



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE EDUCAÇÃO (FE)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

GUILHERME HENRIQUE MARTINS CAMARGO

Religião natural e educação natural : a (de)formação do homem moderno

GOIÂNIA - GO
2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

GUILHERME HENRIQUE MARTINS CAMARGO

3. Título do trabalho

RELIGIÃO NATURAL E EDUCAÇÃO NATURAL: A (DE)FORMAÇÃO DO HOMEM MODERNO

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Wilson Alves De Paiva, Professor do Magistério Superior**, em 10/03/2026, às 13:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Henrique Martins Camargo, Discente**, em 13/03/2026, às 08:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6039995** e o código CRC **8EC7274D**.

GUILHERME HENRIQUE MARTINS CAMARGO

Religião natural e educação natural : a (de)formação do homem moderno

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação (FE) da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação..

Área de concentração: Educação; Filosofia da Educação

Orientador(a): Dr. Wilson Alves de Paiva

GOIÂNIA
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Camargo, Guilherme Henrique Martins
Religião natural e educação natural [manuscrito]: a (de)formação do
homem moderno / Guilherme Henrique Martins Camargo. - 2026.
CLI, 151 f.: 2026

Orientador: Prof. Dr. Wilson Alves de Paiva
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Educação, Goiânia, 2026.

1. Educação. 2. Filosofia da Educação. 3. Religião Natural. 4. Educação
Natural. 5. Rousseau, Jean-jacques, 1712-1778.

I. Paiva, Wilson Alves de, orient. II. Título.

CDU 37



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 02 da sessão de **Defesa de Dissertação** de **GUILHERME HENRIQUE MARTINS CAMARGO**, que confere o título de **Mestre em Educação** pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás-PPGE/FE/UFG, na *área de concentração em Educação*.

Aos **vinte dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e seis (20/02/2026)**, a partir das **19h00**, em formato híbrido, nas dependências da Faculdade de Educação e em plataforma virtual no link público de acesso <https://meet.google.com/zvj-dbkf-ojc> realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada "**RELIGIÃO NATURAL E EDUCAÇÃO NATURAL: A (DE)FORMAÇÃO DO HOMEM MODERNO**". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor **Wilson Alves de Paiva (PPGE/FE/UFG)**, doutor em **Educação** pela **USP**, com a participação dos demais integrantes da Banca Examinadora: Prof.^a Dr.^a **Amone Inácia Alves (PPGE/FE/UFG)**, doutora em **Educação** pela **UFG** - integrante titular interna e Prof. Dr. **Genildo Ferreira da Silva (PPFil-UFBA)**, doutor em **Filosofia** - integrante titular externo. Durante a arguição os integrantes da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus integrantes. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor **Wilson Alves de Paiva**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Integrantes da Banca Examinadora, aos vinte dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e seis.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Wilson Alves de Paiva

Prof.^a Dr.^a Amone Inácia Alves

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Wilson Alves De Paiva, Professor do Magistério Superior**, em 20/02/2026, às 21:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Genildo Ferreira da Silva, Usuário Externo**, em 20/02/2026, às 23:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Agone Inacia Alves, Professora do Magistério Superior**, em 23/02/2026, às 14:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5946870** e o código CRC **9621F438**.

Referência: Processo nº 23070.000107/2026-77

SEI nº 5946870

DEDICATÓRIA

In memoriam:

Ao irmão Aparecido Pereira

À irmã Conceição Nogueira

À *Nayara Cavalcante Camargo*, pelo companheirismo e por acreditar em mim

**Aos queridos e inesquecíveis adolescentes da 19ª Igreja Presbiteriana Renovada do
Brasil (IPRB), localizada na cidade de Goiânia**

Aos bons companheiros:

Geraldo Márcio da Silva, Matheus Cecílio Gonzaga e Gabriel Rocha Freitas

Ao meu pai:

Sebastião Pereira Camargo

Aos meus irmãos:

Valdivan Rocha Abreu Filho e

Eduardo Amaral Camargo Soares Pereira

Aos amigos e

A todos os leitores de Rousseau

AGRADECIMENTOS

Embora este trabalho seja de minha autoria, ele não teria sido possível sem a influência intelectual recebida pelos docentes do PPGE/FE/UFG, sobretudo pela orientação atenta e rigorosa do Professor Dr. Wilson Alves de Paiva. Seu compromisso com a reflexão crítica, com a produção do conhecimento e com a formação intelectual ultrapassa o exercício formal da docência universitária, caracterizando-o como um intelectual no sentido pleno do termo. Sua postura acadêmica — marcada pela seriedade, pela exigência e pela coerência entre pensamento e ação — foi decisiva para o amadurecimento deste pesquisador iniciante. Neste ano que o Programa atinge nota 6, fica mais claro a seriedade do corpo docente e o empenho de meus colegas estudantes.

Agradeço, em especial, pela disponibilidade constante, pela paciência no acompanhamento do percurso já realizado e pela disposição em retomar conceitos, métodos e caminhos sempre que necessário. O aprendizado proporcionado ao longo desse processo não se limitou aos conteúdos formais, mas estendeu-se à formação de hábitos fundamentais à vida acadêmica: o rigor na leitura, a clareza na escrita, o senso de responsabilidade, a disciplina intelectual, a pontualidade e a exigência crítica, sobretudo em relação a si mesmo. Trata-se de um ensino que se realiza mais pelo exemplo do que pela retórica, coerente com uma concepção de educação que privilegia a formação substancial em detrimento da aparência. Por tudo isso, registro aqui meu sincero reconhecimento.

Agradeço igualmente à minha companheira, Nayara Cavalcante Camargo, cujos laços matrimoniais se realizam no percurso desta pesquisa, pelo apoio constante ao longo de todo esse percurso. Sua presença, compreensão e incentivo foram fundamentais para a conclusão deste trabalho, especialmente nos momentos de maior exigência e dedicação. Sem seu apoio, este percurso acadêmico não teria sido possível.

EPÍGRAFE

“A Profissão do Vigário Saboiano (...) visa a combater o moderno materialismo, a estabelecer a existência de Deus e da religião natural com toda a força que o autor é capaz. Dessa parte, nem o senhor nem os padres falam em absoluto; porque ela lhes é totalmente indiferente e porque, no fundo, a causa de Deus pouco lhes importa, desde que a causa do clero esteja garantida”.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU¹

¹ Rousseau, 2005, p. 106).

RESUMO

Considerando que o pensamento de Jean-Jacques Rousseau fundamenta e potencializa as discussões modernas acerca da natureza humana, da formação do homem e do exercício da religiosidade, esta dissertação tem como objetivo geral analisar a relação intrínseca entre educação natural e religião natural no processo formativo do homem moderno, investigando de que modo essa articulação se apresenta como resposta crítica à (de)formação produzida pela sociedade civil e por suas instituições. Como objetivos específicos, busca-se: a) compreender a concepção rousseauiana de natureza e de bondade natural; b) examinar o papel da consciência e da razão sensível na formação moral e religiosa; e c) refletir sobre as implicações educativas dessa proposta para a existência em sociedade. A justificativa do estudo reside na atualidade do diagnóstico rousseauiano acerca da corrupção social, moral e religiosa do homem moderno, marcada pelo materialismo, pela fragmentação das relações humanas e pelo esvaziamento do sentido do sagrado, o que torna pertinente revisitar suas categorias formativas à luz dos desafios contemporâneos da educação. Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, de caráter bibliográfico e hermenêutico, fundamentada na análise das obras centrais de Rousseau, especialmente *Emílio, ou Da Educação* com foco no trecho da *Profissão de Fé do vigário saboiano*, bem como em estudos críticos e comentadores que dialogam com a filosofia da educação e da religião. Parte-se da hipótese de que, para Rousseau, a educação natural e a religião natural constituem um mesmo movimento formativo orientado pela natureza, capaz de resguardar o homem do aviltamento social e de promover uma formação sensível e moral que possibilita tanto a vida em sociedade quanto a abertura à transcendência. Sustenta-se ainda que a consciência, longe de uma liberdade iluminista desvinculada de referências morais, opera como instância mediadora entre o homem, suas obrigações civis e o “Autor das Coisas”, orientando-o no conhecimento de si, na vivência ética e na experiência religiosa. Conclui-se que a integração entre educação natural e religião natural configura-se, em Rousseau, como uma via de depuração do homem moderno, restituindo-lhe sentido existencial, responsabilidade moral e possibilidade de acesso ao sagrado.

Palavras-chave: Educação. Filosofia da Educação. Religião natural. Educação natural. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778.

ABSTRACT

Considering that the thought of Jean-Jacques Rousseau underpins and intensifies modern discussions on human nature, the formation of the human being, and the exercise of religiosity, this dissertation has as its general objective the analysis of the intrinsic relationship between natural education and natural religion in the formative process of the modern individual, investigating how this articulation presents itself as a critical response to the (de)formation produced by civil society and its institutions. As specific objectives, the study seeks to: (a) understand the Rousseauian conception of nature and natural goodness; (b) examine the role of conscience and sensitive reason in moral and religious formation; and (c) reflect on the educational implications of this proposal for existence in society. The justification of the study lies in the contemporary relevance of Rousseau's diagnosis of the social, moral, and religious corruption of the modern individual, marked by materialism, the fragmentation of human relationships, and the emptying of the sense of the sacred, which makes it pertinent to revisit his formative categories in light of the contemporary challenges of education. From a methodological standpoint, this is a qualitative study of a bibliographic and hermeneutical nature, grounded in the analysis of Rousseau's central works, especially *Émile, or On Education*, with particular focus on the section *Profession of Faith of the Savoyard Vicar*, as well as on critical studies and commentators engaged with the philosophy of education and religion. The guiding hypothesis is that, for Rousseau, natural education and natural religion constitute a single formative movement oriented by nature, capable of safeguarding the human being from social degradation and of promoting a sensitive and moral formation that enables both life in society and openness to transcendence. It is further argued that conscience, far from an Enlightenment notion of freedom detached from moral references, operates as a mediating instance between the individual, civil obligations, and the "Author of Things," guiding human beings in self-knowledge, ethical life, and religious experience. It is concluded that the integration of natural education and natural religion constitutes, in Rousseau's thought, a path of purification of the modern individual, restoring existential meaning, moral responsibility, and the possibility of access to the sacred.

Keywords: Education. Philosophy of Education. Natural religion. Natural education. Rousseau, Jean-Jacques, 1712–1778.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
Cap. 1 - <i>O Estado de natureza e o Estado de sociedade</i> – corrupção.....	24
Cap. 2 – O sagrado na história e no pensamento de Rousseau.....	59
Cap. 3 - O Vigário Saboiano e a religião na educação de Emílio.....	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
BIBLIOGRAFIA.....	144

INTRODUÇÃO

O produto final desta pesquisa foi submetido a contínua reflexão crítica ao longo de todo o seu desenvolvimento. As hipóteses inicialmente formuladas foram, em grande medida, corroboradas ao longo da pesquisa. Todavia, é preciso reconhecer os limites do curto prazo que um mestrado possibilita, diante da imensa significação filosófica e educacional do pensamento de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). E, como bem salientam Barzun & Graff (2023, p. 47 - grifos nossos), “ninguém, por mais habilidoso que seja, pode produzir de primeira um rascunho decente. *Escrever significa reescrever*”. Ou seja, a partir de muitas leituras, as reflexões nos levaram a inúmeras descobertas e também a incontáveis inquietações, resultando na escrita e na reescrita desta pesquisa, a qual deve continuar, mesmo após a defesa desta dissertação.

Até porque o problema pelo qual a pesquisa partiu não se esgota em simples trabalhos acadêmicos, dado sua complexidade e gravidade. Uma vez que tanto no âmbito individual quanto no coletivo, nota-se que a deformação² do homem moderno ser constatada na profunda deficiência intelectual e moral acometida, sobretudo, nos últimos trinta anos. Por vias disso, uma vez que estamos inseridos nesta sociedade deformada, é necessário ir contra a corrente e tentar resgatar nos clássicos da literatura — que foram escritos nas décadas e nos séculos anteriores; bem como nos bons trabalhos que atualmente foram elaborados por intelectuais éticos e comprometidos com a filosofia da educação — os aspectos da formação humana e do desenvolvimento social capazes de basear, fortificar e possibilitar uma formação humana completa. Assim, o principal fator-motivador desta dissertação encontra-se na constatação rousseauiana de que o modelo de formação humana da sociedade — sobretudo a partir do século XVII — passou a ser

² De imediato, destacamos a diferença de sentido e de intenção no uso dos termos *deformação* e *(de)formação* nesta dissertação. “Deformação” designa, em consonância com Rousseau e outros autores, o oposto da formação, isto é, seu valor antagônico. Já *(de)formação* expressa um sentido paradoxal: o “véu da ilusão” do *Primeiro Discurso* (1950), que perdura em encobrir o olhar dos homens da modernidade, não apenas obscurecendo, mas também produzindo uma aparência de formação onde há desvio. Esse véu atua de modo sutil, pois, ao mesmo tempo em que encobre, seduz e se integra à vida social, passando despercebido. Assim, a *(de)formação* torna-se um adorno valorizado, funcional e até necessário, ao mesmo tempo em que impede distinguir entre formar-se e apenas aparentar formação.

baseado numa espécie de (de)formação.³ À medida que se desenvolveu social e individualmente, o homem teve sua essência, a qual era originariamente boa, submetida à corrupção promovida pelo “turbilhão social” (Rousseau, 1973, p. 286).

Mesmo que este trabalho tenha como base a obra e o pensamento de Rousseau, procura-se tensionar os limites, os encargos e as possíveis resoluções sugeridas pelo autor, haja vista que, na medida em que as reflexões e os apontamentos rousseauianos têm o potencial de resolver determinados problemas da sociedade — a cultura, a formação humana (ou a falta dela), a religião, a música, o teatro, etc. —, a superação de alguns paradigmas contidos nestas temáticas trazem — quase que naturalmente — novos obstáculos e tensões que, direta ou indiretamente, são ligados às resoluções e ao próprio pensamento de Rousseau. Afirmamos, assim, que, obstante à onda ideológica que trata as ideias de um autor/pensador como se fossem imaculadas, inquestionáveis e totalmente eficazes; não temos a intenção ou o objetivo de sermos um apologeta de Rousseau — aliás, de nem dos grandes autores citados nesta dissertação. Uma vez admoestados por Barzun & Graff (2023), estamos bem certos de que o pesquisador moderno, no sentido pleno do termo, deve, *a priori*, abdicar-se das ideias, dos pensamentos e das propostas contidas em obras, discursos e até entrevistas que por ventura venha a analisar; e, somente *a posteriori*, após o *boom* das emoções e das primeiras crenças darem lugar para o tensionamento e, finalmente, para o fato.⁴

Dito isso, salientamos que a empreitada que orienta este trabalho relaciona-se ao reconhecimento de que, desde o Século das Luzes, a ruptura entre razão e sentimento contribuiu para a constituição de uma sociedade marcada pela adesão aos extremos e, conseqüentemente, à corrupção moral e social da humanidade. Uma vez que, ao se debruçar sobre um predomínio racional excessivamente rígido, ocorre uma inversão súbita e desmedida em direção a um sentimentalismo pueril, igualmente passageiro. A relação do autor com a oscilação destacada encontra-se na necessidade de remediar o problema através de um eixo que harmonize a razão e o sentimento, a ponto de tais ações serem pertencentes à existência do homem, coexistindo e auxiliando em suas relações sociais. É nesse horizonte que emerge a noção de razão sensitiva, compreendida não como

³ Ver nota anterior (nº 2).

⁴ Também somos admoestados por Olavo de Carvalho, em *O jardim das aflições* (2015, p. 32- nota de rodapé número 5 – grifos nossos): “Habitado por uma longa autodisciplina a *suspender o juízo* até encontrar uma evidência ou uma prova suficiente, surpreendo-me ao notar o quanto essa habilidade pode ser deficiente em intelectuais militantes afeitos a buscar numa idéia antes seu poder de mobilização do que sua veracidade intrínseca”.

negação da racionalidade, mas como sua integração às disposições afetivas naturais, permitindo ao homem discernir, agir moralmente e relacionar-se com o outro sem romper com sua própria natureza. Dessa forma, a razão-sensitiva opera como princípio mediador da formação moral e social, orientando o homem para além dos excessos abstratos da razão endurecida e das flutuações instáveis do sentimentalismo, restituindo-lhe unidade interior e coerência existencial.

Mesmo que Rousseau não tenha definido a razão-sensitiva de modo preciso, há uma aproximação entre sentimento e racionalidade que possibilita a compreensão deste termo. Assim como o *Estado de natureza* e o *Estado de Sociedade*, a justaposição destes *Estados* pode ter a razão-sensitiva como o fio condutor remanescente das boas paixões advindas do Autor das Coisas. É o que pode ser constatado nas leituras de *Emílio*, do *Contrato Social*, e dos dois *Discursos*. Paiva (2024, p. 123 - em nota de rodapé número 22) cita o *Contrato Social* onde salienta-se que a mudança de condição empreendida ao homem — de natural à social⁵ — tornou-lhe amigo da justiça e não somente escravo do instinto; moralmente conduzido e não somente ativo e instintivo:

tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações (*Contrato Social*, Livro I, Cap. VIII).

Portanto, a razão-sensitiva nada mais é do que uma depuração que possui como guia a natureza e a consciência. Seja pela potência de seu pensamento ou pela necessidade perene da humanidade que parece não aprender com o passado, a filosofia de Rousseau continua atual e necessária. Haja vista que, desde o seu século até a contemporaneidade, a sociedade continua a viver de forma desordenada. Ora debandando-se em filosofia de baixo nível que investem na ludibriação do sentir — suscitando inúmeros obstáculos que aniquilam o espírito e o sentimento — e por vezes, recaem numa racionalidade profundamente enrijecida e desanimadora. Quando grafado com parênteses, o termo busca evidenciar sua ambiguidade conceitual, indicando simultaneamente formação e deformação, compreendidas como uma categoria pedagógica implícita sobretudo em *Émile, ou De l'éducation* (1762), na qual o processo educativo se constrói em tensão permanente com as forças sociais que o ameaçam. Por outro lado, quando empregado sem

⁵ Em *O Emílio de Rousseau e a formação do cidadão do mundo moderno*, Paiva (2021, p. 11) nos elucida, dizendo que “a passagem de uma condição à outra, de isolamento à vida e comum, é fruto da liberdade e da perfectibilidade que caracterizam a humanidade do homem”.

o uso do sinal gráfico, o termo deformação assume uma conotação histórico-antropológica, remetendo à descaracterização progressiva do homem no interior da sociedade civil, tal como diagnosticada por Rousseau no *Discours sur les sciences et les arts* (1750) e no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754).⁶

O objetivo geral da pesquisa que gerou esta dissertação foi compreender, pelas vias da *educação natural* e da *religião natural*, os caminhos sugeridos por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tendo em vista a formação de um homem completo, socialmente articulado e moralmente conectado à natureza. Tarefa que contém em si mesma grandes desafios. Pois, como bem salientou Rousseau no *Segundo Discurso* (1754), a partir do desenvolvimento antropológico e, sobretudo, da aproximação dos homens, a noção de desigualdade — que anteriormente era tratada como natural e de pouca importância — atenuou-se a ponto de corromper o coração e a moral do homem moderno. Nisso, ao se desconectar da *bondade natural*, este homem também abandonou sua condição natural, passando a ser conduzido pelas *paixões* corrompidas. Ou seja, se antes sua condição natural lhe proporcionava o cultivo das *paixões naturais*, sendo eles o *amor-de-si*, a *piedade natural* e a *perfectibilidade*; a partir do *estado de sociedade*, o homem passou a ser direcionado de forma quase irremediável por fatores que deturparam a sua condição humana. Advindos do *amor-próprio*, podemos verificá-los no sentimento de inveja (que advém da comparação), nas profundas desigualdades sociais e humanas (como a propriedade privada); e na maldade (que surge a partir dos encontros humanos)⁷. Logo, podemos confirmar que de forma direta e indireta, as relações humanas que foram se constituindo nos séculos posteriores a Rousseau foram alicerçadas e deram continuidade ao declínio moral e social hipotetizado pelo autor.

Diante disso, chegamos à seguinte questão: é possível convocar Rousseau para debater e prospectar mudanças numa sociedade tal qual estamos inseridos? Juntamente com esta indagação, há uma provocação que tensiona o nosso trabalho, uma vez que a Escola e a Religião fazem parte dessa sociedade que chamamos de (de)formada; ou seja,

⁶ Seguindo a literatura corrente, abreviaremos o *Emílio ou Da Educação*, para *Emílio*; o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* para *Primeiro Discurso*; e o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* para *Segundo Discurso*.

