmos, agora, no campo da imperfeição, da degeneração, do não natural. Tudo isso, ademais, sem nos descuidarmos do quanto o arranjo político entre os homens, necessariamente imperfeito, é tributário da ideia de ordem própria da perfeição divina, ideia que pode ser inferida pela ‘leitura do livro da natureza’, o que explica a colocação feita no capítulo IV do Livro III do *Contrato Social* no sentido de que o governo tão perfeito da democracia não convém aos homens. Necessário, aqui, um alerta de cunho hermenêutico: não se está negando o valor e a validade da democracia, mas tão apenas se afirmando o quanto a perfeição dessa forma de governo não guarda perfeita adequação à humanidade imperfeita²⁰⁸. Em outros termos, somente o maior defensor da

²⁰⁶ A clave (termo derivado da palavra latina *clavis*, que significa chave), conforme o próprio *Dicionário de música* do nosso autor (OC, V, p. 712), constitui-se um apontamento que se coloca no início de uma partitura para determinar o grau de elevação dessa partitura dentro da notação geral, bem como para indicar os nomes das notas musicais. Cada tipo de clave constitui-se uma chave própria de leitura daquela partitura e as diversas claves existem para permitir a escrita de diferentes instrumentos musicais e vozes, os quais possuem tessituras diversas – alguns mais graves e outros mais agudos.

²⁰⁷ Trata-se, em verdade, de preceito que se aplica não apenas ao pensamento de Jean-Jacques Rousseau, mas, antes, ao pensamento de todo pensador que constrói um sistema filosófico, com destaque àqueles que compõem obras em variados registros.

²⁰⁸ Neste ponto pode-se, ademais, inferir a ideia de ‘mal metafísico’, tal qual concebido por Leibniz (“a criação é necessariamente imperfeita, até porque, do contrário, ela não se diferenciaria do criador”). Na

democracia poderia afirmar, peremptoriamente, sua não plena aplicabilidade às sociedades humanas, conquanto fosse ela o modelo a ser constante e arduamente perseguido.

Mesmo sem a possibilidade de plenitude da democracia no âmbito dos organizados agrupamentos humanos, a formação do corpo político exigirá, para fins de continuidade, movimento e vontade, cabendo à legislação tal desiderato. Nas palavras do próprio genebrino, “pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e forma” (OC, III, p. 378; 1973[1], p. 59). Nesta sintética frase, Rousseau nos indica com relação ao “corpo político”, de forma peremptória, o caráter genético do qual se reveste o ‘pacto social’ (também denominado ‘contrato social’) e o caráter fisiológico do qual se reveste a ‘legislação’. Assim como um corpo vivo do ponto de vista biológico, o corpo político tem funções orgânicas e processos vitais, constituindo-se a legislação um compilado de normas acerca de tais funções e processos. Por essa razão, fundamental a exposição em torno do conceito de lei, a unidade básica da legislação.

Ocorre que a chegada à Política no pensamento rousseauiano faz-se não de forma abrupta, mas por meio de uma passagem pela Antropologia, construída por meio do estudo da desigualdade. A análise arqueológica, realizada, sobretudo, no *Discurso da desigualdade*, constituiu-se a mais radical crítica histórica até então elaborada, em especial porque ela permitiu a desconstrução da ideia de evidência de progresso que se encontrava em voga. Tal forma de análise prefigurará a crítica à modernidade tecida de maneira tão peculiar e atroz por Nietzsche²⁰⁹, o pai da pós-modernidade, que, em suas últimas obras, para contrapor-se à ideia de progresso da sociedade, utilizará, no lugar do termo alemão "verfall", o termo francês "décadence", sob argumento de que a sofisticada língua francesa melhor simbolizaria esse processo oculto que somente pode ser denunciado pela via genealógica. Logo, Rousseau pode ser concebido, sem nenhuma dificuldade, como o ‘avô da pós-modernidade’.

obra rousseauiana, reitere-se, as palavras introdutórias do *Emílio* explicitam essa modalidade do mal – a cisão entre o divino e o humano.

²⁰⁹ Nesse sentido, a leitura realizada por Leo Strauss (2014, p. 306): “O seu ataque apaixonado [ataque realizado por Rousseau] e impetuoso lançado contra a modernidade (...) foi reiterado, com não menos paixão e força, por Nietzsche, que desencadeou a segunda crise da modernidade – a crise de nosso tempo”.

Não é, porém, pelo viés unicamente pessimista que Rousseau construirá sua teoria. Junto à crítica atroz realizada à ‘civilização’ e à vida social organizada, na mesma intensidade o genebrino fornece ideias e princípios com fins a minimizar os efeitos da queda do homem que, embora já desnaturado, mantém em si uma centelha imorredoura de sua natureza - a sua humanidade. Integra tal humanidade a liberdade, sem a qual o homem perde sua própria condição humana. Como um verdadeiro deus Jano, à face pessimista e tom acusatório extraídos do *Discurso sobre as ciências e as artes* (ou *Primeiro Discurso*) e do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (ou *Segundo Discurso*) contrapõe-se a face otimista e resolutória encarnada no *Contrato social* e no *Emílio* - este voltado, sobremaneira, para a formação individual com fins ao alcance da "consciência moral" e aquele voltado à regulamentação teórica (ou seja, fornecimento de parâmetros de avaliação e julgamento) da organização social, tendo-se por esteio a ‘vontade geral’. Em síntese, se os *Discursos* perfazem-se obras de diagnóstico e denúncia de uma realidade problemática, o *Contrato* e o *Emílio* constituem-se as alternativas ou possibilidades para redução da queda experimentada pelo homem, individual e coletivamente²¹⁰. Daí a segura afirmação segundo a qual a ‘vontade geral’ está para a normatização da justa vida social (ou vida ‘política’) como a ‘consciência moral’ está para a normatização da vida moral pessoal, bem como a concepção de infalibilidade tanto da ‘vontade geral’ como da ‘consciência moral’.

Esse paradoxo constatado a partir da verificação e contraposição entre as faces pessimista (de denúncia) e otimista (possibilidade de redução da queda) do pensamento rousseauiano torna-se mais acentuado quando nos damos conta da necessidade de coexistência de ambas as faces, assim como indivíduo e sociedade coexistem, mas não necessariamente na mesma frequência, no mesmo tom. O possível equilíbrio entre indivíduo e sociedade nos remete à ideia de Justiça, ou mais

²¹⁰ Leitura semelhante à exposta por nós neste ponto encontramos em Starobinski (2012, p. 101), que discorrerá no sentido de que, “a um primeiro desenvolvimento da palavra eloquente – que é aquele da denúncia veemente do mal – sucede um segundo movimento. (...) As obras que completam o sistema, o *Emílio* e o *Contrato social*, são as contrapartidas positivas da acusação negativa. Elas desenvolvem, como já se havia feito *A nova Heloísa*, universos *contrastantes*, que fazem aparecer no espírito do leitor um *aceno*, uma saída ao mal onipresente. Elas oferecem a imagem de uma ordem, em oposição à desordem presente na sociedade. Elas fazem ver o estado desejável, sob todos seus aspectos: o que não é mais, o que poderia ser, ‘o que não é’”. Em suma, a linha de partilha entre a eloquência acusadora e a eloquência sedutora marca uma separação entre dois grupos de obras, os quais denominamos “duas faces do pensamento rousseauiano”.

precisamente ao conceito de "**antropodiceia**" - a **Justiça dos homens em suas relações horizontais**, conceito este que, em nosso entender, sintetiza a cosmovisão rousseauiana, lembrando-se sempre que “uma visão de mundo é uma estrutura global e irredutível à [mera] reunião dos fatores que estão na sua origem”, tal qual colocado por Baczko (1974, p. 288) no capítulo “Filosofia e política”, justamente no parágrafo que antecede a relevante citação do genebrino no sentido de que “tudo se prende radicalmente à política”.

Não se há de perder de vista, entretanto, a originalidade do pensamento rousseauiano, pois, se as grande metafísicas do século XVII trataram da questão da Justiça sem afastar a ideia de Deus²¹¹, mas, ao inverso, procurando até mesmo justificá-la, o pensamento de Rousseau procura abordar a questão da Justiça pela perspectiva humana²¹², o que, entretanto, não implica necessariamente a negativa da existência de um Deus Criador. O que faz Rousseau, mantendo a ideia de um Deus criador e providente, é apontar para um hiato entre o divino e o humano - o que se explicita já nas palavras introdutórias do *Emílio* – palavras cruciais para entender a sistemática, as divisões e a organização do pensamento rousseauiano. Essa separação, longe de beneficiar o homem e isentá-lo de sua responsabilidade, torna-o responsável pelos eventos maléficos e desfavoráveis experimentados pela humanidade. Em outros termos, mesmo sem o arcabouço metafísico próprio das teorias do século anterior, Deus é, novamente, agora no bojo de uma teoria que justifica a laicidade, eximido da responsabilidade pelo mal. Em contrapartida, caberá ao homem, individual e socialmente, desenvolver virtudes morais, virtudes cívicas e instituições que permitam o freio ou atenuação da queda apontada. Por outras palavras, no sistema rousseauiano cabe ao homem tentar segurar as rédeas de seu destino e tornar-se o senhor de sua própria história. Este mesmo homem, com suas paixões, com sua liberdade (o que implica a possibilidade de agir à margem e mesmo contra a natureza) é o responsável pelo que se aponta no diagnóstico realizado, sendo, da mesma forma, o responsável pela possibilidade de um lenitivo e uma quase-cura.

²¹¹ A teodiceia de Leibniz é, certamente, o maior e mais contundente exemplo de uma grande metafísica pensada com a ideia de justificar a existência e os atributos de Deus, mesmo em face do mal verificado no mundo; daí, aliás, um maior vagar quando da exposição dela no corpo deste trabalho.

²¹² Nas palavras do próprio Rousseau, em seu *Primeiro Discurso*: “não se trata, de modo algum, neste discurso, dessas sutilezas metafísicas que dominaram todas as partes da literatura (...), mas de uma daquelas verdades que importam à felicidade do gênero humano” (OC, III, p. 3; 1973[3], p. 339).

Eis o movimento pendular que faz do homem ao mesmo tempo um brinquedo das circunstâncias e um construtor, ao menos em parte, dessas mesmas circunstâncias. Afastam-se, assim, quaisquer ideias de determinismo e de liberdade como ente absoluto, isto é, como isenção de qualquer freio à ação. A teia da História prende o homem e este, ao mesmo tempo, dá continuidade à construção da História. Desse movimento pendular extraímos, sem qualquer dificuldade, não apenas a responsabilidade do homem pelo bem e pelo mal – notadamente o mal moral –, juntamente à isenção de culpa de Deus pelos eventos humanos, mas também a liberdade como valor supremo, eis que com ela o homem fará suas opções de vida, individual e coletivamente. A ‘antropodiceia’ ou ‘justiça dos homens em suas relações horizontais’ é o cânon ou tábua de medida das opções realizadas pelo homem e pela humanidade, donde a necessidade encontrada por Rousseau em, primeiramente, denunciar a queda do homem e os males daí advindos para, somente após, apontar vias e possibilidades de paralisação (ou ao menos tentativa) da queda. Conseguir freá-la é, certamente, saber identificar a Justiça e aplicá-la em sua mais nobre missão ordenadora da vida gregária.

Se pensarmos em todas essas questões com suas implicações necessárias e conceitos por meio dos quais são elas veiculadas (natureza, sociedade, Justiça, teodiceia, política, laicidade etc), facilmente concluiremos que a Filosofia de Rousseau aparece-nos como resposta aos problemas mais gerais e fundamentais da Filosofia, e, de forma mais específica, aos problemas característicos e específicos da Idade Moderna, porém na sua fase mais aguda, razão pela qual a crítica negativa ao período sobrepuja o caráter otimista de sua obra – não olvidemos que mesmo as construções teóricas quase-utópicas também consubstanciam, à sua maneira, uma forma de crítica à realidade. Tal período tem por marcas históricas, em seu limiar, a revolução científica, a Reforma Protestante e o surgimento dos Estados nacionais. Nenhuma dessas marcas deixou de ser objeto de reflexão, de forma imediata ou mediata, no sistema rousseauiano, tal qual assinalamos em capítulos precedentes.

A revolução científica, que teve em Isaac Newton seu maior expoente, legou ao pensamento de Rousseau a ideia de ordem; não simplesmente a ordem existente na natureza e cuja observação leva o homem a apreendê-la passivamente. Ao invés, essa ordem, encontrada no universo físico, precisa ser percebida e, também, trabalhada pela cognição humana, fazendo com que o homem atue ativamente, e não

como mero espectador, na construção da ordem social. Esse papel epistemológico ativo, de seu turno, parece antecipar a revolução copernicana realizada na teoria do conhecimento por Kant, aquele que melhor compreendeu a empresa intelectual rousseauiana. Tal qual ponderado por Burgelin (1973, p. 411-425), justamente sob o tópico “A ordem”, “o espetáculo do universo constitui-se, de início, uma desordem”, “mas para que a desordem seja apreendida como tal, é necessário que o espírito apreenda uma justaposição de coisas objetivamente dadas, ao que se segue a descoberta da ausência de ordem”. “É necessário, pois, que apreendamos intuitivamente a possibilidade de ordem, para somente assim podermos afirmar que ela falta”. Assim, pode-se inferir ser a ordem “a exigência mais fundamental que se encontra em mim. Da mesma forma que se espera do soberano a ordem social, espera-se de Deus a ordem universal e é a percepção parcial dessa ordem que me o revela”.

A Reforma Protestante produziu o segundo grande cisma no cristianismo²¹³, levando não apenas à quebra da unidade religiosa cristã, até então sob a batuta do catolicismo romano, mas também gerando questionamentos profundos acerca dos mais diversos dogmas. O pensamento de Rousseau dará continuidade aos questionamentos de diversos desses dogmas, em especial o do pecado original, bem como exporá o quanto a Igreja cristã não apenas se afastou de seus princípios como também se inseriu no pervertido sistema social, que se constitui a verdadeira fonte do mal.

Já o surgimento do Estado com sua feição absolutista e, portanto, supressor das liberdades individuais, produziu o questionamento acerca da (i)legitimidade do poder estatal e dos respectivos governos. Não é apenas a sociabilidade que é posta em discussão, mas uma sociabilidade organizada a partir de relações de poder com a consequente estruturação da sociedade e do Estado. Não por outra razão a Filosofia Política experimenta na Idade Moderna sua fase mais profícua, sendo nela produzidas teorias de autores como Jean Bodin (1530-1593), Hugo Grócio (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), Samuel Pufendorf (1632-1694), John Locke (1632-1704) e Montesquieu (1689-1755), dentre outros, as quais ainda são invocadas

²¹³ O primeiro deles ocorreu no ano de 1054, quando houve a cisão da Igreja em duas: a Igreja católica apostólica romana, com sede em Roma, e a Igreja católica apostólica ortodoxa, com sede em Constantinopla. As disputas teológicas e políticas são apontadas como causa de ambos os cismas.

para fins não apenas de estudos puramente teóricos e especulativos, mas também para análise e julgamento de políticas governamentais de modo geral, sem olvidar, por óbvio da apropriação que delas foram feitas para a configuração dos Estados ainda em formação (v.g., a doutrina da soberania de Jean Bodin e a doutrina da separação de poderes ou de funções, proposta por Montesquieu, concebida como um dos alicerces dos estados reputados democráticos). Rousseau alinha-se a essa tradição da Filosofia Política, integrando-a, constituindo-se sua teoria, entretanto, a mais severa crítica às concepções até então correntes e sustentadas com afinco.