⁷ “Homem, não procures mais o autor do mal; és tu mesmo esse autor” (Rousseau, 1973, p. 320).

como é possível sugerir uma prática educativa e uma religiosidade que também não culmine numa deformação? sendo que elas também podem ser agentes deste problema?

De imediato, é preciso pensar que ao propor uma formação humana completa e natural, não foram as instituições escolares nem tampouco as Igrejas os lugares direcionados ou sugeridos por Rousseau para que tal prática acontecesse. É preciso lembrar que nas primeiras páginas do *Emílio*, o autor postulou que as instituições públicas tanto não existiam como não poderiam ser reconstruídas; uma vez que o sentido de cidadania e de patriotismo já estavam degradingolados pela corrupção moral (Rousseau, 1973, p. 14). É por isso que quando o autor escreve a Christophe de Beaumont, vemos que sua proposta se encontra pautada numa *educação negativa*, que conduzirá primeiro a criança por toda a vida à verdade; a ponto de tornar-se amante do bem (Rousseau, 2005). Considerando que, nos primeiros anos da criança, a *educação negativa* se encontra contida na *educação natural*, a *religião natural* também se faz presente nesse mesmo horizonte formativo. Contudo, tanto sua compreensão quanto sua prática devem ocorrer apenas no tempo oportuno e segundo os moldes orientados pela natureza, podendo, por essa razão, ser igualmente compreendida como uma forma de religião negativa, no sentido de negar e modificar tanto os moldes quanto os objetivos que se espera de uma religião tradicional, bem como o ato de ressignificar o sentido último do “ser-religioso”.

Como bem salienta Ernst Cassirer (1997), no século XVIII, as ideias acerca da religião e do *sagrado* tiveram como grande obstáculo à crítica cética dos iluministas; ou seja: “uma época profundamente irreligiosa e hostil a toda a crença” (Cassirer, 1997, p. 191). Nada surpreendente se levarmos em conta os problemas que anteriormente foram causados pelas religiões. Todavia, é possível notar que Rousseau consegue vincular sua crítica às ciências, às artes e à religião, mas de um ponto de vista que possibilita seu melhor uso ou a regeneração. Para ele, todas as faculdades do homem estão tomadas pela corrupção, inclusive aquelas que estão intimamente ligadas ao *sagrado*; e por isso, este “refúgio no mundo, na sociedade, numa multidão de ocupações e divertimentos díspares” (Idem, p. 214) justificam-se no fato de que a própria existência do homem havia se tornado insuportável. Isso porque, de acordo com Cassirer (1997), ao considerar a

sociedade como alienada⁸ — no sentido pleno do adjetivo⁹ — Rousseau desvincula-se da perspectiva eclesiástica para sugerir um caminho sacralizado e transcendente. Para ele, não resta dúvida que o *homem social* se tornou corrompido. Entretanto, esta corrupção não acontece *a priori*, mas sim, *a posteriori*. Logo, ao detonar a originalidade do *homem natural* sustentada pela *bondade natural*, o genebrino muda o paradigma adâmico; trazendo assim um novo caminho de regeneração.¹⁰ Pois ao distinguir o homem da natureza e o homem da cultura, ou seja, o *homem natural* e o *homem artificial* (Idem, p. 215-216), Rousseau compreendeu que o problema da corrupção humana se encontra tanto na socialização quanto na materialidade da existência. Ou seja, o autor não nega a religião em si — mesmo tendo criticado as instituições religiosas — pois tanto a condição social de existência quanto a ideia de transcendência vinculada à tradição eclesiástica eram nocivas à essência do homem — que é boa. Portanto:

Deus é desculpado e a responsabilidade dos males cabe unicamente ao homem. Mas essa culpa pertence a este mundo, não ao ‘além’, nem é anterior à existência histórica empírica da humanidade, apareceu ao mesmo tempo que esta: por isso é que devemos buscar exclusivamente nesse terreno a solução e a libertação (Cassirer, 1997, p. 216).

Nisso, ao passo de considerar a Escola como um lugar da ambiência dos saberes — seja em certa medida ou por completo — e a Religião como sendo um de seus vetores formativos, evidencia-se a dessacralização tanto da formação humana quanto do ato de ser religioso. Mesmo que, nos dias de hoje, essa relação seja tão possível a ponto de aproximar-se de um “modismo”, ao sugerir uma experiência formativa que contenha transcendência e, ao mesmo tempo, seja independente e purificada do veneno corruptivo das religiões presentes na sociedade, fica nítido que a atenção do autor encontra-se voltada primeiramente a um compromisso individual. Todavia, dispensado de se preocupar demasiadamente com a sua redenção e salvação, percebe-se a evocação do compromisso com a existência. Com isso, em segunda instância, o descompromisso social não encontra lugar na filosofia de Rousseau. Ainda que a possibilidade de remissão

⁸ Não no sentido Marxista, de *alienação* pela via do *trabalho alienado*, *mais-valia* etc.; mas no sentido de ausência de vínculo entre a *virtude*, a *moral* e a *natureza* nas relações sociais do homem.

⁹ Chamamos “pleno” o sentido geral, encontrado nos dicionários comuns cuja significação se resume em: um estado de separação, estranhamento ou perda de si, sempre em relação a algo que deveria ser próprio, familiar ou constitutivo do sujeito.

¹⁰ Em *A religião de Rousseau*, Paiva (2014) destaca a relação de completude — e não de contraponto — entre a perspectiva de Rousseau e o texto bíblico de Gênesis. Isso porque, de acordo com Paiva, o homem natural de Rousseau é anterior ao Adão relatado no texto bíblico; haja vista que o texto bíblico dá notas de um homem dotado de linguagem, de moral e de cultura. Traços que o homem natural só adquiriu a partir da aproximação, dos primeiros encontros, a partir da formação da família. Ou seja, há uma secularização da ideia criacionista, mas não um abandono.

dos percalços desta vida através da Providência não esteja dispensada — assunto tratado pelo autor na *Carta a Beaumont* (2005) —, o encargo da perfectibilidade encontra-se sob responsabilidade dos homens. Mesmo que o *Segundo Discurso* nos dê a dimensão da impossibilidade de o homem elevar-se naturalmente a Deus, este contato não deve ter como objetivo o abono ou o alívio dos erros cometidos, mas sim, deve torná-lo capaz de resgatar e conservar sua *bondade natural*. Para Hartle (1989), opondo-se à tradição cristã — especialmente a Santo Agostinho —, nota-se que a preocupação de Rousseau com as questões humanas, sociais e morais é tão salutar, que “o lugar que ocupava a Providência Divina nas Confissões do bispo de Hipona é ocupado pela natureza no caso do pensador genebrino” (*apud* Puente, 2005, p. 64).

Nesse sentido, vale ressaltar que a religião é vista e utilizada pelo autor como uma espécie de categoria educativa — não no sentido dogmático, exclusivamente moralizador, que pretende misturar os sentidos educativos e reduzi-los aos aspectos religiosos — mas sim, tendo o propósito de aprofundar a experiência educativa como um ato sagrado e transcendente, que educa o sentido e também cultiva o espírito. Neste sentido, ao inserir a *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* dentro de seu *magnum opus*, verifica-se uma relação intrínseca e profunda entre religião e educação.

Nisso, dentre os objetivos específicos, procuramos entender qual é o fundamento principal da religião e da educação religiosa propostas por Rousseau. Haja vista que, em sua filosofia educacional, a religião opera de forma muito mais político-pedagógica do que simplesmente teológica. Como já postulado por Paiva (2010), mesmo tendo sido crítico voraz das ciências e das artes, bem como da filosofia e da religião, Rousseau desenvolve e responde suas inquietações a partir do uso daquilo que foi questionado; e não de suas essências. Visto que ao escrever o *Primeiro Discurso* o *Contrato Social*¹¹ o próprio *Emílio* e tantas outras obras, seu principal objetivo não é alunar ou proibir a cultura, isto é, as artes, os conhecimentos e até mesmo a utilização dos artefatos desenvolvidos historicamente pelo homem, mas sim, a deturpação e os descaminhos que os homens empreenderam na sua própria condição humana através do mal uso de suas “luzes”. Na *Carta de J.-J. Rousseau ao Sr. Grimm*, vemos o autor sugerir a utilização das

¹¹ Abreviação do título original: *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* (1762).

ciências e das artes como formas de “adoçamento” da brutalidade do homem que, estando em sociedade, já se encontra corrompido Rousseau (1999, p. 259).¹²

Em se tratando da religião, tendo em vista que seus aspectos sociais e morais formam o homem da sociedade, ajudando-o tanto individual quanto coletivamente; também é necessário que haja um “adoçamento”, haja vista o sentido amargo produzido pela corrupção geral da sociedade. Todavia, há uma diferença entre utilização e reprodução. Rousseau não reproduz os preceitos da religião social, pois além de um grande erro, tal prática seria uma contradição filosófica de um autor que condenou o processo histórico por gerar as desigualdades, os atritos, as pelejas e as imposições representativas que culminaram, no caso religioso, na intermediação sacerdotal autoritária e nos demasiados mistérios que as religiões tradicionais usaram para dominar os fiéis.

Mesmo que, ao tratar sobre a religião, Rousseau não tenha adotado um modelo que já se apresentava de forma consolidada, nota-se que ao sugerir os *dogmas negativos* de sua *religião natural*, o autor não deixa de apresentar um exercício religioso. Contudo, sua síntese religiosa é pautada por elementos individuais (razão, sentimento e consciência) que podem ser compreendidos como continuadores da *educação natural*. Sendo assim, a natureza não somente inicia a educação do homem, como Rousseau defende no *Emílio*, mas passa a ajudá-lo durante toda a sua vida, incluindo os aspectos da formação moral e espiritual, abrindo-lhe o acesso ao sublime.

Estas questões aqui apresentadas serviram, em seu conjunto, como um grande fator que suscitou o nosso interesse em desenvolver esta pesquisa de Mestrado, que se realizou como uma pesquisa qualitativa, caracterizado pelo estudo teórico, de caráter bibliográfico, aprofundado pela análise hermenêutica de um trecho do *Emílio*, intitulado *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*. Isso porque, ao retomar os estudos sobre Rousseau — que haviam sido iniciados no primeiro período do curso de Pedagogia, mas só foram retomados no último — a partir da leitura completa de *Emílio*, o *Livro IV*, em especial da *Profissão de Fé*, conhecemos e vislumbramos uma possibilidade antes não vista. Ou seja, um tipo de religião mais autêntico, simples e direto. Em Rousseau, podemos verificar um equilíbrio que há tempos parece ter sido esquecido pela sociedade. Pois, se de um lado

¹² “Deixemos, pois, as ciências as artes *adoçarem*, de qualquer modo, a ferocidade e esforcemo-nos por mudar suas paixões” (Rousseau, 1999, p. 259 – grifo nosso).

temos uma espécie de massa alienada, inclinada a depositar suas expectativas em líderes religiosos e em práticas marcadas pela superficialidade e pela falsidade; por outro, temos um grande grupo de pessoas cultas e incultas conduzido pela concepção de que as experiências do sagrado e os preceitos morais não devem mais integrar as relações sociais nem orientar os comportamentos individuais. Neste sentido, vemos Rousseau ser como Hölderlin¹³ o definira, ou seja, um “profeta”, pois ao passo de não vilipendiar a experiência sagrada, nem a religião, tampouco o próprio Autor das coisas, previu um escape pela via religiosa e a possibilidade de uma ação formativa.

Em sua perspectiva educacional-religiosa, vemos que ao buscar uma formação completa do homem moderno, além de conceber o homem como decaído, Rousseau constata que a gênese do problema encontra-se na cultura¹⁴ desenvolvida na sociedade. Isso quer dizer que não somente o homem, mas a sociedade possui um grande problema. Este problema social é enfrentado por Rousseau tendo em vista toda a sua complexidade. Para isso, mesmo que filosofia educacional contenha várias facetas que juntas se complementam, a busca principal de autor não se limita a formar um homem político, nem tampouco um religioso, mas sim, um homem que seja restaurado e formado pela natureza e seja capaz de transcender sua realidade imediata pela via de uma formação ampla que envolva a sensibilidade, tanto física quanto moral.

Sendo assim, o primeiro capítulo desta dissertação busca dialogar com os dois grandes pontos de tensão que permeiam as reflexões de Rousseau, ou seja, a natureza e a sociedade. Isso porque ao estabelecer um “marco-zero” da condição inicial e original do homem, o autor imediatamente se lança num perene paradoxo. Por vias disso, com base no *Primeiro Discurso* e no *Segundo Discurso*, utilizamos das palavras do próprio genebrino para sermos elucidados a respeito de suas considerações sobre a natureza humana; e as reverberações da aproximação dos homens, para localizarmos o núcleo do colapso que resultou na derrocada do homem em sociedade. Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para a degeneração do espírito, da moral e da própria sociedade, e se tal processo já não pode ser plenamente remediado, observa-se que a

¹³ Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), poeta lírico alemão. No poema *Rousseau*, do qual tiramos o trecho que aparece na Epígrafe deste trabalho (apud Millet, 1966, p. 9). Para maiores comentários sobre o poema citado, reportamos ao texto de Starobinski (1991, p. 266-271)” (Apud Paiva, 2014, p. 396).

¹⁴ Tratamos do conceito de cultura, ancorados em Paiva (2010), que se ateu ao sentido antropológico de cultura. Isto é, na totalidade intelectual que foi produzida de forma coletiva pelo homem, considerando sobretudo o processo sócio-histórico (Santos, 1996).

proposta de Rousseau — ainda que fundada em um diagnóstico negativo — aponta para a possibilidade de formar o homem social em um movimento de “retorno à natureza” (e não ao estado de natureza). Nessa perspectiva, entende-se que, embora sua filosofia educacional se apresente orientada pela natureza, ela se encontra ainda mais profundamente ancorada em uma dimensão de transcendência que não se vincula diretamente à sacralidade religiosa institucionalizada. Trata-se, antes, de uma reconexão com o “Autor das coisas” e, portanto, com princípios bons e retos que não podem ser encontrados no domínio do material, na medida em que este se encontra imerso na lógica da sociedade corrompida.

O segundo capítulo destaca a presença da religião tanto na história da humanidade quanto no pensamento de Rousseau. No trato da ciência da religião, fomos direcionados por dois estudiosos de religião comparada, o romeno Mircea Eliade e o alemão Rudolf Otto. Eliade (2018) no clássico *O sagrado e o profano* e Otto (2024) no emblemático *O sagrado*, foram responsáveis por condicionar a nossa pesquisa no trato sobre a história das religiões e a relação entre homem, religião e socialização; possibilitando, assim, uma percepção mais apurada e aprofundada acerca da relação histórica e da influência das religiões tanto na existência quanto na manutenção da vida humana. Percebe-se, portanto, que além da necessidade antropológica de se conectar ou (re)conectar com algo para-além de si — sendo esta necessidade ao mesmo tempo interna e externa (Eliade, 2018) — a experiência “numinosa”¹⁵ por ser considerada como um tremendo mistério que de forma quase cíclica, dá ao homem a sensação de ser criatura e de condicionado por algo maior, mais complexo e mais poderoso. Otto (2024) considera que a experiência numinosa:

Aparece como um *principio vivo* em todas as religiões. [Constituindo] a sua parte mais íntima e, sem ele, nunca seriam formas de religião. (...) Falo de uma categoria numinosa como de uma *categoria especial* de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma numinoso que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objeto se concebe como numinoso. Esta categoria é absolutamente *sui generis*; como todo o dado originário e fundamental, é objeto não de definição no sentido da palavra, mas somente do exame. [Não podendo] ser objeto do ensino propriamente dito; só pode ser excitada, despertado, como tudo o que procede do *espírito*. (Otto, 2024, p. 12-13).

¹⁵ Otto (2024, p. 12-13) considera que a experiência numinosa “aparece como um *principio vivo* em todas as religiões. [Constituindo] a sua parte mais íntima e, sem ele, nunca seriam formas de religião. (...) Falo de uma categoria numinosa como de uma *categoria especial* de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma numinoso que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objeto se concebe como numinoso. Esta categoria é absolutamente *sui generis*; como todo o dado originário e fundamental, é objeto não de definição no sentido da palavra, mas somente do exame. [Não podendo] ser objeto do ensino propriamente dito; só pode ser excitada, despertado, como tudo o que procede do *espírito*.”

No terceiro capítulo, volta-se a atenção à *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* — e, conseqüentemente, ao Livro IV de *Emílio* — com o objetivo de identificar e analisar os elementos religiosos presentes nesse opúsculo conciso, reflexivo e marcado pela busca da verdade. Ao longo do processo de leitura e análise, tornou-se progressivamente evidente que esse momento da obra rousseauiana constitui, antes de tudo, um desdobramento da proposta de educação natural, na medida em que orienta o indivíduo a uma investigação interior que envolve corpo, mente, alma e espírito. Trata-se, assim, de uma formação voltada primordialmente para a existência concreta e presente do homem, e não apenas para uma finalidade futura ou transcendente. Trata-se, portanto, de uma forma de transcendência que pode ser compreendida no sentido próprio do termo, ainda que não vinculada à sacralidade religiosa institucional. Isso se justifica pelo fato de que os chamados “dogmas negativos” e os “artigos de fé”, em Rousseau, têm como finalidade primordial promover a circunspeção, a tolerância e a possibilidade de exercer uma função educativa, tanto no plano moral quanto no social, orientadas pela voz da consciência (Rousseau, 1973).

Portanto, este trabalho até poderia ser voltado à teologia, haja vista que a obra de Rousseau contém, dentre vários aspectos, também o teológico. Porém, limitamo-nos à compreensão dessa “teologia” pelos aspectos morais, complementados pelos antropológicos, filosóficos e educacionais do pensamento rousseauiano. Assim, tanto as questões teológicas e metafísicas, especificamente, poderão ser tratadas de maneira profunda e bem sistematizada no futuro, a partir do desenvolvimento de uma possível tese de doutoramento. Nesse sentido, a opção metodológica aqui assumida não implica uma negação da relevância teológica do pensamento rousseauiano, mas antes uma delimitação analítica que permite iluminar, com maior precisão, suas implicações formativas e morais.

A filosofia educacional de Rousseau, já no século XVIII, parece nos apontar um problema que é, ao mesmo tempo histórico, filosófico, educacional e sobretudo moral. Como um bom clássico, o pensamento deste autor ressoa na atualidade pois confronta o nosso modelo de sociedade e as nossas práticas pedagógicas-formativas. Um dos motivos de intitularmos nossa dissertação adjetivando o homem moderno como (de)formado, encontra-se na necessidade de reconciliar a moral e a liberdade individual e social. Nisso, Rousseau é fundamental para se pensar a crise contemporânea da formação humana. Pois

a realidade pode confirmar a “profecia” rousseauniana quando se entrega à sociedade um homem educado pelas instituições, mas deformado moralmente. É a *educação natural* junto à *religião natural* — ambas contando com o fio condutor da natureza — sustentada pelo sentimento e pela razão, que podem mudar esse quadro profético negativo e influir de modo a formar — e não deformar — o homem moderno e a sociedade, respectivamente.

É nesse sentido que a proposta rousseauniana serve como marco entre a velha e a nova escola (Gadotti, 2002), ao apresentar uma pedagogia inteiramente nova, cujo foco está na reorientação do processo formativo a partir da natureza, em oposição às influências deformadoras das instituições sociais. Do mesmo modo, ao evocar a sensibilidade, a Natureza,¹⁶ a voz do coração e os modelos proporcionados pelo Autor das Coisas, Rousseau inaugura também uma nova perspectiva religiosa que implica uma redefinição da relação com o sagrado, desvinculada das formas dogmáticas da religião positiva e centrada na experiência interior mediada pela consciência. Assim, na medida em que determinadas instituições educacionais e religiosas, ao longo do processo histórico, contribuíram para a corrupção dos costumes e das crenças, Rousseau propõe um modelo de formação — simultaneamente educativo e religioso — voltado à reconstrução daquilo que, originariamente, era bom na natureza humana.