Analisando-se o pensamento rousseauiano dentro desse fluxo histórico, cujas delimitações convencionais têm fins especialmente didáticos, é fácil inferir o equívoco das análises que desvinculam o Iluminismo²¹⁴ do movimento renascentista, mesmo estando ambos na seção da Modernidade - o primeiro em seu ápice e o último em seu nascedouro - sendo que o ápice deve ser visto, também e necessariamente, como o início do declínio, o ponto do qual este se inicia²¹⁵. Vale lembrar, na esteira do quanto afirmado por Pissarra (Pissara e Fabbrini, 2007, p. 59), que

a partir do Renascimento, a transcendência não mais explicava satisfatoriamente o mundo para o homem moderno que aí se gestava. E, com a noção de justiça, não foi diferente. Também nela, buscava-se uma ordem racional que lhe servisse de fundamento e que estivesse fundada no homem como ser de ação e pensamento.

²¹⁴ No presente trabalho, não trabalhamos com a diferenciação entre ‘Iluminismo’ e ‘Ilustração’, tal qual pensado por Sérgio Paulo Rouanet que, em sua obra *As razões do Iluminismo*, denominará ‘Iluminismo’ a “tendência geral que cruza transversalmente a história” (p. 301), numa coincidência de pontos e opiniões entre autores de diferentes épocas. O Iluminismo teria por característica a oposição às ideias de mito e poder, valendo-se, para tanto, de argumentos considerados racionais. Já a Ilustração seria o movimento intelectual que floresceu no séc. XVIII, talvez a mais importante realização histórica do Iluminismo.

²¹⁵ Rousseau demonstrou essa consciência acerca do fluxo histórico que determina a conexão entre o Renascimento e o Iluminismo. Em seu *Discurso sobre as ciências e as artes* (OC, III, p. 6-9; 1973[3], p. 342-345), primeiramente aponta para o período no qual a Europa teria caído “na barbárie dos primeiros tempos”, fazendo uma alusão ao período medieval, dentro da perspectiva negativa que esse período desfrutava no séc. XVIII. Na sequência, fala sobre “uma revolução para devolver os homens ao senso comum”, explicitando que tal revolução viera justamente da “queda do trono de Constantino”, por meio do qual se introduziu na Europa, principalmente na Itália, “os destroços da Grécia antiga”. Na sequência, “as ciências seguiram as artes” e “à arte de escrever juntou-se a arte de pensar”, chegando-se, então, no período no qual o comércio das artes (chamado de “comércio das musas”) inspira o desejo do deleite de “obras dignas de aprovação recíproca”, período no qual “a depravação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição”.

Neste trilhar de ideias, infere-se ser a Filosofia de Rousseau erigida como verdadeira crítica aos mais emblemáticos postulados da Modernidade: por meio dela, a religião institucionalizada é severamente criticada, a razão e a ciência passam a ser questionadas e são rechaçadas as teorias precedentes (algumas de modo parcial e outras totalmente) acerca da legitimidade do poder político. Todo esse edifício crítico, entretanto, é erigido sob os auspícios da ‘metafísica da ordem’, o que explica, por sua vez, não um abandono das questões teológicas, mas, antes, uma reformulação em torno delas - o que culmina no teísmo ou religião natural, tal qual indicamos em capítulo específico.

Faz-se necessário pensar numa ordem, ainda que apenas como medida para mensuração da realidade e, concomitantemente, num hiato ou lacuna entre o Deus criador e formulador dessa ordem (e aqui invocamos novamente as palavras introdutórias do *Emílio*) e o estado de desordem reinante na vida em sociedade organizada. Por meio desse esquema teórico, não apenas Deus vê-se justificado e eximido de sua responsabilidade pelos males que afligem a humanidade, ou seja, há uma teodiceia no sistema rousseauiano, mas, sobretudo, o homem – individual e coletivamente - é instado a agir, caso queira aspirar à ordem, ainda que sob a forma de um simulacro ou aproximação da ordem ideal – lembremos que própria democracia é, para Rousseau, um ideal não alcançável plenamente pelo homem, tal qual frisado em uma das notas de rodapé anteriores. Vale aqui um parêntese para, em conformidade com o apontado por Baczko (1974, p. 171), lembrar que

no pensamento das Luzes, o conceito de ‘ordem’, assim como os conceitos de ‘natureza’ e ‘razão’, associam-se em um conjunto de atitudes intelectuais e práticas que afirmam **o homem mesmo como a razão última de ser de todas as coisas humanas**. É nesta perspectiva que se considera que o mundo natural e social é, por sua essência, predestinado a ser conforme as aspirações e as tendências que o homem considera como suas, como ‘humanas’. **A ‘humanidade’ é a única medida que o homem pode aplicar a si próprio e ao mundo. A existência humana no mundo se justifica por ela mesma.** Ela não revela nem dissimula nenhum outro enraizamento ontológico que o próprio homem – destacamos.

Se essa é uma característica própria do pensamento das Luzes²¹⁶, não podemos olvidar as particularidades e mesmo variações acerca dela que encontraremos no pensamento de Rousseau, com destaque ao papel da razão que, conquanto indispensável para o alcance da consciência moral, mostra-se falível, exigindo do homem uma postura cautelosa com relação a ela (à razão), que, ao cabo, será posta em segundo plano, naquilo que podemos denominar a primeira grande crise da Modernidade²¹⁷.

De qualquer forma, é na busca da concretização da referida ordem que a ‘antropodiceia’ - a justiça dos homens em suas relações horizontais - afigura-se como concepção-síntese do pensamento rousseauiano. Isso porque, primeiramente, para se chegar a ela é necessário esquadriñar as questões que compõem a discussão acerca da teodiceia. Após tal análise, reconhece-se a impossibilidade da teodiceia nos moldes como fora ela pensada e defendida por grandes sistemas filosóficos, notadamente no século XVII. Firmada tal impossibilidade, o homem é instado à sua responsabilidade, sendo-o, porém, num momento de constatação de desordem. Esta era, também, a situação na qual se encontrava Rousseau, quer no que tange à vida gregária organizada, isto é, as constatações acerca das questões políticas, quer no respeitante à vida pessoal e solitária, pois, como afirmado na “Primeira Caminhada” dos *Devaneios* (OC, I, p. 995;

²¹⁶ No mesmo sentido, encontramos as colocações feitas por Destain (2008, p. 5) quando de sua breve definição de “Luzes”, à maneira de um dicionário. Nela, as “Luzes” são apontadas como um movimento europeu que se estendeu às áreas da filosofia, ciência, literatura e política, desenvolvendo-se no século XVIII, fortemente influenciada pelo pensamento inglês do século precedente. Conquanto sua denominação seja uma visão de mundo que indica a necessidade de se vencer o obscurantismo, à maneira do quanto narrado no livro bíblico de Gênesis – “fiat lux” [faça-se luz] – nelas se afirma a independência do homem com relação a Deus, exalta-se o recurso à razão e pensa-se na democracia como oposição ao despotismo. Trata-se, entretanto, de um movimento multiforme, sendo o pensamento de Rousseau o que mais contribui para essa característica. Ainda nas palavras de Destain, “há, subjacente ao pensamento das Luzes (contra o qual, é necessário assinalar, reagirá de forma virulenta um dos grandes pensadores do século XVIII, Jean-Jacques Rousseau), um pessimismo antropológico e um otimismo histórico” (p. 6). Assinalamos, ademais, em conformidade com o quanto afirmado nos capítulos precedentes, que no pensamento de Rousseau a relação entre o pessimismo e o otimismo inverte-se, havendo um otimismo antropológico e um pessimismo histórico.

²¹⁷ Neste sentido, as palavras de Leo Strauss (2014, p. 305-306): “a primeira crise da modernidade ocorreu no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Rousseau não foi o primeiro a perceber que a aventura moderna foi um erro radical e a buscar o remédio num retorno ao pensamento clássico. (...) Em todo caso, tal retorno foi, ao mesmo tempo, um avanço da modernidade. Ao contrapor Hobbes, Locke e os enciclopedistas a Platão, Aristóteles e Plutarco, ele rejeitou importantes elementos do pensamento clássico que seus antecessores ainda tinham preservado. (...) Rousseau atacou a modernidade em nome de duas ideias clássicas: a cidade e a virtude por um lado, e a natureza, por outro”.

2017, p. 15), “arrancado, não sei como, da ordem das coisas, vi-me precipitado num caos incompreensível, no qual não percebo absolutamente nada”. Por outro lado, constatar a desordem, que do ponto de vista da vida gregária mostra-se tão bem consubstanciada na percepção da desigualdade não natural como paradigma da injustiça, já apresenta por si só algumas dificuldades teóricas - dificuldades que se iniciam na descoberta da natureza do homem, tal qual bem simbolizado pela referência à estátua do deus Glauco no prefácio do *Discurso sobre a Desigualdade*, perpassam a análise dos dogmas e ritos religiosos próprios das religiões históricas e chegam à indicação de todos os problemas que afligem não apenas o indivíduo, mas também a coletividade, o corpo social. A tentativa de elucidação arqueológica da injustiça/desigualdade - tarefa desenvolvida no *Discurso sobre a Desigualdade* – revela um dos aspectos de tais dificuldades. Após tal tentativa, em um momento posterior, forçoso se mostra serem indicados princípios que servirão de balizas para aferição do grau de (in)justiça reinante. Há, também, dificuldade quando se constata que o conjunto de tais princípios não se constitui um programa de ação política, conquanto, por outro lado, não formam uma teoria desvinculada da realidade concreta²¹⁸, razão pela qual não há como classificar o pensamento de Rousseau exposto no *Contrato* como uma pura utopia, mas, antes, como uma 'quase-utopia', isto é, uma construção onde há um liame constante entre o ideal, que funciona como tábua de mensuração, e a realidade, cujos problemas são reconhecidos, expostos e denunciados.

Neste trilhar de ideais, a ‘antropodiceia’ compreende questões de ordem coletiva/política e, também, de ordem moral/individual²¹⁹. Nem sociedade nem indivíduo podem passar ao largo da reflexão em torno da questão da Justiça, razão pela qual não pode haver a desvinculação entre a política e a moral, sob pena de serem ambas mal compreendidas e mesmo anuladas. É sob esta perspectiva que se deve pensar

²¹⁸ Leia-se, a título de exemplo, a afirmação contida na “Sexta Carta” das *Cartas escritas da montanha*: “Ah senhor, se eu tivesse feito apenas um sistema, podeis acreditar que não se teria dito nada. Teriam se contentado em relegar o *Contrato social* com a *República* de Platão, a *Utopia* e os *Sevarambos* ao país das quimeras. Mas eu pintava um objeto existente, e o que se queria é que esse objeto mudasse de face” (OC, III, p. 810; 2006, p. 323).

²¹⁹ Em nossa leitura, entendemos que o mesmo viés hermenêutico encontra-se na conclusão apresentada por Burgelin (1973, p. 570-572), em sua obra *La philosophie de l'existence de J.-Jacques Rousseau*, quando se afirma que dois temas depreendem-se dos textos rousseauianos: o primeiro, “o mundo é uma ordem” e o segundo, “o sentimento de existência”, consistindo o problema filosófico de Rousseau o questionamento acerca de como unificar a ordem e a existência, mormente porque referidos textos também apontam para a realidade reinante, que se caracteriza pela desordem, ou seja, pela presença do mal, tema este próprio das teodiceias.

a crítica rousseauiana ao mundo social – uma crítica complexa traçada por meio de registros diversos e que, apesar da diversidade, precisam encontrar alguma forma de conjugação. Se, num primeiro momento, a crítica consiste na exposição do processo que tirou o homem do seu estado solitário e natural, no qual ele mantinha sua unidade, num momento posterior a crítica recai sobre a ordem social politicamente organizada, com sua crise no sistema de representatividade e a problemática que se acentua no que concerne à relação entre o indivíduo, tirado de seu estado original, e essa totalidade que é a sociedade.

Não se trata, ademais, contrariamente às concepções de outros contratualistas, de um salto abrupto de um estado a outro, mas, antes, de um processo lento e gradual, cujas etapas sucessivas representam, *pari passu*, um afastamento do estado natural, sem se descuidar de que a fase aguda da crise – a fase “da sociedade e do luxo engendrado por ela”, na qual “nascem as artes liberais e mecânicas, o comércio, as letras e todas essas inutilidades que fazem a indústria florescer, que enriquecem e perdem os Estados”, que tornam as admiráveis capitais “inundadas de infelizes cidadãos transformados em mendigos ou ladrões, e destinados a um dia acabarem a sua miséria no suplício ou num monturo (excertos das notas do *Segundo discurso* – OC, III, p. 206; 1973[4], p. 300-301) – constitui-se efeito da “dissolução das pequenas comunidades sociais tradicionais, fechadas e cuja hierarquização social acentuada correspondia ao grau mínimo de autonomia que um indivíduo possuía com relação aos valores, instituições, hábitos e formas de vida coletiva” (Baczko, 1974, p. 286). Nessas pequenas comunidades, as relações eram estabelecidas diretamente entre pessoas, de homem para homem, o que permitia a elas serem, ao mesmo tempo, uma totalidade englobante e coesa, com significação concreta para os indivíduos, que também existiam enquanto tais. Eram elas coletividades com as quais os indivíduos identificavam-se facilmente, já afastados da autonomia radical do estado de natureza e, ao mesmo tempo, sem serem dissolvidos na massa social uniforme e informe das sociedades corrompidas. É deste modo, tendo-se em mente essas pequenas comunidades, que a crítica elaborada por Rousseau não conduz nem ao individualismo característico do modelo liberal e utilitário da sociedade na análise da relação entre o indivíduo e o mundo, nem ao coletivismo absoluto que gera a anulação total das individualidades.

Em continuidade a essa crítica ferrenha, a denúncia prossegue com a constatação da opacidade que caracteriza as relações entre os homens na sociedade moderna de então, relações que se veem inseridas em um sistema cada vez mais complexo, intrincado, denso e eivado pela divergência gerada por interesses particulares egoísticos – a potencialização do ‘amor-próprio’ - que se entrecruzam, tornando a existência instável e cada vez mais dependente de forças anônimas exteriores aos próprios homens e à comunidade a qual eles pertencem. A intermediação que os objetos exercem nas relações acentua os processos de distinção e separação entre os homens, atingindo as estruturas familiares, chegando à própria esfera do poder e culminando na reificação do próprio homem. Nas palavras de Burgelin (1973, p. 573),

a consciência de si é tornada princípio de um vão prestígio e de um espírito de dominação. As ciências e as artes, coisas boas, são tornadas luxo e orgulho, objetos e instrumentos de nossas paixões. A sociedade, criação humana, refez o homem, doravante enganado de sua obra, que se voltou contra ele próprio. Nossa liberdade tornou-se auto-arbítrio: escravos dos preconceitos que a educação nos fornece; nós temos, pouco a pouco, cessado de provar a alegria de existir, aniquilados num mundo onde nós não mais existimos, e de compreender a ordem onubilada.

Torna-se, desse modo, quase impossível a manutenção da coesão que caracterizava as pequenas comunidades e, mesmo o homem, do ponto de vista individual, perde o sentimento de sua personalidade e, conseqüentemente, de sua coerência interna. Eis o quanto colacionado no Livro I do *Emílio* no sentido de ser o homem natural uma “unidade numérica”, um “inteiro absoluto”, em contrapartida ao homem civil, que nada mais é que uma “unidade fracionária” (OC, IV, p. 249; 2014, p. 11). Mas como a alegria de existir não subsiste em face da desordem, ou seja, a felicidade depende das ligações com o todo, restará como alternativa o retorno a si próprio, à própria interioridade, o que evidenciará que a autêntica existência no estado atual no qual se encontram o homem e a sociedade somente se consumará no plano ético-moral.