Nesse aspecto, embora Rousseau tenha se aproximado de uma espécie de “deísmo às avessas”, as análises de Castro (2010; 2023) esclarecem a influência do cristianismo na filosofia rousseauniana, bem como a presença de elementos teístas contidos em seu deísmo.¹⁷ Na *Profissão de Fé* constatamos um *credo minimum* cujos elementos essenciais se encontram resumidos na Natureza¹⁸ — que é a criadora das *coisas*

¹⁶ A respeito da escrita do termo natureza com “n” maiúsculo e minúsculo, há uma intencionalidade no autor em diferenciar o uso do termo, ora em caixa alta ora em caixa baixa. A saber: “acima de todas as coisas a Natureza (N), força primeira e ativa do cosmo que criou e mantém a grande natureza (n), composta do universo com todos os seus elementos químicos, físicos e biológicos, incluindo o homem e os animais” (Paiva, 2014, p. 63).

¹⁷ O deísmo acredita em um Deus criador, mas este Deus, após criar o universo, não interfere mais diretamente nos eventos ou na vida das pessoas. Para os deístas, Deus criou o mundo e as leis naturais que o governam, mas não realiza milagres, não responde a orações nem interage de forma pessoal com os seres humanos. O deísmo surgiu especialmente durante o Iluminismo, como uma forma de racionalizar a crença religiosa sem depender de dogmas ou revelações. Para os deístas, a razão e a observação da natureza são suficientes para entender a existência de Deus.

¹⁸ De forma sucinta, destacamos a distinção semântica feita por Rousseau ao utilizar-se do termo *natureza*. À luz de Paiva (2014), nota-se que ao escrevê-la com “n” maiúsculo, o autor a concebe de forma sublimada, o elo substancial entre o homem e Deus, demonstrando o sentido imanente no qual Rousseau denota à condição humana. Por outro lado, quando escrita com “n” maiúsculo, tem-se o sentido do cosmos, a realidade biofísica, bem próximo (mas não igual) do sentido spinoziano de *natura naturata*.

e a *via-crucis* do homem a Deus —; e na natureza — que é a criação e, ao mesmo tempo, manifestação de Deus na vida dos homens (Paiva, 2014); mesmo que a razão e a consciência sejam as “tutoras” do sentimento religioso do homem, há um certo cristianismo reduzido que aponta para o exercício da liberdade (ou independência); que estão ligados aos princípios e às ideias protestantes — sobretudo de Lutero e Calvino — nos quais Rousseau fora educado, mas que não se filiam diretamente a elas.

Até porque, mesmo tendo sido criado no calvinismo, de acordo com Maritain (2020, p. 117), “Jean-Jacques deve bem pouco a Calvino ou à teologia calvinista, pelo menos diretamente”.¹⁹ Sendo assim, o caráter de nosso trabalho busca seguir o mesmo *modus operandi* rousseauiano, haja vista que o genebrino desmembrou o ato de ser religioso da necessidade de atrelar-se a um grupo e uma liturgia religiosa específica. Pois como bem salienta Maritain (Idem, p. 118), o genebrino detinha uma inclinação religiosa, de modo que “ele sempre teve grandes necessidades religiosas, e podemos dizer que, por natureza, possuía disposições religiosas muito mais ricas do que a maioria de seus contemporâneos”.²⁰ Assumimos, com isso, o discurso e a postura do autor. Não de forma partidária ou apática, mas sim intelectualizada, tratando sobre educação e religião tendo em vista os tensionamentos e as perspectivas que configuram os seus significados e suas práticas.

É precisamente a partir dessa compreensão não institucionalizada da religiosidade rousseauiana que se pode estender a análise ao campo da educação, uma vez que, para o genebrino, ambos os domínios participam do mesmo problema formativo e dos mesmos processos de corrupção histórica. Neste mesmo sentido, verifica-se que a educação civil e religiosa ofertadas tanto nos séculos anteriores quanto na contemporaneidade de Rousseau apontavam diretamente para a corrupção, o desvirtuamento e à (de)formação. O principal motivo encontra-se em seus objetivos, pois, se na Idade Média a formação do homem esteve vilipendiada tanto nas instâncias espirituais quanto na formação social e moral; o “Século das Luzes” tornou-os demasiadamente antropocêntricos, fazendo com que a razão ultrapassasse o sentimento e assassinasse o espírito.

¹⁹ Tradução livre de: “Jean-Jacques owes little enough to Calvin and Calvinist theology, at least directly”.

²⁰ Tradução livre de: “Rousseau had a religious disposition. He always had great religious need, and we may say that by nature there were much richer religious dispositions in him than in most of his contemporaries”.

Assim, Rousseau (1973) nos aponta que a formação humana carece da conexão e do exercício do sentimento, da razão e do espírito, haja vista que a formação do corpo físico desacompanhada dos outros desenvolvimentos torna o homem deformado e despreparado para a vida social. Parece que foi esse o padrão de formação humana que vigorou nos séculos anteriores e no próprio século de Rousseau. Todavia, uma vez que a utilização do “veneno” (socialização e quase tudo que nela há) como “remédio” (em doses homeopáticas) permeia a filosofia educacional e as proposições de Rousseau, torna-se necessário reconhecer que são precisamente as ciências e as artes, enquanto expressões privilegiadas da cultura socialmente instituída, que operam como o principal agente dessa intoxicação formativa, razão pela qual a *educação natural* e a *religião natural* se apresentam como os vetores de uma nova formação. Todavia, torna-se evidente que a composição, o agir e os objetivos finais desses vetores estão fundidos à *marcha da natureza* e não aos aviltamentos de uma sociedade corrompida, que destila seu veneno em doses cavalares.

É dessa crítica à (de)formação social e cultural — e da conseqüente valorização de uma educação orientada pela natureza — que emerge, em Rousseau, uma concepção religiosa igualmente depurada, marcada pela recusa das mediações institucionais e pela centralidade da experiência interior. Desta forma, constata-se em Rousseau um sentimento que os próprios protestantes haviam defendido nos contextos reformadores: a desnecessária intermediação na relação entre Criador e criatura — sugerindo somente a mediação das Sagradas Escrituras; juntamente com a utilização da razão como depuradora da verdade. Nota-se, portanto, que os dogmas apresentados por Rousseau são ainda mais reduzidos e, como veremos, circunscritos à “natureza” e à “Natureza” como vias confiáveis não apenas para se desvelar os desígnios do Autor das Coisas, bem como os sentimentos inscritos na natureza humana que só uma educação natural, auxiliada por uma religião natural, pode conceber.

1. O ESTADO DE NATUREZA E O ESTADO DE SOCIEDADE – CORRUPÇÃO

A religião nos ordena a crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais por que assim o desejou; ela não nos proíbe, no entanto, de formar conjeturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo.

Jean-Jacques Rousseau²¹

De imediato, é necessário considerar que Jean-Jacques Rousseau se dedicou a formular uma hipótese acerca do descaminho no desenvolvimento da espécie humana. A respeito disso, o autor quis buscar, na origem da espécie, quais seriam os fundamentos e os acontecimentos que influenciaram o processo de corrupção no percurso entre as condições iniciais do *homem natural* e as condições do *homem social*. E, para tanto, ele teve que ir além das hipóteses elaboradas por tantos outros autores e descrever um estado primitivo, original: “Estendi-me desse modo sobre a suposição dessa condição primitiva” (Rousseau, 1999, p. 82).

Diante disso, torna-se claro que, para Rousseau, não é a verificação empírica nem a reconstituição factual dos acontecimentos que fundamenta sua análise, mas o recurso deliberado a uma hipótese reflexiva. Os marcadores conceituais por ele mobilizados (*estado de natureza e homem natural*) não pretendem designar etapas históricas comprováveis, mas funcionam como instrumentos conceituais a partir dos quais se pode contrastar criticamente a condição presente do homem, já socialmente constituído e, em grande medida, degenerado (*estado de sociedade e homem social*). Nessa perspectiva, a exigência de fidelidade cronológica ou de linearidade causal dos acontecimentos torna-se secundária, senão irrelevante, uma vez que o objetivo não é narrar uma gênese histórica, mas esclarecer, por via hipotética, os princípios que estruturam a condição humana.

²¹ (Rousseau, 1999, p. 53).

Ao retomar o desafio já assumido por outros pensadores modernos, qual seja o de pensar o homem a partir de sua origem, Rousseau o faz de modo singular, pois reconhece que o homem real e histórico está irremediavelmente imerso na sociedade. Assim, a construção do homem natural só adquire sentido se for elaborada por oposição radical ao homem social efetivamente existente, exigindo um exercício rigoroso de abstração das determinações sociais, morais e institucionais que o constituem. Apenas mediante esse distanciamento radical em relação às condições do presente seria possível perspectivar, ainda que hipoteticamente, as disposições fundamentais dos primeiros homens e, com isso, compreender os processos que conduziram à formação e à corrupção da vida social.

Rousseau considerou que os filósofos e pensadores que o antecederam se equivocaram quando foram refletir e descrever o homem da natureza, “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de voltar até ao estado de natureza”, mas, “nenhum deles chegou até lá” (Rousseau, 1999, p. 52). Afirmção forte e desafiadora, mas que possui sentido e verdade, o próprio genebrino justifica o porquê de tal colocação quando considera que: “Todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (Idem).

Rousseau ressalta o período de solidão originária para fundamentar a inocência e bondade do *homem natural*, portanto, seria um equívoco desconsiderar esse período de solidão, no qual o *homem natural* pôde gozar plenamente do ócio e da liberdade pura²².

²² Acerca da ideia de liberdade e do gosto pela solidão, presentes no pensamento e na vida de Rousseau, fazemos referência à conferência intitulada *Eu só: notas sobre a vida, a glória e o acaso de um solitário*, da obra *A estátua de Glauco: oito conferências em Rousseau* (2024). No capítulo citado, verificamos que durante o século XVIII, todos os países europeus e, sobretudo, a França, debatiam incisivamente sobre as raízes e os fundamentos da condição humana. Os pontos de vista destas reflexões baseiam-se, em tese, nas ideias de “resgate do paraíso perdido, pela língua adâmica, ou pela terra da harmonia e da justiça”, que em certa medida sustentava uma ideia ilusória de perfeição; bem como, no exercício de “alteridade” do homem social como alusão ao homem primitivo, num mecanismo de profunda idealização (Paiva, 2024, p. 17). Diante deste cenário, o movimento proposto por Rousseau vai em direção oposta e se mostra único, pois ao “alçar tais imagens à categoria de pensamento sobre a realidade e a padrões de comportamento, assumindo-as para si (Paiva, 2024, p. 18), o autor não adota nenhuma das idealizações postas, e, ao contrário, sustenta o problema da degeneração da bondade inicial anexada ao movimento de sociabilidade. Nisso, a tônica que baseiam o *homem natural*, sua liberdade e solidão aproxima-se de sua própria prática pessoal. Ou seja, uma certa dificuldade de viver coletivamente. Seja pela incompreensão de seus companheiros iluministas quanto à sua filosofia naturalista, na leitura equivocada de Voltaire ao *Segundo Discurso*; seja pelas duras críticas de Diderot ao estilo de vida solitário, uma vez que na obra *O filho natural*, mesmo indiretamente, ele ataca Rousseau dizendo que “o homem bom vive em sociedade e só o homem mau vive só” (Paiva, 2024, p. 21). Ademais, “houve um conluio entre Grimm, Mme. d’Épinay e o próprio Diderot para desacreditá-lo” (Idem, p. 23) e, portanto, liberdade e solidão aparecem como categorias

Por muito tempo o homem esteve só, em uma terra que ainda se encontrava escura e silenciosa, até mesmo sem linguagem, à mercê apenas do exercício do “grito da natureza” (Rousseau, 1999). Estando na direção de suas capacidades simples e pura, as ações de sua vida estavam restringidas à satisfação de suas necessidades básicas. Assim se expressa Rousseau de forma quase poética: “Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades” (Rousseau, 1999, p. 58).

Considerando o âmbito biológico, nessa hipótese, o *homem natural* possui algumas semelhanças com o *homem social*, exemplo disso está na sua envergadura corporal. O autor o descreve “andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu” (Rousseau, 1999, p. 57). Em se tratando da forma em que se relacionavam, o afeto parental, sobretudo matriarcal, comum no estado de sociedade, é inexistente no estado de natureza. Em sua hipótese, Rousseau considera que devido às dificuldades de sobrevivências, advindas de uma vida onde o conflito acontecia sempre, a posse de um ser dependente, seja de uma criança ou companheira, significava desvantagem e perigo. O autor define a condição do homem natural, sendo “só, desocupado e sempre próximo do perigo” (Rousseau, 1999, p. 63). Assim o desapego era praticado pela necessidade, “ao ser a mãe perseguida, vê-se obrigada a abandonar seus filhotes” (Idem). Os instintos naturais eram seus protetores, garantindo assim a sua conservação. O *homem natural* resguardava-se do mal, pois seu instinto de sobrevivência — que é natural — tornava o atrito quase inexistente. Visto que para a existência de um conflito ou disputa, era preciso irromper o desejo de ser superior, ou de ter uma posse ou ainda de domínio de técnicas para transformar a natureza em um utensílio, como uma arma. Pelo contrário, “o estágio original antecede a cultura em todos os seus aspectos e evoca um estado puro no qual a natureza não foi ainda modificada pela ação humana, haja vista a razão adormecida” (Paiva, 2014, p. 398). Ou seja, um quadro cujas faculdades existem, mas apenas de forma potencial:

Deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade. O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza;

teorizadas e utilizadas por Rousseau, tanto configurar o Homem natural como para servir de alternativa contra as mazelas do “turbilhão social” (Rousseau, 1973, p. 286).

numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade (Rousseau, 1999, p. 75).

Com isso, estando o homem em seu estado de natureza, com suas capacidades racionais não exercitadas, encontra-se em estado de tranquilidade natural. Não tendo necessidades coletivas, tampouco demandas individuais complexadas, “sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede” (Rousseau, 1999, p. 66). Assim, “sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento de existência atual sem nenhuma idéia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia” (Rousseau, 1999, p. 67). Por assim dizer, o homem está, neste estado, a cabo de suas necessidades de sobrevivência, dispensado de elaborações e complexidades que, posteriormente, estarão em voga.

Rousseau define precisamente o que seria o homem natural e seu estado de natureza. Em sua escrita, o autor traz a definição hipotética, porém não menos importante, acerca de qual seria a condição física, mental e ambiental que este homem usufruía. O genebrino o descreve:

errando pelas florestas, sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhum desejo de prejudicá-lo, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos que a vaidade (Rousseau, 1999, p. 81).

Sobre a finitude da existência, ou seja, a morte, Rousseau (1999) relata que no estado natural, esse fato acontecia de forma quase imperceptível, tanto para o indivíduo que morria quanto aos demais selvagens. A ausência, no âmbito social, é percebida pelas vias da consciência, promovida pela experiência de socialização. Anterior a isso, salvo os casos em que alguma situação coloca o homem em zona de perigo e de morte, por exemplo, ao enfrentar um animal feroz ou escalar um morro alto e deslizando, o seu final destinava-se à morte por velhice, de maneira natural e quase imperceptível. Enfim, o estado inicial do homem no estágio primitivo é puramente animalesco. A ausência do traço social acaba por fixá-lo a um formato direcionado pela “marcha da natureza” (Rousseau, 1999). O autor endossa tal afirmação, quando diz que:

O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, o ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer,

serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos (Rousseau, 1999, p. 65).

Esse estado de existência pode ser considerado como predominantemente individual. Isto pois, apesar das pequenas e mínimas associações, os homens estavam isolados. Dependentes exclusivamente das necessidades biológicas, tudo aquilo que se encontrava externo a si, tanto o seu semelhante quanto as demais coisas, estavam classificados como de menor interesse. A menos que o externo se torne relevante e necessário, a ponto de ser utilizável, é possível considerar que o homem se bastava a si mesmo e supria-se pelos recursos da natureza. A exemplo disso, o sexo restringia-se ao puro instituto animalesco, “os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade” (Rousseau, 1999, p. 69). O autor comenta de modo interrogativo:

Que progresso poderia conhecer o gênero humano esparso nas florestas entre os animais? E até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecer-se mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem necessidade uns dos outros, se encontrariam, talvez, somente duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar? (Rousseau, 1999, p. 68).

Outro fator que é pertinente à discussão sobre os conflitos e as disputas, como comentado anteriormente, que desemboca no problema do mal e da maldade do homem. Rousseau deixa claro no *Segundo Discurso* que a atitude maléfica contra o próximo, está ausente nesse estado, pois o homem da natureza não pratica o mal, uma vez que é dotado da bondade original. O máximo que esse selvagem pode fazer é ofender ou ameaçar a existência do outro quando a sua esteja ameaçada, como fruto do exercício de autopreservação, advindo do *amor-de-si*. O exercício de se autodefender é a única instância onde, caso seja necessário, o homem pratica algo que possa ser interpretado como o mal: “Com paixões pouco ativas e freio tão salutar, os homens, mais ferozes do que maus e mais preocupados em se defender do mal que possam receber do que tentados a fazê-los a outrem, não estavam sujeitos a disputas muito perigosas” (Rousseau, 1999, p. 79).

Mesmo assim, o homem não se tornaria mau, no máximo praticaria uma ação em sua defesa, ao se sentir ameaçado – como fazem os animais. Portanto, a intenção de elaborar e executar planejamentos que prejudiquem o próximo, tanto em perspectivas mínimas quanto em ações que, além do prejuízo alheio, suscitam benefício próprio, são

esquemas mentais e sociais impraticáveis no estado de natureza. Ou seja, em certa medida, o homem é bom simplesmente pela ausência da maldade nas condições originais e da consciência da maldade: “Os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal” (Rousseau, 1999, p. 76).

Todavia, com o aumento do volume de indivíduos, das necessidades e, por fim, o progresso da sociedade, foram fatores que suscitaram a modificação do estado de natureza e do homem natural. Na concepção de Rousseau (1999), o advento da linguagem foi o que deu ao homem o traço de sociabilidade de maior relevância. Ou seja, antes da origem da língua, o homem esteve em profunda inércia simbólica e social. A partir do advento da comunicação, o homem se modificou enquanto sujeito individual, mas sobretudo nas suas relações com seus semelhantes, com os quais passou a se comunicar: “Quantas idéias devemos ao uso da palavra” (Rousseau, 1999, p. 69).

Rousseau, ao teorizar sobre a origem da linguagem, retirou toda simbologia linguística do homem natural e afirmou que o grito da natureza era “a primeira língua do homem, a língua mais universal, a mais enérgica e a única de que se necessitou antes de precisar-se persuadir homens reunidos” (Rousseau, 1999, p. 70). Mesmo que o grito tenha sido a primeira forma de se comunicar, ele é puramente natural e instintivo, sem nenhum traço de convenção. Não possuindo intenção direcionada que trouxesse significado, por mais que houvesse a emissão de barulho junto a utilização fonológica, o simbolismo da utilização destes aparatos ainda não havia sido empregado pelo homem natural. Somente “quando as idéias dos homens começaram a estender-se e a multiplicar-se, e se estabeleceu entre eles uma comunicação mais íntima, procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa” (Rousseau, 1999, p. 71).

Assim, restou ao homem continuar progredindo socialmente, para além dos primeiros signos linguísticos. Isso se deu de forma lenta e gradual. Uma vez que o homem esteve vagando pela natureza, com suas capacidades físicas e mentais adormecidas, foi necessário tempo para que suas potencialidades pudessem ser acionadas. Isso se deu a partir das necessidades de novos acordos, pois a novidade de estímulos possibilitou o surgimento de novos afazeres. A constituição da família, que Rousseau também equipara à linguagem como primeira instituição social, e o aumento populacional levou o homem a estar mais perto de seu semelhante. Com isso a necessidade de comunicação aparece,

pois a coletividade traz à tona uma interação mínima, tanto linguística quanto social. Este primeiro passo, que modificou a existência do homem e o tornou membro de um coletivo, é caracterizado pela modificação de sua forma expressiva. A utilização do gesto, que naturalmente é prático e independe de acordos elaborados, é considerada por Rousseau como a primeira forma de comunicação coletiva. Entretanto, o advento do gesto como forma de comunicação e significação de desejos mostrou-se insuficiente e, portanto, carente de ser substituído: “Resolveram então substituí-lo pelas articulações da voz que, sem ter a mesma relação com certas idéias, são mais apropriadas a representá-las como sinais instituídos” (Rousseau, 1999, p. 71). Com isso surgem as primeiras palavras, como o autor continua:

Tal substituição só pôde fazer-se com o consentimento comum e de maneira bastante difícil para ser praticada por homens cujo órgãos grosseiros não possuíam ainda nenhum exercício, sendo essa substituição mais difícil de conceber-se em sim mesma, visto que aquele acordo unânime teve que ser motivado e a palavra parece ter sido muito necessária para estabelecer-se o uso da palavra (Rousseau, 1999, p. 71).

Assim, por se encontrarem em um estágio ainda inicial de desenvolvimento, tanto o surgimento das primeiras palavras quanto da linguagem inicial, não apresentavam precisão conceitual nem distinções claras entre objetos, ações ou ideias. Esses primeiros sinais linguísticos expressavam significados amplos e indeterminados, funcionando como formas gerais de comunicação que condensavam experiências inteiras — como necessidades, emoções ou situações vividas — em uma única expressão. Assim, os rudimentos da linguagem não nomeavam realidades específicas, mas comunicavam sentidos globais, anteriores à abstração racional e à elaboração conceitual propriamente dita.

De forma que as subdivisões modernas, comumente utilizadas atualmente, são frutos de uma evolução complexa destes ornamentos comunicativos. “As primeiras palavras utilizadas pelos homens tiveram em seu espírito significação muito mais extensa do que aquelas que possuem nas línguas já formadas” (Rousseau, 1999, p. 71). Houve um “esforço de espírito” para que os primeiros homens pudessem distinguir e classificar as palavras e os significados, atrelando-os a perspectivas menores e mais exatas. Ou seja: “A noção só se desenvolveu com muita dificuldade, visto que todo adjetivo é uma palavra abstrata e as abstrações, operações penosas e pouco naturais” (Idem).

Assim posto, na continuidade do processo de comunicação e no progresso de suas relações, os homens, pelas vias das necessidades de existência, sobrevivência e afetos naturais, foram desenvolvendo suas aptidões. A linguagem, a partir do uso do gesto, e posteriormente as palavras, formaram pouco a pouco o conjunto de signos e significações sociais. Cada vez mais próximos e codependentes, é possível afirmar que o *homem natural*, paulatinamente, foi-se descaracterizando de sua condição original. Por conseguinte, a simplicidade e a pouca demanda foram acrescidas e potencializadas por novas aquisições. Com isso, o objetivo final de sua existência, a saber, a garantia da sobrevivência, a satisfação da fome e o gozo pela liberdade na satisfação da natureza, foi modificado.²³

Neste ponto, incorre dizer que no âmbito reflexivo e nas bases de suas proposições, Rousseau parece sempre se apoiar em arquétipos pendulares (Araújo & Paiva, 2024). Em diversas partes de sua obra, podemos perceber que o raciocínio do autor oscila entre dois polos, o negativo e o positivo, ora enfatizando os efeitos corruptores de determinados processos históricos, ora reconhecendo suas potencialidades formativas. Todavia, após a exposição de um problema, dado o estado atual da arte, o autor traz uma proposição inovadora, e por tal feita, não se fixa a nenhuma das ideias que foram postuladas previamente. É o caso das ciências e das artes e também das origens e dos fundamentos das desigualdades entre os homens.

A respeito disso, Rousseau traça primeiramente uma caminhada que mistura suposições epistemológicas e opiniões próprias. Desta forma, o autor inicia sua escrita considerando aspectos históricos, biológicos e, em certa medida, os louva. Em determinado momento, faz uma virada argumentativa, expondo sua tese e tecendo contribuições que se conectam às ideias pré-estabelecidas. No entanto, a partir do uso da retórica, Rousseau muda o paradigma estabelecido e, a conta-gotas, expõe seu teor

²³ Dito isso, torna-se relevante conceituar o termo natureza enfatizando a perspectiva de Rousseau. No *Dicionário Rousseau*, Dent (1996) procurou definir com precisão os significados e sentidos empregados pelo genebrino ao fazer uso do termo. Para Rousseau, uma das capacidades que o homem natural pôde gozar e que estando em sociedade lhe é retirado, é a de estar anestesiado e dispensado do sofrimento e da dor. No período em que esteve envolvido à natureza, o *homem natural* esteve anulado de problemas e constrangimentos. Todavia, a *reconexão com a natureza*, mesmo em sociedade, é um movimento possível. Ademais, este movimento é difundido por Rousseau. Isto pois a natureza é “vista como a alternativa salutar que nos aliviará de todos os males e dores de que hoje sofremos por ter desertado do seu seio e ignorado os seus ensinamentos” (Dent, 1996, p. 172 – grifos nossos).

negativista em relação ao assunto. No exemplo do concurso do qual saiu vencedor,²⁴ os jurados esperavam por uma resposta que positivasse o evolucionismo social das ciências e das artes e seu benefício para com o melhoramento moral e social. Por tal feita, Rousseau inicia sua escrita considerando os avanços desses acontecimentos, mas, em dado momento, utiliza os mesmos argumentos que, primeiramente, postulavam o reestabelecimento como negativo, não somente para evidenciar os problemas trazidos por tais avanços, mas para sustentar sua tese de que o aviltamento dos costumes e da sociedade, como um todo, se deram pelo mau uso que os próprios homens fizeram das ciências das artes, e mesmo de sua liberdade, e por isso, criaram e perpetuaram um verdadeiro “turbilhão social” (Rousseau, 1973, p. 286).

Esse procedimento revela uma notável capacidade “pendular” (Araújo & Paiva, 2024) do pensamento rousseauiano, pela qual o autor se recusa a aderir a explicações unilaterais ou a juízos definitivos diante de problemas complexos. Rousseau opera constantemente entre polos opostos — progresso e corrupção, natureza e sociedade, perfectibilidade e decadência — não para conciliá-los de modo simplista, mas para explorar a tensão constitutiva que os atravessa. Tal movimento paradoxal permite-lhe reconhecer, simultaneamente, as potencialidades e os riscos inerentes aos mesmos fenômenos históricos, deslocando o debate de uma lógica de causalidade linear para uma análise crítica das condições e dos usos humanos. Assim, seu pensamento não se fixa nem na exaltação ingênua do progresso nem em um pessimismo absoluto, mas constrói uma reflexão dinâmica, na qual os mesmos elementos que possibilitam o aperfeiçoamento humano também carregam as sementes de sua degradação. É precisamente essa oscilação reflexiva entre polos antagônicos que confere densidade teórica à obra de Rousseau e explica a atualidade de suas análises frente às ambivalências da vida social.

Quanto aos paradoxos em Rousseau, é necessário destacar que, tanto no modo como o autor emprega esse recurso quanto na intenção que lhe atribui, há peculiaridades próprias do contexto do século XVIII e do sentido mesmo da palavra. Desde então, “o paradoxo pode ser usado como uma figura lúdica da linguagem, construída de modo irônico e propositado para provocar o riso do leitor, em razão do absurdo da proposição — quase como uma máscara que oculta seu verdadeiro significado” (Barbosa & Pissarra,

²⁴ Diz respeito ao concurso organizado pela Academia de Dijon e anunciado pelo jornal *Mercure de France*, que anualmente publica uma pergunta que deve ser desenvolvida num formato de resposta, seja ela positiva, negativa e/ou explicativa. Em 1749, Rousseau participou do concurso utilizando o texto *Discurso sobre as ciências e as artes* (1749) – e, surpreendentemente – tem sua resposta premiada pelos jurados.

2024, p. 4). Todavia, percebe-se que a intenção de Rousseau, tanto ao se autointitular como “homem de paradoxos” quanto ao recorrer conscientemente a esse procedimento analítico, não se reduz a um artifício retórico, uma vez que “o fazia sem se desculpar por isso, pois ser paradoxal pode ser uma consequência necessária de um pensamento sério” (Idem, p. 05). Ou seja, “como crítico de sua época, Rousseau observa que a sociedade em que ele se encontra é paradoxal, os conceitos que ele emprega são, portanto, um diagnóstico do seu tempo” (Idem, p. 18).

O movimento pendular, e às vezes paradoxal, encontra-se presente praticamente em todas as obras de Rousseau. Nisso, é possível considerar que em suas proposições há uma polaridade de pensamento, a saber, natureza/sociedade; *homem natural* x *homem social*; *educação negativa* x *educação positiva*; *religião natural* x *religião civil*; etc. Esse método é seguido por reflexões que a todo tempo consideram os dois polos, e por isso, é possível verificar a influência de ambos naquilo que é considerado com proposição final. Ou seja, essa bipolaridade ou aparente dicotomia e contradição é, na verdade, um movimento utilizado pelo autor para que a solução aos problemas sociais seja ao máximo influenciada pela natureza, mas, ao mesmo tempo, esteja condizente com as possibilidades da vida social. Neste sentido, há um bom senso de sua parte em saber que, apesar de ser a melhor e mais correta condição humana, o homem não poderia retornar ao *estado de natureza* e, tampouco, viver às bases desse período.

Nisso, vemos que a dinâmica pendular elaborada por Araújo & Paiva (2024) se apresenta como uma chave de entendimento do pensamento rousseauiano, pois a partir dela, nota-se que o pensamento de Rousseau opera numa lógica de “manutenção do movimento” (Araújo & Paiva, 2024, p. 25); que ora se estaciona numa perspectiva individual, e ora aponta para o coletivo: “de modo que entre duas posições extremas o pensamento de Rousseau em sua dinâmica pendular oferece muitas possibilidades de superação” (Araújo & Paiva, 2024, p. 23) — que acentua a perspectiva paradoxal de Rousseau, mesmo escrita em forma retórica. Nessa mesma lógica, tendo sido utilizada por intérpretes como Bento Prado Júnior (1937-2007), também podemos considerar a retórica de Rousseau como uma característica a ser analisada considerando-a como um caminho de entendimento de seus escritos, tanto nos que tratam sobre educação quanto aos metafísicos e religiosos. Até porque, em Rousseau, a retórica não é um simples recurso ornamental nem uma estratégia de persuasão externa ao conteúdo filosófico

(Prado Júnior, 2008),²⁵ pois forma e conteúdo não se separam: o modo de dizer é inseparável do que é dito.

É precisamente a partir dessa articulação entre dinâmica pendular e retórica filosófica que se torna possível compreender a originalidade do posicionamento de Rousseau diante dos grandes temas de seu tempo. Ao recusar tanto a fixação em polos extremos quanto a adoção de sistemas fechados, o autor constrói uma reflexão que se mantém em permanente deslocamento crítico, evitando tanto a adesão acrítica ao progresso quanto o refúgio em um retorno idealizado ao passado. Esse movimento, longe de conduzir a uma suspensão do juízo, permite a Rousseau elaborar análises que escapam ao dualismo simplificador e às leituras meramente nostálgicas da natureza.

Assim, como resultado dessa leitura pendular, sua abordagem não valoriza excessivamente o polo sociedade/cultura/homem social — como era comum em sua época, nem, tampouco ao polo natureza, no sentido de um estado real, digno de um saudosismo primitivista que evocasse inclusive um retorno às condições originárias. Mas nessa dinâmica pendular, a saída rousseauiana se apresenta como uma via alternativa de compreensão das relações entre natureza, sociedade e homem — o que prepara o terreno para a comparação com outras tradições filosóficas e para o exame das especificidades de sua concepção de natureza.

De fato, sua análise pode ser considerada única e sua visão considerada como alternativa e inovadora. Isso pois, em se tratando da natureza, mesmo que sua relevância e força de potência já tivessem sido acentuadas por outros autores, como Baruch Espinosa (1632-1667),²⁶ que procurou estabelecer uma relação de extensão entre Deus e natureza. Mesmo que haja uma certa proximidade com a perspectiva desenvolvida por Rousseau, tem-se como ponto de intersecção a completa oposição naquilo que se refere à valoração e as concepções empregados à natureza e à sociedade.

²⁵ Bento Prado Júnior (1937-2007) foi professor, escritor, tradutor, filósofo e intelectual brasileiro. Dentre vários autores e temáticas das ciências humanas, dedicou-se ao pensamento de Rousseau. Em seu livro *A retórica de Rousseau*, o autor defende que uma das formas de ler e compreender as obras e o pensamento rousseauiano é através do uso retórico contido em seus escritos.

²⁶ Com relação a perspectiva de Espinosa acerca da natureza e a proximidade de sua perspectiva com a de Rousseau – restringindo-se ao ponto ao conceito de natureza como ponto de encontro de origem e causa em si mesma – Sousa (2009, p. 26) postula que a partir da noção e orientação grega e estoica “o homem não é um ser sobrenatural e sim um ser radicalmente natural. Por conseguinte, ele é parte da natureza, encontrando sua *ratio sive causa* (razão ou causa), seu fundamento, na e pela natureza. Esta noção ressurgiu na Modernidade em obras de pensadores que fazem a defesa de um pensamento não manipulador da natureza: tais como Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Espinosa (...)”.

Para o genebrino, entre as múltiplas possibilidades que a natureza oferece aos homens, é possível conceber, senão um retorno à condição originária, ao menos um caminho de regeneração humana. Embora rejeite a ideia de um retorno literal ao estado de natureza, Rousseau identifica na própria natureza a possibilidade de recomposição moral e de afastamento dos efeitos nocivos da vida social. Nesse sentido, a natureza surge como instância privilegiada de comunhão e reorientação do homem, uma vez que “evoca poderosamente a influência da natureza e seu poder inspirador, estimulante e redentor” (Dent, 1996, p. 173).

Há, portanto, uma certa diferença entre Espinosa e Rousseau que vale a pena ressaltar, pois está localizada justamente no próprio conceito de natureza e da figura de Deus. Enquanto para Espinosa a natureza seria o próprio Deus,²⁷ em Rousseau ela é a condição original criada por Ele, e que se projeta como um elemento de transcendência, que transporta as potencialidades ontológicas e as “necessidade espiritual básica nos seres humanos” (Dent, 1996, p. 173). Além disso, Rousseau eleva o homem até o Autor das Coisas por intermédio da natureza, preservando, assim, uma relação ontológica entre o Criador, o mundo criado e o homem que nele habita, criando uma mediação entre eles. Em Espinosa, ao contrário, não há essa mediação transcendental, pois Deus e Natureza constituem uma única e mesma realidade (*Deus sive Natura*), identificando-se um com o outro. Desse modo, enquanto em Rousseau a natureza remete a algo que a ultrapassa, funcionando como via de acesso ao princípio supremo, em Espinosa ela é o próprio princípio, imanente, necessário e autossuficiente, no qual o homem se encontra integrado sem qualquer hierarquia ou elevação espiritual. Essa diferença fundamental evidencia não apenas distintas concepções de natureza, mas também modos radicalmente diversos de pensar a relação entre homem, mundo e divindade.

Uma das características que constituem o pensamento de Rousseau é a ideia da impossibilidade do retorno. O *estado de natureza* pode nunca ter existido ou nunca vir a existir,²⁸ mas que significa, na extensão da hipótese rousseuniana, um período no qual o *homem natural* pôde estar plenamente conectado com sua condição de originalidade, tal

²⁷ De acordo com Oliveira (2014, p. 11) “Deus é causa necessária de si e de todas as coisas presentes na Natureza. Espinosa afirma que “Deus”, “Natureza” e “Substância” são nomes equivalentes, pois se referem à mesma coisa. Deus é a substância absolutamente infinita que pode ser conhecida como causa (Natureza Naturante) e como efeito (Natureza Naturada)”.

²⁸ Rousseau chega a afirmar no prefácio do *Segundo Discurso* que o estado de natureza “talvez nunca tenha existido [e] que provavelmente jamais existirá” (Rousseau, 1999, p. 44).

como o fez o Autor das Coisas — e mesmo que o retorno literal a essa condição não fosse o desejo do autor, é possível considerarmos que a busca pela maior proximidade possível era algo perspectivado pelo genebrino. Isso como resposta à fatal situação de afastamento desse estado, estabelecida entre os primeiros homens, quando seus encontros promoveram a interação, ainda que meramente intuitivas, direcionadas à caça e ao saciamento de necessidades básicas.

Como pode-se ler na primeira parte do *Segundo Discurso*, mesmo que de maneira simples, essa relação minimalista e direcionada possibilitou a esse primata uma vida simples e, em certa medida, feliz. Visto que suas demandas eram mínimas, os esforços para obtê-las também eram mínimos. Nisso, um dos problemas da aproximação de um com o outro, assim como da sociabilidade que a partir daí se desenvolveu, encontra-se nessa codependência que passa a existir. Diante disso, Rousseau opta pela opção que melhor atenda à realidade posta, e, em sentido amplo e dependente, sugere que tanto a formação como a vida do homem da sociedade sejam o mais afastado possível das paixões e do turbilhão social e assim, orientadas pela simplicidade natural. Daí ter valorizado a realidade do campo, dos camponeses e da vida rural. Até porque, como citado anteriormente, Rousseau salienta que a desconexão do homem com a natureza o torna passivo de problemas que, outrora, estando ele conectado com os vastos recursos que a natureza lhe proporcionava, não sofria.

Não é à toa que Jean-Jacques, o personagem educador do romance pedagógico rousseauiano, inicia a educação do Emílio no campo e não na cidade. Essa constatação ganha concretude na proposta pedagógica de Rousseau, na qual a reconexão do homem com a natureza deixa de ser apenas um diagnóstico crítico e passa a orientar práticas educativas concretas, como se observa nas cenas formativas apresentadas no *Emílio*. Nesta obra, em uma das cenas pedagógicas apresentadas ao jovem Emílio, a natureza é utilizada como ambiente educativo e de exploração. No episódio das favas²⁹, a sugestão do preceptor em plantar e cultivar sementes possui, ao mesmo tempo, uma mistura de

²⁹ Presente no Livro II de *Emílio*, o preceptor Jean-Jacques incentiva Emílio a plantar algumas sementes de favas em um jardim; cultivando-as de forma cuidadosa. Após um certo tempo, ao chegarem no jardim, o preceptor e o menino depararam-se com uma triste imagem: todo o trabalho havia sido destruído, as sementes estavam arrancadas. Isso porque aquele lugar tinha um proprietário, cujo nome era Roberto. Ao plantar as sementes, Emílio havia estragado o primeiro plantio feito por Roberto. Após a tensão, o proprietário, o menino e o preceptor — que observava tudo —, fizeram um acordo que resguardou o plantio para todos. Assim, Emílio aprende a respeitar a propriedade alheia e ao próximo; e, ao mesmo tempo, aprende o valor do trabalho, da ação de plantar, cultivar e colher.

lições sobre o trato com a natureza, a moralidade e o respeito ao próximo. De maneira ampla, Rousseau utiliza a natureza como ferramenta de formação humana e de intermediação de um problema social, mas também de conexão telúrica com o meio ambiente. Visto que, no desenrolar da história, para servir de ensinamento, Emílio foi induzido à experiência do erro, ao plantar suas favas em terreno já cultivado. Não tendo noções coletivas estabelecidas, nesta experiência pedagógica o menino aprende que em sociedade, o direito à posse é vigorado. Assim, quase tudo que existe socialmente possui um senhor. Ao final, o acordo feito entre preceptor, Emílio e Roberto, o hortelão dono do terreno, traz resolução ao problema com o uso do acordo e do bom senso. Diante disso, vemos que em Rousseau, a natureza também é tida como fonte educativa, pois a natureza é utilizada de forma pedagógica, seja no uso direto e literal, seja como ponto de encontro das relações sociais e humanas.

Podemos verificar isso ao observarmos que as fontes educativas de Emílio são advindas daquilo que o autor considerou como sendo os três mestres (natureza; homens e coisas). Ou seja, mesmo que o homem social se encontre desconectado com a natureza, é possível que ao se conectar com ela, seja como intermediadora de um processo educativo ou uma experiência de deslumbramento, suas ações podem ser desenvolvidas pelas vias da *natureza*, um dos mestres. O trabalho com a terra, no plantio e na espera pelos primeiros brotos e a colheita, são experiências que colocam o homem e o ambiente natural em harmonia, propiciando uma formação completa e naturalista. Seja na prática do respeito ao próximo, nos limites e acordos sociais, formando assim, um homem social virtuoso. Rousseau pretende formar “um novo homem” (Francisco, 1998, p. 36), uma vez que “o momento de educar para o relacionamento com o outro reveste-se necessariamente de importância incomparável” (Idem, p. 36-37).

A compreensão desse projeto formativo, centrado na natureza como uma das instâncias fundamentais da educação, exige situá-lo no contexto mais amplo das transformações pedagógicas e filosóficas do século XVIII. A proposta de Rousseau não emerge no vazio, mas dialoga criticamente com as concepções educacionais herdadas da tradição, sobretudo aquelas ancoradas na ideia de uma essência humana previamente dada e a ser corrigida ou endireitada pela instrução. É justamente em oposição a esse modelo essencialista que a educação natural defendida no *Emílio* se afirma como alternativa, deslocando o foco da correção moral para a formação progressiva do homem em relação com o mundo, com os outros e consigo mesmo.