Percebe-se, assim, que somente a totalidade da obra nos permite bem analisar o sistema rousseauniano, que se desenvolve por meio de binômios: indivíduo-

sociedade, natureza-história, moral-política, ser-parecer e realidade-utopia. É a totalidade da obra que afasta as interpretações que nela veem a defesa de um individualismo exacerbado ou, em seu contraponto, o socialismo de Estado com feições absolutistas. Nem o homem em sua pura individualidade, com a conseqüente impossibilidade de formação do corpo coletivo, nem a sociedade como campo de total anulação das individualidades: é a consideração conjunta de ambos que nos permite equacionar problemas e questões que vão das escolhas morais às opções políticas, em consonância com a ‘liberdade’, que novamente emerge, posto já ter sido enunciada quando do terceiro artigo de fé na exposição do vigário saboiano. Do ponto de vista político, a liberdade é preconizada como característica natural do homem – “o homem nasce livre” (Livro I, Capítulo I, do *Contrato Social*) e, ao mesmo tempo, como elemento formador da cidadania, uma vez que o cidadão se forma das junções ‘súdito + soberano’ e ‘obediência + liberdade’ (Livro III, Capítulo XIII do *Contrato Social*).

Esse arcabouço teórico, em grande parte de suas linhas essenciais, será utilizado com maestria por Kant como importante material na formação de seu complexo, vasto e organizado sistema, que se constituirá um marco na história da Filosofia. A parte não utilizada, de sua vez, parece apontar ou mesmo fundamentar o pensamento teórico que ganhará corpo apenas na pós-modernidade. Enquanto prevaleceu a ideia de ordem do universo, na qual o homem deve buscar pautar seu pensamento e sua conduta, um sistema de referências é utilizado como baliza para a humanidade. Ao serem perdidas balizas e referenciais, o tradicional sistema de Justiça dissolve-se e a antropociceia relativiza-se a tal ponto de não cumprir sua missão. É o que ocorre quando cada um, individualmente, possui critérios próprios de moral e de Justiça, mesmo estando inserido em uma sociedade, gerando-se uma quase completa impossibilidade de convivência harmoniosa.

O pensamento rousseauiano é, assim, em última instância, uma tentativa de mostrar que os homens, mesmo em suas diversidades e individualidades, possuem um substrato comum, que pode ser chamado de ‘natureza humana’ (ainda que sem o caráter absoluto a ela atribuído pelos jusnaturalistas modernos), e que, a partir dele, a vida gregária, conquanto não natural, faz-se possível, mesmo na sua forma mais intrincada e sofisticada, que se dá por meio da formação de um corpo político - a vida política, para a qual há princípios norteadores, tal qual exposto no *Contrato Social*. A

parte política de tal pensamento, da qual a moral é parte integrante, perfaz-se, desta maneira, como resposta a diversas questões da Filosofia, uma resposta que se inicia no campo da Metafísica/Teologia e que, ao chegar na parte política, culmina no princípio da laicidade²²⁰, da qual a liberdade é elemento constitutivo essencial.

A coexistência de liberdades, de sua vez, implicará o princípio de tolerância, o qual se constitui a própria reafirmação da liberdade, já em uma nova roupagem, em um novo contexto, mesmo porque apenas os seres livres podem ser estranhos uns aos outros, pois eles têm uma liberdade em comum, que, por outro lado, é também o que precisamente os separa. Trata-se, ademais, não da tolerância como mero ideal filosófico, mas como preceito de razão prática que não se consubstancia na indiferença, exigindo engajamento que, em seus devidos termos, impede a condução dos homens às lutas brutais. Em outras palavras, o mero discurso sobre a tolerância não se faz suficiente, sendo dependente de uma coloração e tom corretos²²¹, pois só assim haverá possibilidade de ser despertada a “voz da natureza”, tal qual exemplo que nos fora legado pelo “Cristo dos Evangelhos”, em dissonância com o “Cristo das Igrejas”. Assiste-se, neste tópico, um aprofundamento do conceito de ‘tolerância’ esboçados nos anteriormente referidos discursos de Milton e Locke.

Ao discorrer de maneira acentuada acerca dos problemas e contradições características da vida humana em sociedade, a teoria rousseauiana aponta para a constatação de um hiato entre ‘Deus’, o criador, e os homens - ainda que não se trate de um hiato absoluto, gerando um prenúncio da retumbante máxima de

²²⁰ Deve-se bem compreender que, assim como se dá com o conceito de ‘antropodiceia’ (que se constitui um conceito-síntese do pensamento rousseauiano, muito embora não apareça expressamente em seus escritos), o ‘princípio da laicidade’ encontra-se implícito no pensamento de Rousseau, sendo, verdadeiramente, uma decorrência de todos os seus postulados e reflexões – da análise das questões metafísico-teológicas à construção de sua teoria política. Isso explica a colocação da ‘religião civil’ como título do último capítulo do último livro do *Contrato social*, constando em seu derradeiro parágrafo: “atualmente, quando não existe mais e não pode existir qualquer religião nacional exclusiva, devem-se tolerar todas aquelas que toleram as demais, contanto que seus dogmas em nada contrariem os deveres do cidadão” (OC, III, p. 469; 1973[1], p. 150-151). Vê-se, pois, que o aprofundamento do conceito de tolerância, tal qual anteriormente apontado, bem como a plena inserção dele no campo da vida gregária organizada, constitui-se raiz, cuja árvore é o ‘princípio da laicidade’. Desse modo, na medida em que a exposição do sistema rousseauiano no presente trabalho segue um caminho indicado pelo próprio Rousseau, resta justificado o título da tese.

²²¹ Há nesses preceitos, certamente, uma crítica à postura de Voltaire, cujos relevantes discursos em torno da tolerância, louváveis quanto ao conteúdo, são, formalmente, fora do tom.

Nietzsche em seu axioma "Deus está morto" (Nietzsche, 2012, p. 138), cuja interpretação, longe de defender e pregar a inexistência ou morte literal da divindade, aponta para o aniquilamento da ideia de Deus como ideia orientadora para a humanidade²²². Cabe aos homens, agora, e tão somente a eles, buscar as diretrizes para as vidas em sociedades politicamente organizadas. É deste modo que tudo se prende à política. É por este viés que a antropodiceia - a justiça dos homens em suas relações horizontais - explica o pensamento político de Rousseau, que se faz possível após explicitação da cisão entre o céu e a terra, entre o divino e o humano, mas com a constante lembrança de que tal cisão não se dá de forma completa, pois a centelha do divino que reside na ordem da natureza (a 'metafísica da ordem') também se faz presente na 'consciência moral', ínsita a todos os homens: "o que Deus quer que um homem faça, não o faz dizer por outro homem, di-lo ele próprio, escreve-o no fundo do coração do homem" (OC, IV, p. 490-1; 2014, p. 287). O acesso a essa consciência moral - o ápice que supera o processo humano de cognição - se dá pela via da razão, a qual, entretanto, dada sua falibilidade, pode não garantir referido acesso. Este, ademais, tem se tornado cada vez mais difícil em face do processo de alienação do homem de si mesmo, ou seja, do afastamento de sua natureza.

A verdadeira política, dessarte, atua não apenas como fator de organização social, mas também, e, sobretudo, como exercício de liberdade e como prática pedagógica para a vida gregária. Tal prática pedagógica somente se faz possível e eficaz se houver o pleno reconhecimento das contradições que caracterizam a vida do homem em sociedade: o homem, enquanto ser social, tem sua unidade rompida, sem que haja a possibilidade desta unidade perdida ser recomposta em sua inteireza. Surge, pois, a necessidade de se criarem mecanismos para o não esfacelamento total. A antropodiceia ou 'justiça dos homens' - conjunto de regras equânimes pensadas pelos homens, a partir da experiência humana concreta e destinadas à condução de uma

²²² A retórica metafórica de Nietzsche, em diversos momentos de sua obra, exige cautela para fins de uma satisfatória interpretação de diversos de seus postulados. Transcrevemos, em razão disso, excerto do §125 de *A gaia ciência*: "O homem louco. "Procuro Deus! Procuro Deus!" (...) "Para onde foi Deus?", gritou ele, "já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? (...) Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? (...) Não vagamos como que através de um nada infinito? (...) Deus está morto! (...) E nós o matamos! (...) O que são essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?" (Nietzsche, 2012, p. 137-138)

melhor vida possível ('eudaimonia') inserida nos grupos sociais - é o cimento que impede a fragmentação absoluta da unidade já rompida.

O paradoxo que caracteriza o pensamento de Rousseau determina, assim, que o genebrino cante, sozinho, uma ópera, com seus diversos papéis, tendo-se por momento marcante um dueto, cujos personagens dialogam entre si, mas mantém, cada qual, um sentimento em face da realidade. O primeiro personagem, ciente da queda e da fragmentação do homem, canta um lamento, denunciando a realidade e a situação vigente, ao mesmo tempo que chama a atenção à possibilidade de que haja uma piora desse já triste quadro. Eis o Rousseau do *Discurso sobre as ciências e as artes* e do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* - um personagem que, ciente da situação que o circunda, denuncia e lamenta. O segundo personagem, em contrapartida, ciente da possibilidade de amenizar os efeitos da queda e da fragmentação, canta uma ode (poema lírico de tom alegre e entusiástico), com alguma dose de esperança. Eis o Rousseau do *Contrato Social*. Ambos os personagens, porém, formaram seus sentimentos a partir de uma mesma realidade - o primeiro criando uma hipótese de explicação para ela, o segundo articulando princípios que possam modulá-la. O Rousseau do *Emílio*, de seu turno, constitui-se uma fusão dos dois personagens precedentes. No tocante à oscilação de um canto a outro, do lamento à ode e vice-versa, regras fazem-se necessárias. O conjunto de tais regras compõe a 'antropodiceia', que exige, simultaneamente, a criação de hipóteses de explicação da realidade, a indicação de dados concretos dessa realidade e, por fim, o estabelecimento de princípios para que seja dado um norte e uma possibilidade de mensuração dessa realidade. A obra rousseuniana como um todo - e daí a advertência e crítica feitas no início deste trabalho acerca das leituras parciais do pensamento de Rousseau - cumpre tais exigências e, nesta medida, responde, de forma bastante peculiar, às questões gerais da Filosofia. Compreender como são tecidas tais respostas exige - tal qual se dá com todo grande autor da Filosofia - uma espécie de "fio de Ariadne", ou seja, um instrumento norteador que possibilite a saída do labirinto, construído com finalidade de nele deixar preso quem ingressar de maneira incauta.

Cremos, por meio deste breve trabalho, haver fornecido um "fio de Ariadne", dentre tantos outros possíveis, a saber, o conceito de 'antropodiceia', para permitir escapar-se do labirinto rousseuniano, em cujos meandros muitos se perderam,

tal qual bem ilustram as leituras parciais de sua obra, o reducionismo que a ela é imposto e, sobretudo, sua utilização como manual prático de conduta nas áreas da Política e da Pedagogia. Para muito além desse reducionismo, as reflexões rousseauianas foram erigidas a partir de bases teóricas tão sólidas que mantêm a atualidade do edifício das críticas nelas encontradas e das reflexões nelas realizadas em meio ao pulsante século XVIII, bem como a incolumidade da tábua de mensuração, mesmo em face do desastre que vem se mostrando ser a pós-modernidade, não apenas sob a égide do epitáfio “Deus está morto”, mas também sob a égide de outro – “o próprio homem não tem consciência de que vive”.

Tendo realocado a ideia de Deus, outros conceitos também o foram – a ‘verdade’, o homem (em sua essência), o mundo com sua correspondente noção de ordem, e, finalmente, o conceito de ‘ser’. O desencantamento do mundo provocou um desnudamento da miséria humana, de sua mais aguda pobreza. A recomposição da construção rousseauiana, de sua vez, é, ao nosso ver, ambígua, pois, de um lado promove a retomada dessa consciência de queda e miséria, mas, de outro, fornece elementos para a atenuação dessa mesma queda experimentada pelo homem. Ao invés de proclamar “Deus está morto”, proclama-se “Deus está em seu devido lugar” – apartado do homem, de suas vicissitudes e, sobremaneira, de sua trágica finitude. Essa retomada de consciência também está a exigir ação, em razão do que, apartados de Deus - daí a necessidade de compreensão das concepções teológicas - a Política, no sentido amplo do termo, exsurge como necessidade. Eis a razão pela qual a ela tudo converge, mas em sua forma antropocêntrica e, portanto, histórica e crítica. Tão apenas pelo viés antropocêntrico (depurado e apartado de concepções puramente teológicas), histórico e crítico a Política poderá ter a pretensão de ter a Justiça como um de seus predicativos. No âmbito das relações entre os homens na vida em sociedade, a Justiça se faz presente quando há um acordo entre as deliberações tomadas coletivamente e a sempre correta e inquebrantável ‘vontade geral’.

Em suma, apontada a impossibilidade da teodiceia nos moldes tradicionais, o pensamento rousseauiano converge para a Política enquanto arte de convivência e, muito mais que uma “filosofia da existência”, consoante expressão consagrada por Burgelin, temos uma **‘filosofia da coexistência’**. Cabe à Política viabilizar tal coexistência, e tanto melhor será quando ela puder ser caracterizada pela

Justiça, a qual, longe de ser um conceito hermético e exato, constitui-se uma concepção aberta, elástica e mesmo variável. Enquanto inata, a Justiça é um sentimento sem o qual não se constrói e não se desenvolve a própria moralidade humana, tal qual traduzem as palavras da “Sexta Caminhada” d’*Os devaneios de um caminhante solitário*: “Seria necessário que meu ser moral fosse aniquilado para que a justiça se tornasse indiferente a mim” (OC, I, p. 1057; 2017, p. 79). Enquanto construto, a Justiça é um interesse legítimo que cimenta o corpo social, tal qual expresso na “Nona Carta” das *Cartas escritas das montanhas*: “O primeiro e maior interesse público é sempre a justiça. Todos querem que as condições sejam iguais para todos e a justiça não é senão essa igualdade. O cidadão não quer senão as leis, e só a observação das leis”. (OC, III, p. 891; 2006, p. 440).

À maneira da mitologia grega – lembremos sempre que Zeus precisou literalmente absorver ou incorporar a Justiça para vencer o caos – a concepção rousseuniana de mundo constrói-se também a partir da ideia de Justiça. Porém, diversamente de tal mitologia, a concepção rousseuniana vê nos homens, seja na perspectiva individual, seja na perspectiva coletiva, a responsabilidade pela vitória sobre o caos, a desordem, a injustiça, a desigualdade. Eis a concepção de ‘Justiça dos homens’ – a ANTROPODICEIA – que nos é legada pelo sistema de Jean-Jacques Rousseau.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Central

1. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres Complètes*. [OC] Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, v. I (1959), v. II (1964), v. III (1964), v. IV (1969), v. V (1995).
2. _____. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural [Coleção "Os Pensadores"], 1973[1].
3. _____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Abril Cultural [Coleção "Os Pensadores"], 1973 [2].
4. _____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Abril Cultural [Coleção "Os Pensadores"], 1973[3].
5. _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Abril Cultural [Coleção "Os Pensadores"], 1973[4].
6. _____. *Carta a Christophe de Beaumont*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005 [1].
7. _____. *Carta ao Senhor Voltaire ou Carta sobre a Providência*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005 [2].
8. _____. *Cartas morais*. São Paulo: Estação Liberdade. São Paulo, 2005 [3].
9. _____. *Cartas escritas da montanha*. São Paulo: Editora Unesp: Editora PUC-SP, 2006.
10. _____. *Júlia ou a nova Heloísa*. Rio de Janeiro: Hucitec Editora, 2006[2].
11. _____. *Confissões*. Bauru/SP: Edipro, 2008[1].
12. _____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion, 2008[2].
13. _____. *Profession de foi du vicaire savoyard*. Paris: Flammarion, 2010.
14. _____. *Du contrat social*. Paris: Flammarion, 2012.
15. _____. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
16. _____. "Economia", *in.*: DIDEROT e D'ALEMBERT. *Enciclopédia*. Vol. 4, p. 106-140. São Paulo: Unesp, 2015.
17. _____. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Edipro, 2017[1].
18. _____. *Os devaneios do caminhante solitário*. São Paulo: Edipro, 2017[2].