É nesse horizonte de disputas teóricas e de reconfiguração das concepções de homem e de educação, característico do século XVIII, que se inscreve o debate pedagógico entre a tradição essencialista e as novas propostas formativas, tornando-se necessário compreender, de modo mais detido, o paradigma educacional herdado — especialmente aquele sistematizado por Comenius — para então evidenciar o alcance crítico e inovador da pedagogia rousseauiana.

O século XVIII foi um período histórico marcado por grandes mudanças na sociedade. Na obra de Suchodolski, *Pedagogia e as grandes correntes filosóficas* (2004), evidencia-se isso, ou seja, a mudança de paradigma acerca das concepções e da educação do homem. A *pedagogia da essência*, iniciada pelo racionalismo platônico e reiterada pela religiosidade de São Tomás de Aquino e Comenius, tal perspectiva considerava que no interior do homem havia uma essência a ser alcançada. Os princípios educacionais estavam baseados na “instrução; virtude; religião” (Comenius, 2002, p. 55), servindo como ferramenta, trazendo à tona a essência edificada pelos valores considerados positivos. O homem deveria ser “uma criatura racional; uma criatura senhora das criaturas; uma criatura feita à imagem e semelhança de seu criador e para o seu deleite” (Comenius, 2002, p. 53). Estando danificado e sendo ruim por natureza, “como a madeira encurvada da roda, endurecida em seu lugar, quebra-se mas não endireita” (Comenius, 2002, p. 29), torna-se necessário ser endireitado, uma vez que “tudo está revirado e confuso, ou está destruído ou está ruindo” (Comenius, 2002, p. 25). Logo, a perspectiva essencialista procurava “curar a corrupção do gênero humano, é preciso fazê-lo sobretudo por meio de uma atenta e prudente educação da juventude, assim como quem quer restaurar um jardim” (Comenius, 2002, p. 25).

Na contramão desta perspectiva temos a *pedagogia da existência*, e nisso, podemos dizer que o existencialismo foi potencializado pelo Renascimento e dentre várias rupturas sociais e ideológicas, deu lugar ao antropocentrismo. A mudança da concepção essencialista para existencialista culminou numa profunda mudança do paradigma educacional. De acordo com Suchodolski (2004), o contexto em que Rousseau é inserido, a formação pela via educativa ainda buscava formar um homem para Deus com vistas à redenção. Contudo, mesmo considerando a essência do homem e utilizando-a como fator preponderante, a perspectiva de Rousseau considera o homem bom, passível de ser melhorado e complementado. Em razão disso, o fazer educativo já não se resume na utilização da pedagogia como mecanismo de resgate ou regeneração, mas sim como

um ponto de partida de reconstrução e reorganização deste ser que se encontra degenerado, mas que é, primeiramente, bom.

Por isso Suchodolski localizou Rousseau entre as duas perspectivas de educação. Pois, ao considerar a essência do homem, ele se mostra essencialista. No entanto, sua proposta não se limita a resgatar a bondade pela da dimensão metafísica ou religiosa, mas, pela via da própria existência. Rousseau afirma, no *Segundo Discurso*, que “o primeiro sentimento do homem foi o de sua existência” (Rousseau, 1999, p. 87), e nisso, sua reconexão também só seria possível por uma (re)organização existencial. Em sua perspectiva de formação humana nota-se que além de valorizada, a experiência é tida como parte da educação do homem, e nesse sentido, o autor considera que os fazeres educacionais devem auxiliar na boa obra iniciada pela natureza, uma vez que “tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é-nos dado pela educação” (Rousseau, 1973, p. 10). E aqui mais uma vez vemos o movimento pendular que oscila entre a concepção essencial do homem, isto é, da bondade original; e do outro polo a existência factual da vida em sociedade, marcada pelo mal, fazendo da educação o elemento decisivo de mediação capaz de orientar essa tensão e possibilitar a formação de um homem livre, moralmente responsável e socialmente virtuoso, como defendem Araújo e Paiva (2024).

O título deste capítulo (estado de natureza e estado de sociedade) e as palavras tecidas até aqui procuraram demonstrar ao leitor que, além da hipótese reflexiva iniciada pelo autor, há em Rousseau, um valor único e latente empregado à natureza. Em *Natureza e natureza: dois conceitos complementares em Rousseau* (2014), vemos que o genebrino atrela a natureza como potência criadora, evidenciando a complexidade dos significados da natureza. Paiva (2014) nos elucida, dizendo:

Em Rousseau, a *physis* está englobada no termo *nature*, o qual possui um triplo sentido: o primeiro e mais simples traduz a realidade biofísica do cosmo, com seu conjunto de astros, partículas, moléculas, plantas e animais, emanada do Criador. O segundo tem mais a ver com as inquietações dos pré-socráticos quanto às origens e aos elementos originários da existência, bem como forte relação com o animismo estóico de um princípio ativo e imanente na natureza física. E o último sentido é ontológico e diz respeito não apenas à interioridade do homem, mas também à sua essência universal (Paiva, 2014, p. 62).

Prova da potencialidade que Rousseau encarga à natureza, é a célebre frase que inaugura a escrita de *Emílio*: “tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas” (Rousseau, 1973, p. 09). Isto pois, em seu *Manuscrit favre* escrito em 1759, vislumbramos uma certa sacralidade da natureza, ao considerarmos a grafia “tudo é certo em saindo das

mãos da natureza” (Jimack, 1960, p. 101, apud Paiva, 2014, p. 401), tendo a considerado como viva e criadora. Ainda sobre o uso distinto e a classificação semântica feitas:

[H]averia uma natureza absoluta (N) que gera a natureza (n) e o estado de natureza. Como força ativa que estabelece e conserva a ordem de tudo quanto existe (seja num sentido quase metafísico ou no sentido puramente científico atual), seu sentido é substantivo e não meramente qualificativo, que pode ser expresso na locução adjetiva *de nature*. É a força de onde emana o próprio estado original e visível da ordem existente, o qual chamamos de estado natural (Paiva, 2014, p. 60).

A concepção decaída e profundamente negativa do homem social é também justificativa na organização do pensamento de Rousseau acerca dos problemas sociais do século XVIII. O autor considerou que a corrupção, os vícios e a deturpação do coração do homem e da sociedade eram frutos de sua desconexão com o estado *de natureza*. O homem antes de ser social, contemplava sobre “o espetáculo da natureza”, sua alma unicamente entregue ao “sentimento de existência” (Rousseau, 1999, p. 66-67). Sobre organização social, individual e coletiva do homem, o autor afirma que:

Nesse estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedades de nenhuma espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, frequentemente, por uma única noite: os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade (Rousseau, 1999 p. 69).

Ou seja, ainda utilizando as palavras do autor: “Nenhum ser é tão tímido quanto o homem em seu estado de natureza” (Rousseau, 1999, p. 59). Tal afirmação, localizada no *Segundo Discurso*, auxilia o entendimento sobre a perspectiva elaborada por Rousseau acerca do *estado de natureza* e do *homem natural*. A timidez afirmada pelo autor diz respeito a um estado de inocência que pressupõe sua inclinação à *bondade natural*. Uma “vida puramente animal, limitada às sensações puras e com muita dificuldade aproveitando-se dos dons que lhes oferecia a natureza”. Assim a evolução deste homem inocente e de moral inexistente, foi impulsionada aos primeiros progressos. Estes “nasceram das dificuldades que se apresentam no meio natural, particularmente por causa dos animais. Consistiram em exercícios do corpo, na descoberta de armas naturais e nas primeiras disputas entre os homens para proverem a subsistência” (Rousseau, 1999, p. 21).

Logo, o homem foi incitado a evoluir sua forma de existência. Ou seja, as necessidades da vida fizeram com que este homem solitário passasse a se associar a outro homem para obter algo. Por exemplo, a captura de um animal de grande porte para lhe

saciar a fome. Sendo a presa grande e feroz, a sua captura não poderia ser feita individualmente. Semelhantemente, por via da animosidade desta vida selvagem, o homem, que nessa situação ainda pode ser considerado selvagem, iniciou um processo de aproximação e interação. Por vias de sobrevivência, utilizando-se de suas faculdades mentais mais potentes e contando com o dom natural da perfectibilidade³⁰, o homem se sobressaiu aos outros animais. Com isso, “as necessidades de adaptação: às estações, às regiões e a constante fome, levaram à invenção da pesca, da caça, da vestimenta e do fogo” (Rousseau, 1999). Assim, podemos afirmar que houve um salto de consciência do homem, para si mesmo e também nas relações sociais. Com isso, “nascem os primeiros compromissos mútuos” (Rousseau, 1999, p. 21).

É importante salientarmos que neste estado hipotético de existência, o homem travava suas relações tendo como único objetivo a satisfação de suas necessidades biológicas. Não havia nenhum tipo de afetividade para com outro, salvo os que são inerentes a ele, advindos do *amor-de-si*. Movido pela *pitié*, podemos considerar que já neste estado hipotético, o homem já possuía e exercitava uma aproximação não utilitária, isto é, restrita à caça, por exemplo. Trata-se de uma aproximação com uma certa misericórdia pelo próximo.

Sendo um sentimento-ação inerente ao *homem natural*, talvez este seja o ponto que mais distancie Rousseau dos demais contratualistas (Hobbes e Locke). Ao dizer dos primeiros homens, ele afirma que “os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranqüilidade das paixões e da ignorância do vício que os impedem de proceder mal”. Ademais, acerca das disposições naturais do *homem natural*, ele nomeou como *pitié*, dizendo: “falo da piedade [...] tal movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, [...] Até a benquerença e a amizade são bem entendidas, produções de uma piedade constante fixadas num objeto especial, pois desejar que alguém não sofra não será desejar que seja feliz? [...] A piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor-de-si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que

³⁰ “É a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (Rousseau, 1999, p. 65).

vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade” (Rousseau, 1999, p. 76-79).

No entanto, é válido ressaltar que para Rousseau, o estado de natureza não significa o paraíso, com uma aparência harmoniosa e benéfica; nem à manifestação concreta do *logos* divino, como obra do Criador – Por isso, não se pode compará-lo ao jardim do Éden. Ele é a hipótese das condições originárias que inspira a se pensar em uma tradução humanizada da *razão divina* que se manifesta tanto na consciência individual quanto na manifestação daquilo que Rudolf Otto, em *O Sagrado*, chamou de “numinoso”: isto é, o núcleo específico da experiência religiosa, quando o ser humano consegue conectar-se ao que é divino e passa a senti-lo em sua alma, mesmo que seja a partir de algo simples, presente na natureza. É nesse sentido que Rousseau destaca a fogueira ou do poço de água como “sagrados”. Eles não cumprem a função apenas de conectar o homem ao outro, mas também ao sentido do sagrado. É a partir disso que a “natureza” se torna “Natureza”, segundo Paiva (2014), porque na dimensão material (natureza) pode ser encontrados os elementos sagrados que ajudam ao homem a encontrar e sentir a dimensão transcendental (Natureza).

Na continuidade do processo de modificação do seu *estado de natureza*, Rousseau retoma a ideia de uma *idade do ouro*, o período no qual o homem pôde vivenciar o melhor momento da história de sua existência, em se tratando do gozo dos aspectos naturais e pré-sociais. Nesse período inaugura-se a família, sendo a primeira forma de sociedade, como resultado dos primeiros encontros, bem como a linguagem. Do mesmo modo, as primeiras formas de propriedade se desenvolvem também por necessidade, de modo ainda coletivo, pois o homem constrói um lugar para se abrigar juntamente com os seus semelhantes. Concomitantemente, o homem desenvolve seus sentimentos para além do *amor-de-si* e a *piedade*, uma vez que a *perfectibilidade*, antes em potência, coloca-se em marcha. Tendo o estado conjugal e paternal inaugurado, mesmo que ainda em estados primitivos, a via social e afetiva amplia as necessidades e possibilidades de exercício, modificando assim a sua forma de existência. Logo, o homem passa a:

procurar comodidades ignoradas por seus antepassados: o aperfeiçoamento da linguagem, a princípio entre os povos insulares, depois entre os continentais; a formação das primeiras nações, o nascimento das relações vizinhas – de um lado o amor sentimental, a noção de beleza, de ciúme; de outro, as reuniões

comunitárias, os cantos e a dança. Esse estado é a “verdadeira juventude do mundo” (Rousseau, 1999, p. 22).

O homem estava bem, vivendo tranquilamente nessa etapa da história. Todavia, o desenvolvimento e a evolução da sociedade suscitaram sentimentos mais fortes, dando vazão ao amor-próprio que se sobrepôs e abriu espaço para o aparecimento das desigualdades. Advindas das dificuldades, tais situações se apresentaram de forma heterogênea, uma vez que as necessidades estavam associadas às diferentes demandas climáticas e alimentícias. Daí decorreram as primeiras diferenças, que posteriormente se tornaram desigualdades, tendo sido originadas pelos diferentes estímulos, tanto físicos quanto mentais. Sobre a força, ela é considerada fator classificatório: Primeiro dos homens para com os animais, este artefato conscientizou o homem de sua sobreposição aos animais; depois, entre os próprios homens, acabou se tornando fator de desigualdade.

Vale lembrar que para Rousseau há um tipo de desigualdade que é natural, sendo tolerável que haja diferenças entre os homens, sejam elas de cor, de força ou de quaisquer que sejam as categorias biológicas. O próprio autor encerra o *Segundo Discurso* esclarecendo que no *estado de natureza* essa desigualdade já existia, mesmo que praticamente nula, “tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis” (Rousseau, 1999, p. 166). Entretanto, as diferenças naturais tornaram-se viciadas quando a sobreposição de certos talentos, movida pelo despertar do *amor-próprio*, passou a ocupar a consciência, os juízos e as ações que outrora estavam adormecidas. Ainda no *Segundo Discurso*, o autor considera a existência “das qualidades naturais, única natural; a do poderio; a da nobreza e de classe; e a da riqueza” (Rousseau, 1999, p. 24-25). Sobre isso, o genebrino ainda diz:

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens (Rousseau, 1999, p. 51).

Entretanto, no âmago reflexivo de Rousseau, o assunto sobre as desigualdades toma proporções e formas problemáticas, dependendo da potência e profundidade que esse fato pode chegar. Sendo que elas “constituem a causa do progresso humano, tanto no que tem de bom quanto no que tem de mau, mas engendram mais males do que bens” (Rousseau, 1999, p. 24-25). A primeira grande desigualdade, a de propriedade, tal como foi instituída, diferencia pobres e ricos e inaugura uma série de problemas sociais. A

divisão da terra, na observação de Rousseau, foi imposta pela força e acompanhada pela posse contínua, transformando-se no “direito de propriedade” (Rousseau, 1999, p. 23). Com isso, para a manutenção daquele que detinha maior posse de terras, considerou-se necessária a criação das leis. Nessa visão retrospectiva, Rousseau comenta, dando um salto temporal,³¹ que ao instaurar *associações* e *governantes*, o homem perdeu a sua liberdade e os benefícios proporcionados pela natureza. O autor tece uma crítica à maneira de operar destas instituições e do governo, pois “sendo este poder por sua natureza ilegítimo, não pôde servir de base aos direitos da sociedade e, conseqüentemente, à desigualdade de instituição” (Rousseau, 1999, p. 107).

Nesse aspecto, a sociabilidade foi inaugurada não apenas pelos primeiros encontros e pelas disputas estéticas, mas desenvolveu-se gradualmente até desenvolver o amor-próprio e as demais paixões que permitiram as mazelas sociais, como o desejo ilegítimo de possessão. Diz Rousseau (1999, p. 87 – grito do autor): “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo”. Ou seja, percebe-se que sendo um processo lento e quase imperceptível, podemos considerar que nem mesmo o homem, que foi o protagonista do processo de transição, pôde perceber tal acontecimento. O aumento da população, que provocou a aproximação entre os homens, aconteceu a passos curtos e lentos. As relações passaram a ser de dependência e seus associados se inter-relacionarem, criando vínculos e firmando acordos na mesma ambivalência das modificações ocorridas, provocando um mal-estar social e as diversas formas de corrupção em nome do poder.

Este novo modelo de existência poderia ter sido feliz, caso a harmonia primeira, puramente depurada pelo amor conjugal e entre familiares, tivesse sido resguardada: “O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem” (Rousseau, 1999, p. 90), e como já foi dito, sendo a família a primeira sociedade a partir da demarcação de território, “a afeição recíproca e a liberdade” (Rousseau, 1999, p. 91) poderiam ter vigorado de maneira plena e eterna num estágio mediano entre esses dois polos (natureza e sociedade).

³¹ Salto multidões de séculos, forçado pelo tempo de decorre, pela abundância das coisas que tenho a dizer e pelos progressos quase insensíveis desses preliminares, pois, quanto mais lento são os acontecimentos em sua sucessão, tanto mais prontos para serem descritos (Rousseau, 1999, p. 90).

Esse mesmo mal-estar que fundamenta a crítica rousseuniana à ilegitimidade do poder político e à representação institucional reaparece, no plano pedagógico, como recusa de toda forma de mediação artificial, razão pela qual, no *Emílio*, Rousseau privilegia a relação direta do educando com as coisas, e não com o exemplo ou a autoridade dos homens. Em seu tratado de educação, naquilo que tange à educação de seu aluno Emílio, o preceptor Jean-Jacques valoriza a coisa em detrimento da figura representativa. Desse modo, a crítica rousseuniana à desigualdade instituída e ao poder político ilegítimo encontra, no projeto pedagógico do *Emílio*, sua expressão coerente, ao deslocar a formação humana das mediações artificiais criadas pela sociedade para uma experiência educativa fundada na natureza, na liberdade e na relação imediata com as coisas.

Adiante, na *Profissão de Fé*, o autor demonstra o mesmo desconforto com a representação icônica religiosa, sobretudo católica, caracterizada pela utilização dos Santos que, dentre vários feitos, servem para rogar ao Deus pai, em favor dos menos capacitados. Por isso que Starobinski (1991) comenta que Rousseau não sabe o que fazer com o Cristo que foi morto no calvário, o que nos permite compreender que, para ele, a representação é, em grande medida e na maioria dos aspectos, algo dispensável. Na perspectiva desse intérprete, o *Segundo Discurso* evidencia o mal-estar de Rousseau acerca da representação, não apenas do ponto de vista religioso mas também, e principalmente, político: Estando os magistrados dotados de “todo o poder em suas mãos e se apropriando de todas as vantagens”, tornaram-se como obstáculos representativos, pois sua corruptibilidade e a sobreposição de interesses particulares acabam por suprimir a possibilidade do exercício da liberdade e das condições básicas necessárias à vida humana. E embora o político e o pedagógico não seja a mesma coisa em Rousseau, ambos estão imbricados de modo que um pode complementar o outro.

Na sequência da descrição hipotética do *Segundo Discurso*, a intermediação injusta dos magistrados inaugurou a segunda grande desigualdade: a dos poderosos e a dos fracos. Rousseau até considera que em uma sociedade crescente e plural, é necessário que haja legisladores, entretanto, eles são feitos para “observar as deliberações do povo, para defender a liberdade dos povos, não para avassala-los” (Rousseau, 1999, p. 23). Sendo “a liberdade um dom da natureza” (Rousseau, 1999, p. 24), toda organização social na qual esse direito é violado e na qual a condição social passa a ser estruturada por princípios que favorecem a corrupção de seus membros tende, inevitavelmente, a recair

em um estado de despotismo. Assim, inaugura-se a “terceira grande forma de desigualdade: a do senhor e do escravo” (Rousseau, 1999, p. 24).

A reflexão de Rousseau apresenta uma coerência interna rigorosa. Ao afirmar que “tudo é certo ao sair das mãos do autor das coisas”, o filósofo reconhece positivamente a ordem da criação e a origem não corrompida do homem. Essa mesma premissa orienta, ao longo de sua obra, a análise da gênese dos males sociais por ele diagnosticados. Com efeito, ao concluir que “tudo se degenera nas mãos dos homens” (Rousseau, 1973, p. 9), o pensador genebrino não apenas fecha o movimento de seu argumento, mas desloca decisivamente para a ação humana a responsabilidade pela corrupção moral, pela desordem social e pela ruptura do processo natural de perfectibilidade. É a partir dessa atribuição da responsabilidade ao próprio homem que Rousseau passa a examinar o modo pelo qual a vida em comum, embora originalmente dotada de possibilidades positivas, converte-se historicamente em um processo de degeneração moral e social.