Referências bibliográficas sobre Rousseau - Bibliografia Crítica

1. ALTHUSSER, Louis. "Sur le *Contrat Social*" [p. 05-42], in *Cahier pour analyse*. Paris, vol. 8, 1967.
2. BACZKO, Bronislaw. *Rousseau – solitude et communauté*. Paris: Paris -Mouton – La Haye, 1974.
3. BEZERRA, Gustavo Cunha. "Sensualismo e materialismo em Rousseau", in **Revista Transformação. UNESP – Faculdade de Filosofia e Ciências**. Marília/SP – vol. 39, nº 3, 2016.
4. BOUVIER, Pascal. "Rousseau est-il utopiste?", in *Alkemie – revue semestrielle de littérature et philosophie*, nº 21 (L'utopie), 2018.
5. BURGELIN, Pierre. *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Vrin, 1973.
6. CARDOSO, Eduardo Leonel Corrêa. *Política em Rousseau - utopia e realismo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
7. CASSIRER, Ernest. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette Littératures, 1987.
8. _____. *Rousseau, Kant, Goethe - deux essais*. Paris: Belin, 1991.
9. _____. "A questão Jean-Jacques Rousseau", in QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de. *O pensamento político – Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, 1992.
10. _____. *Rousseau, Kant, Goethe*. Paris: Belin, 1991.
11. _____. "A questão Jean-Jacques Rousseau", in QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Teresa. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
12. CHARRAK, André. *Rousseau – de l'empirisme à l'expérience*. Paris: Vrin, 2013.
13. DENT, Nicholas J.H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: 1996.
14. DESTAIN, Christian. *Jean-Jacques Rousseau: l'au-delà du politique - de la solitude des origines humaines à la sötitude autobiographique*. Bruxelas: Ousia, 2005.
15. DOZOL, Marlene de Souza. *Rousseau. Educação: máscara e o rosto*. Petrópolis/RJ, 2006.
16. ESPÍNOLA, Arlei de. "O paradoxo da sociabilidade na reflexão de Rousseau", p. 35-60, in.: *Cadernos de ética e filosofia política - USP*, 2010.
17. _____. "A necessidade do Estado em Hobbes e Rousseau", p. 25-60, in.: *Rousseau – pontos e contrapontos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

18. FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
19. _____. *Paradoxo do espetáculo*. Discurso Editorial, 1997.
20. _____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: Humanitas e Discurso Editorial, 2007.
21. FREITAS, Jacira de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas, 2003.
22. _____. "Imaginação e loucura: os diálogos de Rousseau", p. 193-206, in.: *Cadernos de Ética e Filosofia - USP*, 2012.
23. _____. "Imaginação em Diderot e Rousseau", p. 169-186, in.: *Revista Discurso - n° 45 - USP*, 2015.
24. GATTI, Roberto. *Rousseau*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.
25. GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie e politique - les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 2019.
26. GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 2005.
27. KAWAUACHE, Thomas Massadi. *Religião e Política em Rousseau*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
28. _____. *Religião e política em Rousseau - o conceito de religião civil*. São Paulo: Humanitas, 2013.
29. KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Barcarolla; FAPESP, 2012.
30. LARRÈRE, Catherine. "Jean-Jacques Rousseau: o retorno da natureza?", in.: *Cadernos de Ética e Filosofia Política, n° 21/ USP*", 2012, p. 13-30.
31. LIMONGI, Maria Isabel de Magalhães Papaterra. "Os Contratualistas. Hobbes, Locke e Rousseau", p. 97-117, in.: *Manual de Filosofia política*. RAMOS, Flamarion Caldeira et al [org]. São Paulo: Saraiva, 2012.
32. LOPES, Marcos Antônio; MOSCATELI, Renato. *Histórias de países imaginários – variedades dos lugares utópicos*. Londrina/PR: Eduel, 2011.
33. MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1968.
34. MARITAIN, Jacques. *Tres Reformadores*. Buenos Aires: Editorial Excelsa, 1945.
35. MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J.Rousseau*. São Paulo: Humanitas e FAPESP, 2001.

36. MASSON, Pierre-Maurice. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. (2º vol.), Paris: Hachette, 1916.
37. MATOS, Olgária C.F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: MG Editores Associados, 1978.
38. MOSCATELI, Renato. "A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau", in **Princípios**: Natal, v. 15, nº 24, p. 59-79.
39. NASCIMENTO, Milton Meira do. "O Contrato Social - entre a escala e o programa", in Revista **Discurso/USP**, nº 17, 1988, p. 119/130.
40. _____. "Figuras do corpo político - o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf". Tese de livre-docência, São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2000.
41. _____. "Nós, leitores de Rousseau", p. 97-111, in.: *Rousseau – pontos e contrapontos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.
42. NARCY, Jean-Paul. *Dictionnaire Rousseau*. Clamecy/Nièvre: Atlande, 2016.
43. OLASO, Ezequiel de. "Los dos scepticismos del Vicario Saboyano", in.: *Manuscritos*, v. III, n. 2, 1980, p.7-23. [tradução in.: Revista Sképsis, ano IV, nº 6, 2011, p. 5-26).
44. PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et le pensée du malheur – le traité du mal*. Paris: Vrin, 1984.
45. PISSARA, Maria Constança. *Rousseau: a política como exercício pedagógico*. São Paulo: Moderna, 2005.
46. PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
47. SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.
48. SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
49. STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
50. _____. *Accuser et séduire – essais sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 2012.
51. VARGAS, Yves. "Rousseau et le droit naturel", in.: *Revista Trans/Form/Ação*, nº 31(1), p. 25-52, 2008.

Referências bibliográficas gerais – Bibliografia de apoio

1. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
2. ABENSOUR, Miguel. “O heroísmo e o enigma do revolucionário” [205-237]. *In.*: NOVAES, Adauto. *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
3. AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural - Coleção "Os Pensadores", 1973.
4. AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
5. _____. *A cidade de Deus*. Rio de Janeiro: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista/SP: Universitária São Francisco, 2012.
6. AQUINO, Tomás de Aquino. *Suma Teológica – vol. 4*. São Paulo, Loyola, 2005.
7. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru/SP: Edipro, 2006.
8. BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. “Republicanismo” (p. 69-95), *in* RAMOS, Flamarion Caldeira *et al* [org]. *Manual de Filosofia Política*, São Paulo, Saraiva, 2012.
9. BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
10. _____. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
11. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: UNB, 2009.
12. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
13. BRUNEL, Pierre [org]. *Dicionário de mitos literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.
14. CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2017.
15. CASSIRER, Ernest. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 1994.
16. CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.
17. CHAUI, Marilena. "Notas sobre utopia", *in* Revista Ciência e Cultura, vol. 60, julho/2008, p. 7-12.
18. CONCHE, Marcel. *Orientação filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
19. CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. São Paulo: Atlas, 2015.
20. CORNU, Daniel. “Memória de uma liberdade” (p. 131-171), *in.*: *Jornalismo e verdade – para uma ética da informação*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

21. COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
22. CRIGNON, Claire [org]. *Le mal*. Paris: Flammarion, 2000.
23. DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do Estado*. São Paulo: Saraiva, 2003.
24. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34; 2010.
25. DESCARTES, René. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
26. DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural - Coleção "Os Pensadores", 1973[1].
27. _____. *Mediações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural - Coleção "Os Pensadores", 1973[2].
28. _____. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
29. DESTAIN, Christian. *Les lumières*. Paris: Le Cavalier Bleu, 2008.
30. _____. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
31. DIDEROT; D'ALEMBERT. *Enciclopédia (5 volumes: vol. I – Discurso preliminar e outros textos; vol. II – O sistema de conhecimentos; vol. III – Ciências da natureza; vol. IV – Política; vol. V – Sociedade e artes)*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
32. DIDEROT e D'ALEMBERT. *Encyclopédie* - <http://encre.academie-sciences.fr/encyclopedia> e <http://encyclopédie.uchicago.edu>
33. DORION, Louis-André. "A figura paradoxal de Sócrates nos diálogos platônicos", in FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc (org). *Platão: leituras*. São Paulo, Loyola, 2011.
34. ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodiceia – a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.
35. FAGUET, Émile. *Études littéraires – XVIIIIE siècle*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.
36. FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
37. FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
38. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2007.
39. GILL, Christopher. "O diálogo platônico", in FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc (org). *Platão: Leituras*. São Paulo, Loyola, 2011.
40. GILSON, Étienne. *Deus e a Filosofia*. Lisboa/Portugal: Edições 70 - Textos Filosóficos, 2017.