Todavia, embora portadora de uma potencialidade positiva, a experiência social degradingou em sentido negativo, pois, rapidamente, a simplicidade que deveria assegurar uma vida tranquila e pacífica deu lugar à insatisfação. A proximidade entre os homens, em vez de aguçar o *amor-de-si*, deu lugar ao *amor-próprio*, instigando a comparação. Desse modo, Rousseau evidencia e aprofunda os efeitos negativos decorrentes da aproximação entre os homens. Coube ao homem a:

Obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro julgo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte dos males que prepararam seus descendentes, pois, além de assim continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, essas comodidades, perdendo pelo hábito quase todo o seu deleite e degenerando ao mesmo tempo em verdadeiras necessidades, a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem ter sido felizes por possuí-las (Rousseau, 1999, p. 91).

Ora, ao iniciar seu processo de socialização, o homem, no curso dessa trajetória, viu-se desencaminhado e perdido. Desnaturalizado, afastou-se de sua perfeição original e, como consequência, passou a impregnar-se de vícios e de uma corrupção que outrora não possuía. Visto que para Rousseau, o surgimento do mal como um fenômeno, ou seja, como resultado do atrito provocado nos contatos, seja pela comparação, bem como por toda a gama de movimentos que o *homem natural* não exercitou e tampouco conheceu, estiveram encargados de tornar o homem social fraco. É o que Rousseau afirma ao dizer

que “nossos maiores males vêm de nós mesmos” (Rousseau, 1999, p. 23), não querendo dizer que o mal habita a condição humana, mas que o atrito dos primeiros encontros provocou a imposição estética, econômica e pessoal é que possibilitou seu surgimento. Disparado o fenômeno, o curso da deformação se pôs em marcha e os acontecimentos históricos foram, segundo Rousseau, em sua grande parte para a deterioração do próprio homem. Desta forma, o homem em sociedade assemelha-se à estátua de Glauco, “que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de modo que se assemelhava mais a um animal desfigurado do que a de um deus” (*O.C.*, t. II, 972. *Apud* Paiva, 2024, p. 304).

É precisamente essa dinâmica de degeneração progressiva, produzida pelo contato e pela comparação, que conduz Rousseau a interpretar a vida social como um domínio regido pela aparência, no qual o homem, já desfigurado em sua natureza, passa a existir sob o primado do parecer. Por esta razão, Rousseau considera que o estado de sociedade e o homem social acabou ficando sob tutela do estatuto da aparência. Visto que, anteriormente, o homem gozava da liberdade de não necessitar do outro, mas com o progresso tornou-se dependente da ação alheia, que em muitos casos acabou sendo falsa e artificiosa. Estando os homens dominados pelos vícios, cegos pelos malefícios do *amor-próprio*, escravos da aparência e distantes da essência da verdade, isto é, do ser, tornaram-se incapazes de estabelecer relações autênticas e de fundar uma ordem social justa, pois suas ações passaram a orientar-se mais pelo parecer do que pelo ser. Destarte, vemos que o autor considera que as bases que solidificam o estabelecimento da sociedade e as relações que advém dessa convenção são condenadas ao erro, à corrupção. Ou seja, a aproximação dos homens poderia ter sido um processo positivo, benéfico e feliz, todavia, não foi.

Tal processo decorre do fato de que os princípios que passam a fundamentar a ordem social deixam de se orientar pela natureza e se vinculam a contingências históricas, como a riqueza. Instituída de modo desigual, a riqueza não apenas introduz uma sociabilidade regida pela aparência e por interesses vãos, mas também corrompe o homem ao afastá-lo de suas disposições originárias. Nesse contexto, o indivíduo passa a depender de necessidades artificiais que, por não serem naturais, submetem suas ações ao domínio de uma vontade corrompida e insaciável. A satisfação dessas necessidades revela-se necessariamente provisória, convertendo-se rapidamente em novas carências. Por fim, o regime da comparação consolida esse processo ao submeter o homem ao olhar do outro,

desviando-o do amor-de-si e rompendo sua relação originária com a natureza. Como sintetiza Rousseau:

A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha (Rousseau, 1999, p. 98).

A partir dessa perspectiva, observa-se que as considerações de Rousseau acerca do desenvolvimento das ciências e das artes destoam da confiança amplamente compartilhada pelos iluministas nos benefícios do progresso. É nesse sentido que Espíndola (2019) o caracteriza como um “iluminista às avessas”. Ainda assim, é fundamental reconhecer que Rousseau foi, inequivocamente, um pensador do Iluminismo, movimento historicamente impulsionado pelo Renascimento e intensificado pela chamada Revolução Científica, a qual promoveu um amplo processo de racionalização e secularização da cultura europeia (Israel, 1946, p. 31).

Nesse contexto, Rousseau não se coloca à margem desse processo, mas o tensiona a partir de dentro, ao submeter o ideal de progresso a uma crítica radical. Por essa razão, não é adequado desvalorizar sua contribuição nem desconsiderar sua atuação enquanto filósofo das Luzes, uma vez que o genebrino pode ser legitimamente incluído entre os pensadores do Iluminismo. Como observa Israel (2009, p. 39): “Os principais eruditos do Iluminismo moderado estavam digladiando ininterruptamente em diversas frentes” — o que evidencia que a crítica rousseauiana não constitui uma negação do Iluminismo, mas uma de suas expressões mais tensionadas e fecundas, por seu posicionamento insurgente.

Rousseau enfrentou profundos debates e grandes conflitos, tanto com seus colegas *philosophes*³² quanto com a Igreja. Prova disso está no comentário de Voltaire (1694-1778) a partir da leitura do *Segundo Discurso*, onde o filósofo francês refuta o argumento utilizado por Rousseau com certo desprezo, dizendo que: tendo feito a leitura de seu discurso, sentiu vontade de voltar a andar de quatro patas. Já no âmbito religioso e metafísico, a *Carta a Beaumont* (2005) contém em si uma versão honesta e enfadada de Rousseau para com o arcebispo de Paris. O comportamento do padre é classificado pelo

³² São considerados *philosophes*, aqueles que marcaram a era do Iluminismo. Ademais, estes autores contribuíram em diversas facetas do conhecimento, ou seja, se propuseram a discutir sobre várias temáticas relacionadas a vida do homem e do universo. Sendo assim, contribuíram para a solidificação e inauguração de ciências, comportamentos e perspectivas. (filosofia; história; antropologia; educação; religião; arte; psicologia).

genebrino como desonesto, intolerante e perseguidor, uma vez que o clérigo fez uso de suas atribuições e poderes para queimar a obra *Emílio ou Da educação*. Beaumont diz que o genebrino “afirma furiosamente contra o zelo e a religião e prega com arrebatamento a tolerância universal” (Rousseau, 2005, p. 219). Rousseau faz uso do sarcasmo, evidenciando seu enfado, ele questiona: “é justo transformar em crime o fato de não ter raciocinado tão mal quanto o senhor?” (Rousseau, 2005, p. 50). Este foi o cenário no qual Rousseau esteve inserido: alguns obstáculos arquitetados pelos maus leitores, desde seus companheiros iluministas até os representantes episcopais, este, teleguiados pela má vontade e incapacidade pueris.

Esse cenário desconfortável, tomado por vilipêndios e importunações, inicia-se a partir do feito que marca consideravelmente a trajetória de Jean-Jacques Rousseau: a “iluminação”³³ ocorrida em 1749. Nesta feita, Rousseau ia em direção à cidade de Vincennes para visitar seu amigo Denis Diderot (1713-1784), que se encontrava preso. O genebrino levava consigo um jornal chamado *Mercure de France* onde constava uma questão proposta pela Academia de Dijon ao seu concurso de redação. Anualmente, esse jornal organizava esse concurso, publicando questões questionadoras e propositivas para que fossem respondidas em forma de ensaio a ser declamado. Até então Rousseau se encontrava no anonimato, com 37 anos, exercendo apenas o ofício de copista de músicas – trabalho que desenvolverá durante o resto de vida. Ainda sobre sua epifania reveladora, pela qual o genebrino disse ter compreendido que o progresso civilizatório, longe de libertar o homem, é o principal vetor de sua alienação, desigualdade e perda da liberdade natural, Rousseau foi encorajado pelo amigo Diderot a participar do concurso e concorrer à premiação.

Ato contínuo, Rousseau coloca suas ideias no papel e concorre ao prêmio, propondo-se a refletir acerca da questão proposta naquele ano, qual seja: “O restabelecimento das ciências e das artes contribui para aprimorar ou corromper os

³³ Tomado por certo exagero, o autor descreve o episódio. Em suas palavras: “De repente, senti meu espírito iluminado por mil luzes; uma multidão de idéias vividas apresentou-se ao mesmo tempo com uma força e uma confusão que me lançou em inexprimível desordem; senti a cabeça tomada por um atordoamento semelhante à embriaguez. Uma violenta palpitação me oprimiu, ergueu-me o peito; não mais podendo respirar e andar, deixei-me cair sob uma das árvores da avenida e lá fiquei uma meia hora em tal agitação que, ao levantar-me, percebi toda a parte da frente do meu casaco molhado pelas lágrimas que tinha derramado sem perceber. Senhor, se algum dia pudesse escrever a quarta parte do que vi e senti sob essa árvore, com que clareza teria mostrado todas as contradições do sistema social, com que força teria exposto todos os abusos de nossas instituições, com que simplicidade teria provado que o homem bom naturalmente e apenas por causa dessas instituições tornam-se maus” (Rousseau, 2005, p. 24).

costumes?” (Rousseau, 1999, p. 185). Sua resposta, embora respondendo de forma negativa, ganhou o prêmio e foi publicada como *Discurso sobre as ciências e as artes*, em 1750, mais conhecido como *Primeiro Discurso*. A obra foi organizada a partir de uma fundamentação teórica subdividida em duas partes: Parte I - Tese principal: a corrupção dos costumes pelas ciências e artes; e Parte II – Exemplificação histórica e crítica à desigualdade. Na primeira, Rousseau se vale de uma retórica que induz o leitor a interpretar sua resposta à pergunta como sendo positiva. No entanto, o autor faz uma virada de chave argumentativa, e a partir da segunda parte de sua escrita, passa a fundamentar os motivos que justifiquem o fato de que apesar de irremediável, o dito restabelecimento teria negativado o homem em sua condição social e humana, deformando-o. Nisso, pautando-se por “indicações históricas” advindas do contexto social pós Renascimento e também por considerações tecidas pela “ordem racional” (Rousseau, 1999, p. 173-177), o autor buscou fundamentações que pudessem sustentar a tese de que “as ciências e a filosofia causam mais mal do que bem” (Rousseau 1999, p. 223).

Tal escrita possui grande relevância no conjunto reflexivo de Rousseau, figurando, segundo o próprio autor, entre seus três principais escritos. Ao lado do *Segundo Discurso*, isto é o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e do *Emílio*, constitui um núcleo teórico inseparável, no qual Rousseau elabora, sob diferentes registros, uma mesma problemática fundamental: a investigação das causas da corrupção moral e social do homem e a busca de critérios normativos capazes de orientar sua regeneração. Se, no *Primeiro discurso*, essa corrupção é diagnosticada a partir da crítica ao progresso intelectual e artístico, no *Segundo Discurso* ela é aprofundada por meio da análise da desigualdade social, enquanto, no *Emílio*, o autor propõe uma resposta pedagógica voltada à preservação da natureza humana frente às deformações impostas pela vida social. Desse modo, essas obras não apenas se complementam, mas delineiam um percurso reflexivo contínuo, no qual crítica e projeto se articulam de forma indissociável.

Nessa ocasião, em 1750, embora tenha argumentado contra o progresso das ciências e das artes, indo na contramão do entusiasmo humanista que, à época, encontrava no Iluminismo sua expressão mais acabada, Rousseau, de modo surpreendente, foi o vencedor do concurso. Todavia, há de se considerar a perspicácia e sabedoria utilizadas pelo autor, as quais o favoreceram de tal forma que, a partir da apresentação do problema social, da organização de seu raciocínio e das considerações do autor a respeito do

presente momento oitocentista, os jurados da Academia de Dijon se viram convencidos a premiá-lo.

Vejamos a forma que o autor, de forma sorrateira, parece convalidar e positivar a evolução do homem pós Idade Média, ao afirmar que era:

um espetáculo grandioso e belo, ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar, por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolver a natureza; elevar-se acima de si mesmo, lançar-se, pelo espírito, às regiões celestes; percorrer com passos de gigantes, como o sol, a vasta extensão do universo; e, o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim. Todas essas maravilhas se renovaram, há poucas gerações. A Europa tinha tornado a cair na barbárie dos primeiros tempos. Os povos dessa parte do mundo, hoje tão esclarecida, viviam há alguns séculos em estado pior do que a ignorância (Rousseau, 1999, p. 189).

Entretanto, nas páginas subsequentes, Rousseau opera uma inversão decisiva em sua argumentação acerca do desenvolvimento das ciências e das artes, deslocando-se de uma apreciação inicialmente positiva para uma análise marcadamente crítica. O autor mobiliza, já nesse momento, o mesmo raciocínio que será posteriormente desenvolvido no *Segundo Discurso*, ao tratar do aviltamento do homem social. Com efeito, assim como ocorre com o homem natural ao ingressar na sociedade, as ciências e as artes, uma vez restabelecidas, não permanecem imunes à corrupção: deformadas pelo modo como passam a ser utilizadas, deixam de promover o aperfeiçoamento humano e convertem-se em instrumentos de sua degradação. Ao fazer das ciências e das artes o fundamento de sua vida e de seus valores, o homem acaba por submeter-se aos seus ditames, tornando-se escravo daquilo que parecia destinado a libertá-lo. Nesse sentido, como afirma Rousseau, elas “afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para o qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão” (Rousseau, 1999, p. 190).

Na continuidade da escrita, o autor considera as primeiras situações nas quais o homem gozou de uma natureza primeira, isto é, do *estado de natureza*. Antes dos polimentos e acordo advindos do restabelecimento das ciências e das artes nas formas de existências do homem, os “costumes eram rústicos, mas naturais [...] e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios” (Rousseau, 1999, p. 191). A respeito do já citado império da aparência, o autor contesta a métrica utilizada pela sociedade, na qual o valor designado do homem estava imputado ao seu exterior. Ele lamenta, ao comentar que “a riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e a elegância, um homem de gosto” e refuta esta lente, quando afirma ser “o traje rústico

de um trabalhador e não sob os dourados de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo” (Idem).

Rousseau prossegue denunciando a falsidade que, a partir do restabelecimento das ciências e das artes, passou a orientar e legitimar o seu uso social. Reduzidas ao princípio pueril da necessidade de agradar, elas tornam-se, segundo o autor, instrumentos de degradação dos costumes, os quais são progressivamente submetidos a uma uniformidade enganosa e desprezível (Rousseau, 1999). Tal processo compromete profundamente as relações sociais, uma vez que a prevalência da aparência introduz a dissimulação como regra da convivência, tornando necessária a constante averiguação da verdade, já que ninguém ousa ser aquilo que realmente é, como afirma Rousseau no *Primeiro Discurso* (Rousseau, 1999). Ao aprofundar essa crítica, o autor expressa ainda uma lamentação diante do estado da sociedade europeia moderna, marcada por múltiplas formas de corrupção moral e por graves impasses sociais.

No *Primeiro Discurso*, ao avaliar negativamente o restabelecimento das ciências e das artes, Rousseau condensa sua crítica ao denunciar não apenas os efeitos morais desse processo, mas também o uso distorcido da liberdade e a degradação do respeito nas relações sociais. Para elucidar esse diagnóstico, é pertinente situá-lo no contexto intelectual do século XVIII a partir da leitura de Jean Starobinski, especialmente em *A invenção da liberdade* (1994), onde o autor mostra que a própria noção moderna de liberdade, embora se apresente como um fenômeno histórico, constitui-se como uma construção — isto é, algo efetivamente inventado no interior das transformações culturais e sociais da época. Não obstante, o direito de possuí-la e exercitá-la fazem parte de uma idealização reivindicada pelo movimento iluminista. Neste mesmo sentido, vê-se que a arte, além de ser profundamente exercitada neste contexto, serviu como ferramenta de dominação do homem, bem como de negação da liberdade.

Nesse processo, o florescimento das ciências e das artes contribuiu para deslocar o horizonte simbólico da vida social, enfraquecendo progressivamente até mesmo a centralidade do sagrado e das referências transcendentais que, até então, orientavam a experiência humana. Acerca deste contexto renascentista e sobretudo do iluminismo vigente na Europa, verifica-se que esse movimento “não apenas atacou e extirpou as raízes tradicionais da cultura europeia com relação ao sagrado”, mas “demoliu com efeito a legitimidade [...] da autoridade eclesiástica” (Israel, 2009, p. 09). Foi o avanço de todas

essas benfeitorias, isto é, a possibilidade de ler, de socializar e interpretar ideias, que tornaram o homem vislumbrante de si mesmo.

Nesse cenário de enfraquecimento das referências tradicionais do sagrado, o processo de emancipação intelectual e simbólica do homem não se deu de modo gradual ou pacífico, mas por meio de rupturas profundas com as formas históricas de autoridade religiosa. A contestação das mediações eclesiásticas e o deslocamento da experiência do sagrado para a esfera da consciência individual abriram caminho para transformações radicais nas maneiras de viver, educar e compreender a própria existência humana, cujo marco decisivo pode ser identificado nas reformas religiosas dos séculos XVI e XVII. É nesse horizonte de rupturas com as formas tradicionais de autoridade religiosa que se inscreve, de modo exemplar, o longo predomínio da Igreja Católica e, posteriormente, a inflexão histórica provocada pela Reforma Protestante, a qual redefiniu as condições de acesso ao sagrado, à educação e à própria experiência da fé.

Durante séculos, o domínio avassalador da Igreja Católica ditou as formas e as possibilidades de viver, educar e transcender. Com a Reforma Protestante, inicia-se um processo de modificação do homem e de suas possibilidades de existência, uma vez que, desde Pedro Valdo³⁴ até Martinho Lutero (1483-1546)³⁵, passou a ganhar relevo a necessidade de alfabetização com ênfase no domínio da leitura da bíblia. A circulação desse texto sagrado, que por longo tempo permanecera sob o controle exclusivo do alto clero, ampliou não apenas o alcance da própria Escritura, mas também a possibilidade de o leigo ter acesso direto às palavras divinas e à experiência do sagrado. Tal acesso, amplamente interdito durante a Baixa Idade Média, baseava-se na concepção

³⁴ O francês Pedro Valdo (1140-1218) foi um comerciante muito bem sucedido. Além disso, foi um pré-revolucionário, uma espécie de avô da grande Reforma Protestante e de uma nova relação com o *sagrado*. Pois em seu contexto medieval, Pedro Valdo buscou insurgir contra os preceitos e ditames da Igreja Católica. Sobre isso, temos como exemplo o movimento de tradução e transmissão oral dos conteúdos de parte da Bíblia Sagrada (Novo Testamento). Nisso, a possibilidade de acesso à palavra de Deus para além do intermédio dos sacerdotes episcopais passou a ser possível. Assim, este processo de liberdade religiosa tomou corpo nos anos subsequentes e, finalmente, nos séculos XV e XVI, a Reforma de Lutero e Calvino marcou o ponto de revolução, iniciando, portanto, uma nova religião: o Protestantismo, Luteranismo, Calvinismo, etc. Com relação a vida e influência de Pedro Valdo, tratando da história dos Valdenses e da continuidade de suas perspectivas na contemporaneidade, recomendamos a leitura da obra, escrita por Magno Paganelli, intitulada: *Os Valdenses: a história dos protestantes que antecederam a reforma* (2023).

³⁵ Antes de insurgir e revolucionar os formatos históricos da Igreja católica, o Alemão Martinho Lutero foi um monge Agostiniano que participou desta grande Igreja Universal. Em resumo, a partir de uma leitura detida dos evangelhos e com ênfase nas cartas de Paulo de Tarso, Lutero percebeu que alguns preceitos e ditames da Igreja não estavam de acordo com a palavra de Deus (Bíblia). Por vias disso, no dia 31 de outubro de 1517, o monsenhor fixou 95 teses que apontavam tais contradições e tentou resolvê-las. Todavia, em 1521, foi excomungado pela Igreja e passou. A partir de então, Lutero e outros reformadores (João Calvino, John Wesley, etc.) estabelecem uma nova e novas práticas na relação com o *sagrado*.

eclesiástica de que somente os santos e os membros eleitos do alto clero detinham a capacidade e o direito de interpretar as Escrituras.

Embora não se vincule diretamente à Reforma Protestante, o pensamento de Rousseau herda muito desse movimento e radicaliza seu gesto crítico ao recusar as instâncias intermediárias que se interpõem entre o homem e aquilo que lhe é essencial. Assim como a Reforma deslocou a relação com o sagrado da autoridade eclesiástica para a consciência individual, Rousseau questiona as mediações políticas, morais e pedagógicas que, sob o pretexto de orientar, acabam por corromper a natureza humana, instaurando novas formas de dependência, agora regidas pelo amor-próprio e pela aparência.

No entanto, o que nos chama a atenção é que mesmo sendo coparticipante desta época, Rousseau conseguiu perceber as nuances dos movimentos que estavam em curso, tanto políticos quanto religiosos. E assim, indo na contramão do entusiasmo de seus contemporâneos, o genebrino percebeu que “o luxo, a dissolução e a escravidão foram, em todos os tempos, o castigo dos esforços orgulhosos que fizemos para sair da ignorância feliz na qual nos colocara a sabedoria eterna” (Rousseau, 1999, p. 198). Neste ponto, o genebrino contra argumenta acerca dos entusiastas, pois considerou que caberia ao homem ser dotado somente dos conhecimentos que lhe fossem necessários.

Neste sentido, constata-se que Rousseau se propôs a reduzir a complexidade das práticas formativas, educacionais e religiosas, baseando-se em aspectos presentes no cotidiano do homem. Sendo um herdeiro da Reforma Protestante e ao mesmo tempo um iluminista, sua perspectiva detêm a simplificação dos reformadores e a valorização da razão vinda dos setecentistas. No prosseguimento do *Primeiro Discurso*, Rousseau continua criticando o uso que fizeram das ciências e das artes. A coisificação das relações sociais constitui, em Rousseau, motivo central de incômodo. A equiparação dos homens ao gado — avaliados segundo o que consomem, o que aparentam ser e a robustez que exibem — distancia-os de sua condição natural e de uma estética fundada na simplicidade. O autor denuncia o luxo que, assim como as letras e as artes, é “nascido da ociosidade e da vaidade dos homens”; e afirma que sem tais grilhões “os costumes seriam sãos e a sociedade mais sossegada” (Rousseau, 1999, p. 205). Nesse sentido, o restabelecimento das ciências e das artes é apontado como fator de corrupção da existência, pois “a dissolução dos costumes, consequência forçosa do luxo, acarreta por sua vez a corrupção do gosto” (Rousseau, 1999, p. 207).

Rousseau lamenta o resultado do restabelecimento das ciências e das artes, e assim como no *Segundo Discurso*, mesmo com bases hipotéticas, traça precisamente os movimentos que resultaram nesta degradação. Utilizando-se de frases carregadas de uma certa nostalgia, advinda de sua característica devaneadora e pré-romântica que o acompanhará por toda a vida, o genebrino diz ser impossível “refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos” (Rousseau, 1999, p. 207). Sobre o *homem natural* e o gozo que este inocente pôde experimentar, o genebrino faz o uso direto de elementos da natureza para descrever este estado de tranquilidade. De acordo com Rousseau, este estado de tranquilidade seria como “uma bela praia, ornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com a tristeza se sentem afastar-se” (Idem).

A parte final do *Primeiro Discurso* é mobilizada por Rousseau para explicitar seu descontentamento com a educação de seu tempo. Nela, o genebrino intensifica sua crítica e amplia os argumentos apresentados ao tratar diretamente das práticas educativas vigentes. Para Rousseau (1999), tanto os objetivos da instrução quanto os saberes e ornamentos decorrentes do restabelecimento das ciências e das artes — como as representações teatrais e a música — encontravam-se profundamente desvirtuados e corrompidos. Diz ele: “O estudo da ciência é muito mais adequado a afrouxar e afeminar a coragem do que a fortalecê-la e a animá-la” (Rousseau, 1999, p. 208). Ora, estando o cenário totalmente à mercê dessa péssima combinação, o autor expõe o problema do enfraquecimento do corpo em detrimento do fortalecimento da alma, mostrando-se incomodado com a despreocupação e o desapego com a prática utilitária daquilo que se aprende. Rousseau segue criticando a formação dos homens e os cidadãos, que são incentivados a “aprender todas as coisas, exceto seus deveres” (Rousseau, 1999, p. 208), resultando de fato em uma deformação e não em uma formação humana que se preze. Neste sentido, Rousseau lembra o modelo grego de homem, dizendo:

As antigas repúblicas da Grécia, com aquela sabedoria que brilhava na maioria de suas instituições, interditavam a seus cidadãos todos os ofícios tranquilos e sedentários que, enfraquecendo e corrompendo o corpo, rapidamente debilitam a alma. Com efeito, de que maneira poderão enfrentar a fome, a sede, as fadigas, os perigos, e a morte, homens que a necessidade abate e que a menor pena desanima? [...] Se a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais. Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento (Rousseau, 1999, p. 208-209).

No *Primeiro Discurso*, Rousseau adianta um importante aspecto presente no *Emílio* e que tem a ver com essa crítica: a educação prática. Sobre as crianças, ele pergunta a si mesmo “que deverão, pois, aprender?” e dá uma resposta que podemos considerar como basilar na filosofia da educação rousseauiana: “Que aprendam o que devem fazer sendo homens e não o que devem esquecer” (Rousseau, 1999, p. 209). Por fim, o autor reforça essa perspectiva prática de educação, trazendo também o exemplo dos Romanos, ao dizer que “os romanos confessaram que a virtude militar se extinguiu entre eles à medida que começaram a se conhecer em quadros, em relevos, em vasos de ourivesaria e a cultivar as belas-artes” (Rousseau, 1999, p. 208). Assim, o autor mostra sua desconfiança em relação aos saberes que estavam sendo restabelecidos e incrementados por seus próprios contemporâneos iluministas, ao dizer:

Tantas afirmações em favor dos sábios só servem para enganar quanto ao objeto das ciências e para desviar os espíritos para sua cultura. Devido às precauções que se tomam, parece haver trabalhadores demais e temer-se que faltem filósofos. Não ousarei fazer, nesse ponto, uma comparação entre a agricultura e a filosofia: seria intolerável. Que é a filosofia? Qual o conteúdo das obras dos filósofos mais conhecidos? Quais as lições desses amigos da sabedoria? Ouvindo-os, não os tomaríamos por uma turba de charlatões gritando, cada um para seu lado, numa praça pública: “Vinde a mim, só eu não engano!” (Rousseau, 1999, p. 211-212).

Diante de tudo isso, é possível dizer que em Rousseau, via de regra, sempre há uma alternativa para aquilo que é colocado como problema. Uma vez que ele elabora e sustenta sua tese a respeito do aviltamento dos costumes pelas vias do restabelecimento das ciências e das artes, bem como pelo desenvolvimento das desigualdades, como colocamos ao longo deste capítulo, posteriormente, nota-se traços de sua característica restauradora em suas obras, sobretudo no *Emílio*. Vemos isso na análise das ciências e das artes, em sua produção musical, em sua proposta de educação formadora do homem moderno e na religião. Como bem salienta Paiva (2010), embora Rousseau tenha criticado a cultura — compreendida em suas diversas manifestações que compõem a vida social —, é por meio dela que se estrutura sua proposta de formação humana. Em outras palavras, ainda que reconheça os limites e as corrupções introduzidas pela cultura, Rousseau não a nega como meio necessário para a formação do homem. Contudo, essa formação deve assegurar que a bondade natural seja restaurada e preservada, de modo a reconfigurar o homem natural, tornando-o, assim, um ser moldado pela natureza, e não (de)formado pela sociedade.

Desse modo, o emprego terapêutico do próprio veneno como remédio constitui a chave pela qual Rousseau vislumbra a possibilidade de o homem social viver bem em meio ao caos que ele mesmo produziu. No *Emílio*, observa-se que o menino órfão, cuidadosamente educado por seu preceptor, é introduzido de maneira gradual e controlada no mundo e nas relações sociais. Embora concebida como uma formação individual, a educação rousseauiana não se encerra no isolamento, mas prepara o indivíduo para a vida em comum. Ao final do *Primeiro Discurso*, Rousseau admite, assim, a possibilidade de instituições capazes de formar positivamente o cidadão, desde que operem segundo uma lógica corretiva, isto é, fazendo uso dos próprios elementos que geraram a corrupção como meios terapêuticos de sua superação. Em suas palavras:

A providência eterna, colocando plantas medicinais salutares ao lado de várias plantas nocivas e, na constituição de inúmeros animais malignos, o remédio para seus ferimentos, ensinou aos soberanos, que são seus ministros, a imitarem-lhes a sabedoria [...] Essas sábias instituições, fortificadas pelo seu augusto sucessor e imitadas por todos os reis da Europa, servirão pelo menos de freio aos letrados que, aspirando todos às glórias de serem admitidos nas academias, velarão por si mesmos e se esforçarão por se tornarem dignos, graças a obras úteis e costumes irrepreensíveis. Aquelas dentre essas companhias que, pelo prêmio com que homenageiam o mérito literário, fizeram uma escolha de temas capazes de reanimar nos corações dos cidadãos o amor à virtude, demonstrarão que esse amor reina entre eles e darão aos povos o prazer, tão raro e tão doce, de ver as sociedades cultas se dedicarem a lançar sobre o gênero humano não somente luzes agradáveis, mas também instruções saudáveis (Rousseau, 1999, p. 211).

Finalmente, após a exposição feita neste capítulo, podemos concluir nossa percepção sobre o *estado de natureza* e o *estado de sociedade* em Rousseau. Nota-se que no âmbito reflexivo do autor, o homem estava bem, gozando de uma existência inocente, minimalista e feliz. Satisfeito em com sua ignorância e errante em sua solidão, o homem natural pôde experimentar uma vida sem vício, bastando-se a si mesmo e despojado dos vícios que, por meio da sociabilidade, vieram a corrompê-lo. Tal corruptibilidade é traço característico do homem social, que mesmo possuindo a bondade natural e a potência de ser bom, age a partir de uma maldade social. Sendo assim, vemos que o homem natural é bom por natureza, todavia, o homem social encontra-se afogado pelo oceano das paixões, dos vícios e da corrupção. Ou seja, o caminho traçado por Rousseau busca enfatizar que pelo mal uso que lhe foram imputadas, as artes, as ciências, os costumes e a religião, estão por si só corrompidas. Essa crítica atravessa de modo decisivo seus *Discursos* e, ao longo deste trabalho, procuramos demonstrar como tal diagnóstico fundamenta a necessidade de repensar as bases da educação, da política e da vida em comum a partir de um horizonte normativo mais fiel à natureza humana.

Ao depararmos-nos com suas últimas palavras, encerrando o *Primeiro Discurso*, o autor nos deixa uma pergunta provocativa: “E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões?” (Rousseau, 1999, p. 214). Procuraremos desenvolvê-la nos demais capítulos dessa dissertação, pois ela sustenta a filosofia de Rousseau e nos dá as luzes necessárias para tratarmos do objeto central deste trabalho, que é a religião natural de Rousseau, mas vista em conexão com a educação natural e sua perspectiva no processo de (de)formação humana.

2. O SAGRADO NA HISTÓRIA E NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU

Ao considerarmos o desenvolvimento do homem na história e as bases que solidificaram sua existência, notamos que desde os primórdios a relação entre o *sagrado* e o profano aparece como sustentadora de seu desenvolvimento. Mircea Eliade (1907-1986) dedicou sua vida a refletir e a dissertar acerca da história das religiões,³⁶ da ciência da religião e de suas influências na existência do homem. Na obra *O Sagrado e o Profano* (2018), o autor descreve o desenvolvimento cronológico do homem na relação entre o *sagrado*³⁷ e o *profano*³⁸. O modelo analítico e descritivo de Eliade dá luz a uma percepção completa daquilo que se nomeou como *homem religioso e homem não-religioso*. Estando o homem em decadência com o *sagrado* e cada vez mais imerso ao *profano*, tal movimento parece apresentar um ritmo cada vez mais acelerado.

Para Eliade, as *hierofanias*³⁹ estão presentes na história das relações entre o homem e o sagrado. Assim, podemos dizer que em certa medida, são essas experiências “hierofânicas” (Eliade, 2018) que ligaram o homem ao sagrado. Não sendo limitada a nenhuma crença religiosa específica, esse acontecimento é passível de ocorrer a todos os homens, simplesmente por travarem uma relação constante e direta entre aquilo que é profano e aquilo que passa a ser considerado sagrado. No entanto, quando observamos a relação do homem com essa dimensão, torna-se necessário aplicarmos as lentes e a perspectiva de análise, para que possamos acessar a complexidade dessa relação. Com efeito, a compreensão das hierofanias em Eliade requer uma abordagem interpretativa atenta, capaz de reconhecer que é justamente na tensão constitutiva entre o profano e o sagrado que se manifesta a profundidade e a universalidade da experiência religiosa humana. Tal perspectiva permite compreender, por exemplo, a experiência quase

³⁶ “Teofrasto (372-287), que sucedeu a Aristóteles na direção do Liceu, pode ser considerado o primeiro historiador grego das religiões” (Eliade, 2018, p. 03).

³⁷ “O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais” (Eliade, 2018, p. 16).

³⁸ Nisso, diz respeito ao profano tudo aquilo que é feito pelo homem e, não havendo necessariamente significado para além do uso, é útil somente ao plano do visível e da serventia. Para Eliade (2018), num primeiro momento, o profano é tão somente aquilo que é contrário ao sagrado, e não necessariamente algo ruim ou mal.

³⁹ Aquilo que é revelado pelo sagrado. “Algo de sagrado se nos revela” (Eliade, 2018, p. 17).

hierofânica vivida por Rousseau na revelação de Vincennes, analisada no capítulo anterior.

Em *História das Crenças e das Ideias Religiosas I* (2010) vemos um estudo historiográfico que se estende desde a Idade da Pedra até os mistérios de Elêusis, e observa toda essa gama de relações e a própria configuração do *homem religioso*. Eliade nos leva a crer que, desde a pré-história, o homem já se mostrava dotado de inteligência e de imaginação. E que as crises, motivadas pelas transformações do homem no decurso de seu desenvolvimento, juntamente com a necessidade intrínseca de transcendência, foram fatores que motivaram o surgimento da religião. De imediato, parece ser necessário contextualizar o uso e significado ampliado dado pelo autor a esse termo. Para Eliade, a semântica da palavra está muito mais associada aos ritos de passagem e às formas rudimentares do homem com a natureza sagrada.

Por isso que as etimologias latina (*religare*) e grega (*threskeia*), embora relevantes no campo histórico-filológico, não constituem o fundamento da concepção de religião em Mircea Eliade. Sua abordagem prescinde dessas definições e se orienta por uma perspectiva fenomenológica (e não filológica), na qual a religião é compreendida como estrutura de experiência. Ele sustenta que o homem é religioso por estrutura, não por adesão cultural contingente. Longe de dessacralizar a relação entre homem, religião e sagrado, Eliade a concebe como estrutural à condição humana, manifestando-se por meio de símbolos, mitos e ritos enquanto modalidades da hierofania. Essa compreensão, presente desde *O Sagrado e o Profano*, é aprofundada e historicamente desenvolvida nas obras *História das Crenças e das Ideias Religiosas I e II*, nas quais o autor evidencia o caráter constitutivo da religiosidade no homem enquanto *homo religiosus*. Embora Rousseau não afirme que o homem seja religioso por estrutura ontológica, nem que a religião seja constitutiva do homem natural, ele destaca que nos primeiros laços humanos e nos encontros havia algo de solene e quase sagrado.⁴⁰ O que permite reconhecer, não uma religiosidade estrutural nos moldes eliadeanos, mas uma sensibilidade afetiva e

⁴⁰ Diz ele: “Todas as convenções decorriam com solenidade, a fim de se tornarem invioláveis; antes que a força se estabelecesse, os deuses eram os magistrados do gênero humano; era diante deles que os particulares faziam seus contratos, suas alianças, suas promessas; a face da terra era o livro em que se conservavam os arquivos. Rochedos, árvores, montes de pedras consagrados por tais atos e tornados respeitáveis aos homens bárbaros eram as folhas desse livro, sempre aberto a todos os olhos. O poço do juramento, o poço do vivente e do vidente, o velho carvalho de Mambré, o monte da testemunha, eis quais eram os monumentos grosseiros, mas augustos, da santidade dos contratos; ninguém ousaria com uma mão sacrílega atentar contra tais monumentos: e a palavra dos homens era mais garantida por essas testemunhas mudas, do que hoje por todo o vão rigor das leis (Rousseau, 1973, 371-2).

moral capaz de abrir o homem à experiência do sagrado, ainda que de forma não institucionalizada e anterior a qualquer sistema religioso constituído. A consagração de árvores, rochedos e fontes como testemunhas dos pactos humanos revela uma lógica hierofânica e ritual que, em termos estruturais, aproxima-se de universos xamânicos, sem que se possa falar, contudo, de xamanismo propriamente dito.

Tendo analisado o xamanismo e os ritos de passagens presentes em diversas culturas, bem como registrados no Velho Testamento⁴¹, Eliade (2010) mostra a chancela que se foi dada ao trânsito entre vida e morte; bem como a outros significados sacro-antropológicos. Essa intencionalidade “mágico-religiosa” também é vislumbrada na “magia da caça”, uma vez que no período paleolítico, a relação entre caçador e presa baseavam-se muito além da captura e do sacrifício material. Nesse período histórico, já podendo assegurar um “certo xamanismo”, o sagrado foi tomando, aos poucos, proporções equivalentes ao desenvolvimento da natureza, tendo em vista o descobrimento da agricultura. Estando no Mesolítico e no Neolítico, o homem iniciou sua relação de trabalho, tecnologia e imaginação externa, e tais feitos, deram significados empíricos e de expansão reflexiva. Pois a “atividade imaginária deflagrada pela intimidade com as diferentes modalidades das matérias” (Eliade, 2010, p. 45), juntamente com toda expansão de significados trazidos por esta relação (homem/natureza/matéria), suscitaram a elevação e o desenvolvimento dos homens, seja coletiva ou individualmente.

Entretanto, as obras aqui citadas indicam que os primeiros homens, cujas potências biológicas e reflexivas ainda eram pouco desenvolvidas, atribuíam significados religiosos a grande parte do universo que os cercava.⁴² Nesse contexto, a experiência do sagrado permeava a relação do homem com o mundo, sem uma distinção rígida entre o profano e o religioso. A domesticação dos animais e outras práticas simbólicas atuavam conjuntamente no exercício físico e mental, enquanto os fenômenos naturais, como a chuva ou o sol intenso, eram compreendidos à luz de significações sacras. Na perspectiva de Eliade, a relação entre a terra (natureza) e o homem (sociedade) esteve desde cedo vinculada às ideias de criação, origem e ordenação do mundo. Por essa via simbólica, especialmente associada à frutificação, o autor evidencia que, em determinado momento histórico, as práticas e a organização da agricultura estiveram sob responsabilidade das

⁴¹ Exemplo disso é o vale de ossos secos, presente no livro de Ezequiel.

⁴² “Um tema bastante difundido explica que os tubérculos e as árvores que produzem frutos comestíveis (coqueiro, bananeira etc.) teriam nascido de uma divindade imolada” (Eliade, 2010, p. 49).

mulheres. Diz ele: “A fertilidade da terra é solidária com a fecundidade feminina; conseqüentemente, as mulheres tornam-se responsáveis pela abundância das colheitas, pois são elas que conhecem o mistério da criação” (Eliade, 2010, p. 50-51). A partir dessa vinculação originária entre natureza, criação e sacralidade, torna-se possível compreender como, ao longo da história, a experiência do sagrado não desaparece, mas se transforma, acompanhando as mudanças nas formas pelas quais o homem se relaciona consigo mesmo, com o outro e com o mundo.

No decurso da história do homem, vemos que a sua relação com o sagrado tende a se modificar, seja pela sua evolução biológica e mental ou pelas diferentes formas de se relacionar, coletiva e individualmente. Todavia, podemos considerar que mesmo tais modificações não tornam a existência do homem desconectada com o imaterial, uma vez que: “vive num mundo aberto e que, por outro lado, sua existência é aberta para o mundo” (Eliade, 2018, p. 139). Num primeiro momento, a experiência do homem com o sagrado e o profano constitui o alicerce de sua subjetividade, configurando-o como sujeito religioso e reproduzidor de práticas e movimentos de natureza cultural. Todavia, à medida que se desenvolve em termos físicos, mentais e sociais, observa-se uma progressiva atenuação de sua religiosidade, o que conduz a uma identidade cada vez mais marcada pela esfera profana. Isso se deve ao fato de que, em sua origem, o homem atribuía ao divino — ou ao sagrado⁴³ — tudo aquilo que lhe escapava ao domínio da compreensão e do controle. Contudo, ao subjugar e domesticar o fogo, os metais e, de modo mais amplo, os diversos elementos outrora vinculados ao sagrado, este mesmo homem passou a assumir uma postura de aparente independência em relação ao divino, sem que, entretanto, o sagrado deixasse de ser, como observa Eliade (2010, p. 13), “um elemento na estrutura da consciência e não uma fase dessa consciência”.