41. GOBRY, Ivan. *Le vocabulaire grec de la philosophie*. Paris: Ellipses, 2010.
42. GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973.
43. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
44. HEGEL. *Introdução à história da Filosofia*. São Paulo: Abril Cultural - Coleção "Os Pensadores", 1974.
45. HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
46. HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
47. HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
48. _____. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
49. HUGO, Victor. *Les misérables*. Paris: Librairie Générale Française, 1998.
50. HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1978.
51. HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
52. JAEGER, Werner. *Paideia – a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
53. JAUSS, Hans Robert. *Pour une herméneutique littéraire*. Paris: Gallimard, 1982.
54. KANT, Immanuel. *A religião dentro dos limites da simples razão*. São Paulo: Abril Cultural – Coleção “Os Pensadores”, 1974.
55. KANT, Immanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Gallimard – Oeuvres philosophiques – vol. III, 1986.
56. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Bauru/SP: Edipro, 2003.
57. _____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
58. _____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
59. Kelsen, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
60. KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Lisboa: Gradiva, 2001.
61. LALANDE, André. *Vocabulário técnico e científico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
62. LEFORT, Claude. *Pensando o político – ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
63. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée*. Paris: Flammarion, 1969.
64. _____. *Os princípios da Filosofia ditos A Monadologia*. São Paulo: Abril Cultural - coleção "Os Pensadores", 1974[1].
65. _____. *Discurso de Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural - coleção "Os Pensadores", 1974[2].

66. _____. *Ensaio de teodiceia - sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.
67. LENSKI, Gerhard E. *Power and privilege – a theory of social stratification*. Carolina do Norte/EUA: University of North Carolina, 1984.
68. LIMA, Carlos. *Genealogia dialética da utopia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
69. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
70. MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. “O método de leitura estrutural”. *Cadernos Direito GV*. Vol. 4, nº 02, p. 05-41, São Paulo: março 2007.
71. MACKENZIE, Iain. *Política – conceitos chaves em Filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
72. MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
73. MATOS, Olgária. *Palíndromos filosóficos*. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.
74. MAXIMILIANO, Carlos. *Hermenêutica e aplicação do Direito*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.
75. MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural - coleção "Os Pensadores", 1973.
76. MORE, Thomas. *A utopia*. São Paulo: Abril Cultural - coleção "Os Pensadores", 1972.
77. MORNET, Daniel. *Les origines intellectuelles de la Révolution Française, 1715-1787*. Paris: Librairie Armand Colin, 1967.
78. MULLER, Jean-Marie. *O princípio da não-violência – uma trajetória filosófica*. São Paulo: Palas Athena, 2007.
79. NIETZSCHE, Friedrich. *O Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Abril Cultural – coleção “Os Pensadores”, 1974.
80. _____. *A gaia ciência*.
81. NUNES, Silvio Gabriel Serrano. Dissertação (Mestrado em Filosofia): *Constitucionalismo e resistência em Théodore de Bèze: secularização e universalidade do direito de resistir na obra Du droit des magistrats sur leurs sujets de 1574*. Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
82. NUNES, Silvio Gabriel Serrano. Tese (Doutorado em Filosofia). *As origens do constitucionalismo calvinista e o direito de resistência: a legalidade bíblica do profeta em John Knox e o contratualismo secular do jurista Théodore de Bèze*. Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
83. OLIVEIRA, Hugo José Sarubbi Cysneiros de. *O marco jurídico das organizações religiosas*. Brasília/DF: Edições CNBB, 2019.

84. PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural – Coleção “Os Pensadores”, 1973.
85. PISSARA, Maria Constança Peres; FABBRINI, Ricardo Nascimento. *Direito e Filosofia – a noção de Justiça na história da Filosofia*. São Paulo: Atlas, 2007
86. PIVA, Paulo Jonas de Lima. *Ateísmo e revolta - os manuscritos do padre Jean Meslier*. São Paulo: Alameda, 2006.
87. PLATÃO. *Timeo*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1994.
88. _____. *Diálogos - Mênon. Banquete. Fedro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
89. _____. *As Leis*. Bauru/SP: Edipro, 1999.
90. _____. *Fedro*. Belém/PA: Editora da Universidade do Pará, 2011.
91. _____. *O Banquete*. Belém/PA: Editora da Universidade do Pará, 2011[2].
92. _____. *A República*. Belém/PA: Editora da Universidade do Pará, 2017.
93. POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações*. Coimbra: Almedina, 2006.
94. REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.
95. RIBEIRO, Renato Janine. “É possível superarmos a cultura das transgressões?” [p. 77-116]. *Cultura das transgressões no Brasil – Cenários do amanhã*. São Paulo: Saraiva, 2011.
96. ROBESPIERRE, Maximilien de. *Discursos e relatórios na Convenção*. Rio de Janeiro, 1999.
97. ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
98. SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez, 2011.
99. SANTOS, Jarbas Luiz dos. *Noções Introdutórias à Ciência do Direito*. São Paulo: Manole, 2013.
100. SCHNEEWIND, J.B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo/RS: Unisinos, 2001.
101. SIMONUTTI, Luisa. "As Reformas". *História da Filosofia*. Org. Jean-François Pradeau. Petrópolis/RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011.
102. SMITH, Plínio Junqueira. *Dez provas da existência de Deus*. São Paulo: Alameda, 2006.
103. SOUSA, Rodrigo Ribeiro de. *John Locke e a liberdade republicana*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
104. SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e Ilustração – sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Unesp, 2002.

105. STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Martins Fontes: São Paulo, 2014.
106. TOCQUEVILLE, Alexis de. *O antigo regime e a revolução*. São Paulo: Edipro, 2017.
107. TODOROV, Tzvetan. *Os inimigos íntimos da democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
108. TRABATTONI, Franco. *Platone*. Carocci Editore: Roma, 2009.
109. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1999.
110. VOLTAIRE. *Tratado de metafísica*. São Paulo: Abril Cultural - coleção "Os Pensadores", 1973[1].
111. _____. *Dicionário Filosófico*. São Paulo: Abril Cultural - coleção "Os Pensadores", 1973[2].
112. _____. *Cândido*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
113. WATANABE, Lygia Araújo. *Platão – por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1995.
114. WILDE, Oscar. “The soul of man under Socialism”, 1991. In.: <https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/>.
115. WOLFF, Francis. “As três utopias da modernidade” [p. 31-52], *O novo espírito utópico* [Org. ADAUTO NOVAES]. São Paulo: Edições Sesc, 2016.
116. YOLTON, John W. *Dicionário Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
117. *Dictionnaire Le petit Robert*. Paris: Le Robert, 2014.

Referências filmográficas

1. *ADEUS À LINGUAGEM*. [*Adieu au Langage*]. Direção: Jean-Luc Godard, Distribuidor IMOVISION, 2014.