Por seu turno, Rousseau, ao refletir sobre o sagrado, o profano e suas influências na vida humana, parece antecipar, *avant la lettre*, algumas intuições que seriam posteriormente sistematizadas por Mircea Eliade. Desconsiderada a evidente distância temporal — uma vez que Rousseau foi um intelectual iluminista do século XVIII (ainda

⁴³“Ao lado da sacralidade celeste, imanente aos meteoritos, estamos agora diante da sacralidade telúrica, de que participam minas e os minérios. Os metais “crescem” no interior da terra. As cavernas e as minas são assimiladas à matriz da terra-mãe. Os minérios extraídos das minas são de certo modo “embriões”. Crescem lentamente, como se obedecessem a um ritmo temporal diferente do da vida dos organismos vegetais e animais – eles não deixam de crescer, pois “amadurecem” nas trevas telúricas (Eliade, 2010, p. 61).

que, como observa Espíndola, um iluminista “às avessas”), enquanto Eliade pertence ao século XX —, é precisamente a sofisticação do pensamento rousseauiano acerca da confluência entre homem, natureza e sagrado que sustenta essa observação. Ao longo do desenvolvimento do *Segundo Discurso*, Rousseau procura alcançar o estágio originário da humanidade, designando-o como estado de natureza e caracterizando o homem natural como sua figura correspondente. Trata-se de um estágio hipotético, no qual o homem não permaneceu, mas a partir do qual se desdobraram progressivamente as formas comunitárias e sociais. Esse percurso antropológico, que conecta o homem natural ao homem social, aproxima-se, em diversos momentos, de uma perspectiva fenomenológica, sobretudo no que diz respeito às dimensões metafísica e moral da experiência humana. O trecho a seguir nos dá a clareza, dizendo que:

Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica (Rousseau, 1999, p. 64).

Mesmo tendo traçado um paralelo entre homem e animal, colocando-os em pé de igualdade do ponto de vista biológico, o âmago da tese de Rousseau está na relação entre consciência,⁴⁴ liberdade e espiritualidade. Embora o autor classifique o exercício da consciência como algo divino, que auxilia o homem a encontrar o caminho do bem e o eleva sobre as demais criaturas, será pelas vias da natureza que o homem, verdadeiramente, vai encontrar a rota e, assim, poder contactar-se com o sagrado. Quando o autor afirma que “existir para nós é sentir” (Rousseau, 1973, p. 330), percebe-se a valorização do sentimento e as vias de acesso ao sagrado pelo sentir que, indubitavelmente, aponta para a experiência⁴⁵. Neste mesmo sentido, ainda que o *homem natural* não possua repertórios reflexivos, a relação com a natureza e o uso de sua

⁴⁴ “Consciência! Consciência! Instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de tua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípios” (Rousseau, 1973, p. 331).

⁴⁵ “Nada existe no espírito humano que não tenha sido introduzido pela experiência e nada julgamos senão segundo idéias adquiridas” (Rousseau, 1973, p. 329).

liberdade proporcionaram a experiência com *sagrado*. A isso, nomeia-se *religião natural*.⁴⁶

Do ponto de vista da prática religiosa, há algumas diferenças entre as perspectivas de Eliade e de Rousseau. Eliade (2018) nos mostra que na história do *homem religioso*, nota-se a eleição de espaços e momentos que são religiosos (monumentos, altares, períodos) em detrimento de outros não inclusos. Com isso, o autor sustenta a tese de que, desde os primórdios e quase como parte de sua própria natureza, o ser humano não apenas busca o sagrado, mas também investe em objetos, rituais e modelos que o transcendam. Nisso “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo” e por vias disso, “até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo” (Eliade, 2018, p. 26-27). Em contraste, embora Rousseau reconheça a presença de elementos solenes e quase sagrados nas origens da vida social, sua reflexão não se orienta pela constituição ontológica do mundo a partir do sagrado, como em Eliade, mas pela análise moral e antropológica dos vínculos humanos, nos quais o sagrado aparece de modo difuso, histórico e funcional, subordinado ao processo de formação — e posterior corrupção — da sociabilidade.

Do ponto de vista operacional, o *homem natural* de Rousseau é muito menos sofisticado, destacando-se por sua existência, simples e direta, tanto em relação à vida *profana* quanto na relação com o *sagrado*. O autor não parte do caos e sim da ordem. Isso fica claro no fragmento da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, presente na obra *Emílio ou Da educação*, onde o autor estabelece e resume seu *credo minimun* em três artigos de fé: uma *força* (1º) que é guiada por uma *vontade* (2º) e inspirada por uma *inteligência* (3º). Sendo Deus uma *força*, dotada de *inteligência* e movimentada por uma *vontade*, ambos estão “ordenados no mesmo sistema, [...] a saber, a conservação do todo na ordem estabelecida” (Rousseau, 1973, p. 313). Para Rousseau, a função de zelar pela criação de Deus deve ser exercida pelo homem⁴⁷, através de seu exercício enquanto *homem*

⁴⁶ Vemos que na história do conceito e das perspectivas de religião natural, junto aos seus desdobramentos no decurso da história, é pertinente consultar os trabalhos de Jacqueline Lagrée. Em um trecho da tese de doutorado de Thomaz Kawauche, somos elucidados acerca dos significados empregados para o termo religião natural: “(1) religião primitiva, utilizada pela filosofia para combater tanto o cristianismo quanto o ateísmo, como em Voltaire; (2) religião do filósofo, tendo-se em vista uma história natural das religiões e uma análise da crença, como em Hume; (3) essência purificada da religião, sem recusa necessária da revelação e voltada para a ética, como em Rousseau e Kant” (Kawauche, 2012, p. 61).

⁴⁷ (Rousseau, 1973, p. 323). Tampouco considera a possibilidade de haver uma intervenção divina naquilo que previamente fora sua criação, seja positiva (ajudadora) ou negativa (punitiva). “Se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo; tudo o que faz livremente não entra no sistema ordenado da Providência e a esta não pode ser imputado” (Rousseau, 1973, p. 318).

religioso, até porque... Rousseau não crê na existência do mal advinda ou inspirada por um ser maligno (Diabo/satanás/inimigo). “Que necessidade tem de inventar o inferno em outra vida? Ele está já nesta, no coração dos maus”.

Ao dizer: “O homem é portanto livre em suas ações e, como tal, animado por uma substância imaterial” (Rousseau, 1973, p. 318), Rousseau reafirma a dimensão espiritual da natureza humana, concebendo a liberdade como expressão de uma interioridade que transcende o plano meramente material. Seu contato com a natureza e o descentramento da consciência estabelecem o elo entre homem e Deus. A regulação e a garantia do bom direcionamento da vida do homem estão umbilicalmente ligadas a tal relação. Assim, enquanto Rousseau concebe uma religiosidade simples, quase natural e depurada de mediações simbólicas, Eliade enfatiza uma complexa economia simbólico-ritual pela qual o homem se orienta no mundo e lhe confere sentido.

Nessa perspectiva, Rousseau dispensa as necessidades das intermediações e dos modelos representativos que, historicamente, formam e fundamentam as religiões tradicionais. Assim, seu posicionamento se distancia da perspectiva de Eliade, pois o homem natural rousseauniano não elegeu espaços, monumentos e outros elementos religiosos definitivos, mas efêmeros como o “carvalho de Mambré”, e sua relação independe de uma representatividade totêmica, isto é, de objetos ou sinais externos, físicos ou espaciais que sirvam de intermediação divina. Para Rousseau, a revelação de Deus ou do *sagrado* se dá pela consciência por vias da natureza e não pelos cultos ou instituições que, além do caráter representativo, tendem a se constituir como instâncias de poder, mediação e controle, substituindo a experiência moral imediata por ritos, dogmas e hierarquias que acabam por afastar o homem de sua relação originária com o divino. Ele desconfia dos ritos e dogmas institucionais, dizendo:

Não disse Deus tudo a nossos olhos, a nossa consciência, a nosso julgamento? Que nos dirão a mais os homens? Suas revelações não fazem senão degradar a Deus, dando-lhes as paixões humanas. Longe de esclarecer as noções do grande Ser, vejo que os dogmas particulares as embrulham; que longe de as enobrecer, eles a aviltam; que aos mistérios inconcebíveis que o cercam acrescentam contradições absurdas; que tornam o homem orgulhoso, arrogante, intolerante, cruel; (Rousseau, 1973, p. 338).

Longe disso, como Rousseau (1999) comenta, o homem natural pôde gozar de um estado onde as paixões encontravam-se tranquilizadas. Estando num estado telúrico, quase divino, o homem natural gozava de uma intensa vivência com a natureza, animado apenas pelas paixões naturais: o *amor-de-si* e a *piedade*. Nesse período, que às vezes

reproduz a figura dos jardins das delícias, como o jardim do Éden, “o homem pode desfrutar sobejamente dos recursos naturais na forma mais livre possível” (Paiva, 2014, p. 398). Essa projeção quase adâmica pode ser princípio de compreensão de uma *religião natural* e de seu exercício, tal como Rousseau fundamenta. Assim, essa condição originária do homem natural fornece o fundamento de uma religiosidade não institucional e não representativa, na qual a relação com o sagrado se estabelece de modo imediato, pela consciência e pela natureza, antes de qualquer mediação social, ritual ou dogmática.

O ponto de intersecção entre Rousseau e Eliade, encontra-se na concepção do homem enquanto um ser potencialmente religioso. Em Rousseau, o homem, mesmo em seu estado natural, possui uma inclinação ao sagrado, entendendo isso como um sentimento pré-religioso e transcendental, mas não tendo nada a ver com a religiosidade institucional, mesmo em seus primórdios, como Eliade vai identificar no xamanismo. No *Segundo Discurso* e na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, o pensador genebrino evidencia que o homem natural é movido por paixões simples e puras, como o *amor-de-si* e a *piedade*, capazes de orientá-lo sem necessidade de mediações externas ou dogmas estabelecidos.

Sentimentos que apontam para uma espécie de religiosidade natural, a qual não depende de símbolos, objetos ou hierarquias, pois a própria consciência, em contato com a vivência da natureza, é suficiente para que o homem perceba seu lugar na ordem das coisas e até a dimensão do sagrado, abrindo espaço para que se estabeleça a relação com o divino, o Autor das Coisas, ou a fora inteligente que governa o universo, como ele diz na *Profissão de Fé* (Rousseau, 1973). Nesse sentido, Rousseau desloca a experiência religiosa da esfera institucional para o plano da interioridade e da experiência imediata, ressaltando que a verdadeira conexão com o sagrado emerge da simplicidade das paixões naturais e da percepção direta da ordem da natureza, antes que qualquer forma de dogma ou ritual seja introduzida.

A via naturalista de Rousseau sustenta sua perspectiva religiosa, pois é na contemplação da natureza que o homem pode exercitar sua religião. Eliade concebe o exercício religioso de maneira simbólica e ritualística, muito mais atrelada a um exercício social aprendido entre os homens e, em segundo plano, ligado à transcendência. Nisso, as questões postuladas por Rousseau e Eliade, ora se aproximam ora se distanciam. Do ponto de vista antropológico, ambos consideram que a religião é inerente ao início da vida humana, e, ao passo de seus desenvolvimentos individuais e coletivos, o homem tornou-

se cada vez menos religioso. No entanto, Eliade faz uma profunda marcação historiográfica, mas não elabora uma proposta alternativa que possa retornar o homem à sua relação religiosa. Algo que em Rousseau é claramente construído e substanciado, tanto na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, na obra *Emílio* (1762) quanto na *Carta a Beaumont* (1763) e em outros escritos que tratam da condição social, religiosa e moral do homem, desenvolvendo a dimensão religiosa “na perspectiva do dever-ser” (Paiva, 2014, p. 397), tanto do ponto de vista individual, com a religião natural, como do ponto de vista coletiva, com a religião civil.

Estando, pois, o *sagrado*, atrelado à relação entre homem e natureza, tendo o homem social se desenvolvido socialmente e modificado seu estado de existência, suas ações e concepções religiosas também foram modificadas. Sobre a criação de necessidades, tanto de intermediação quanto de representação (sacerdotes, santos, ritos, cultos, métodos, etc.),⁴⁸ Rousseau estabeleceu uma série de críticas. Para o autor, estando as relações sociais e a própria sociedade corrompidas, este mal estende-se às formas religiosas que se tornaram socialmente corrompidas, ainda que tradicionais e respeitadas. Diante disso, Rousseau passa a defender que a relação entre homem e Deus só pode ser garantida, pelas vias da *religião natural*. Ou seja, as instituições religiosas passaram a ser um obstáculo entre o homem e o que é verdadeiramente sagrado.

A esse respeito, Jean Starobinski (1920–2019), na obra *A transparência e o obstáculo* (1991), examina os problemas formulados por Rousseau em torno dos entraves que se interpõem à realização do homem social.⁴⁹ Segundo o intérprete, vícios, pecados, dissimulações e jogos de aparência constituem obstáculos à transparência da alma, entendida como condição ética fundamental. Tal transparência, contudo, só pode ser alcançada por meio da sinceridade, da verdade e do amor. Nesse sentido, Starobinski evidencia que, para Rousseau, essa exigência possui um alcance propriamente religioso, uma vez que se vincula à ideia de igualdade moral e espiritual entre os homens, a qual se estende também ao domínio da religião. Assim, a tranquilidade e a passividade assumem

⁴⁸ Rousseau relativiza a figura de Jesus Cristo enquanto algo necessariamente sacro. “É que Rousseau não tem o que fazer da cruz, que é um símbolo de mediação. O essencial do cristianismo para Rousseau, está na pregação de uma verdade *imediate*. Desse modo, propõe-nos uma imagem do Cristo educador da humanidade, dirigindo aos homens discursos enternecedores, palavras “que vão direto ao coração” (Starobinski, 1991, p. 79).

⁴⁹ A citação de Starobinski nos elucida acerca da complexidade associada à vida coletiva do homem social. “A sociedade não é má porque nela os homens vivem em comum, mas porque os móveis que os associam os tornam irremediavelmente estranhos à transparência original” (Starobinski, 1991, p. 55).

a função de remédios necessários ao homem religioso, pois o emaranhado social e religioso no qual o homem social se encontra o torna refém de uma religiosidade artificial e corrompida.

A partir do episódio de Vincennes,⁵⁰ há uma tendência terapêutica na filosofia de Rousseau. Nesta feita, o autor passa a descrever “a paisagem de um outro mundo, onde a transparência faz reinar um ar de magia” (Starobinski, 1991, p. 91). Assim, Rousseau projeta, nessa “paisagem de outro mundo”, não apenas a transparência e a magia do ideal, mas também a presença de uma dimensão sagrada que orienta o homem em sua relação com a natureza e consigo mesmo. A respeito do acesso ao *sagrado* e da chegada à verdade essencial, vemos o “véu da ilusão” ser rasgado e sua estética religiosa sendo direcionada pela verdade. “Essa verdade é singularmente *fácil*. Não custa nada àquele que a enuncia, e é instantaneamente compreendida por aqueles que a escutam” (Starobinski, 1991, p. 79 – grifo do autor). É nessa chave terapêutica que se inscreve a tentativa rousseauiana de curar a opacidade moral e espiritual produzida pela sociedade: a abertura ao sagrado, compreendida como acesso à verdade essencial revelada após a experiência de Vincennes, converte-se, assim, em critério de crítica às formas religiosas instituídas.

Na crítica de Rousseau, essas religiões tradicionais além de consumirem a essência do homem, impossibilitam que eles tenham acesso ao *sagrado*. Nesse ponto, vale ressaltar que mesmo tendo considerado a sociedade corrompida, Rousseau sustenta um essencialismo positivo. Isto é, denotando que essência humana é, *a priori*, boa. No entanto, estando as religiões tradicionais ligadas à corrupção social, em vez de positivar a essência do homem e resgatá-la desta condição negativa, o que se vê é o aviltamento de uma condição que já está ruim, por dogmas impositivos e exercício de poder, além da exploração econômica. Ou seja, na perspectiva de Rousseau, as religiões tradicionais acabam prejudicando ainda mais a condição humana e acelerando sua deformação, pois não elevam o homem a Deus, e sim, aos desejos e demandas de uma sociedade decaída.

Nesse sentido, a religião, em virtude de sua presença constante nas diferentes culturas, pode ser compreendida como uma instância formativa que orienta eticamente o homem, funcionando como uma verdadeira “pedagogia moral” (Eagleton, 2005, p. 16

⁵⁰ Relembrando: Em 1749, Rousseau caminhava em direção à torre de Vincennes, para visitar seu então amigo Diderot que se encontrava preso. No caminho, o autor tem uma epifania e se vê, a partir deste momento, completamente modificado. No capítulo 1, relatamos detalhadamente tal acontecimento. Deixamos, contudo, a referência que se encontra descrita na *Carta a Beaumont* (Rousseau, 2005, p. 24-25).

apud Paiva, 2010, p. 107). Todavia, tal função exige uma avaliação crítica, pois, para Rousseau, a religião não deve interpor-se entre o homem e o sagrado, mas antes favorecer o acesso à transcendência. É nesse ponto que as noções de representação e intermediação tornam-se problemáticas: embora frequentemente inevitáveis, os modelos, ritos e encenações podem converter-se em mecanismos de distorção quando se autonomizam e passam a substituir a experiência interior. Rousseau reconhece, assim, uma tensão constitutiva tanto na educação quanto na prática religiosa, ambas marcadas por um certo grau de mediação que opera como um “mal necessário”. De modo análogo, a ação do educador enfrenta o mesmo paradoxo, pois, mesmo orientada por um ideal de formação natural e direta, ela não pode prescindir inteiramente de exemplos e intervenções, devendo, contudo, permanecer subordinada à finalidade maior de conduzir o indivíduo à autonomia moral e à relação imediata com a verdade.

Por vias disso, Rousseau procura suprimir, ou minimizar, as intermediações, estabelecendo relações diretas que dependem simplesmente da relação pessoal entre homem, natureza e consciência individual. Neste sentido, a natureza sempre aparecerá como caminho de acesso, seja de transcendência ou de simples contemplação. Não obstante, a consciência possibilita uma relação natural, sincera e direta entre o homem e o *sagrado*. De acordo Bachofen (2010), mesmo tendo elencado problemas ligados às religiões tradicionais e suas teologias, a figura de Jesus é ressignificada por Rousseau. A respeito dessa ressignificação rousseauiana, Bachofen (2010, p. 46) Sustenta que “Jesus foi o primeiro homem que tentou espalhar a moralidade entre os povos de acordo com os puros preceitos da consciência”.⁵¹

Sobre esta relação psicológica-religiosa que aqui é considerada como inerente ao homem, notamos que os escritos de Eliade sempre sugerem que o homem, tendo uma relação quase que de necessidade com o *sagrado*, procurou cada vez mais utilizar-se de formatos, objetos e intermediações que garantisse sua *transcendência*. Acerca disso, os templos, as basílicas e as catedrais são instituídas não somente como a casa de Deus, mas sim como “reprodução terrestre de um modelo transcendente”. E com isso, o mundo passa a ser continuamente “purificado pela santidade dos santuários” (Eliade, 2018, p. 55-56). Em Rousseau, como já foi afirmado, essa tendência à mediação e à representação é questionada, pois o homem natural não necessita de templos, ritos ou objetos para se

⁵¹ Tradução livre: “Jésus a été le premier homme qui ait tenté de diffuser à l’échelle des peuples une morale conforme aux purs préceptes de la conscience”.

relacionar com o sagrado. Nisso, o genebrino é inovador, pois nessa perspectiva a transcendência se manifesta diretamente na consciência e na experiência da natureza, sem intermediários que corrompam ou desviem a percepção da moralidade e da divindade. Enquanto Eliade evidencia a construção de espaços e símbolos para aproximar o homem do transcendente, Rousseau desloca o sagrado para o plano da interioridade, sugerindo que qualquer forma institucional ou representativa pode se tornar uma barreira entre o homem e sua relação imediata com Deus. Dessa forma, a crítica rousseauiana não recusa o sagrado, mas problematiza os instrumentos humanos de mediação que historicamente se impuseram sobre ele, deslocando-o para a dimensão íntima do ser humano.

Outrossim, percebemos que tanto Eliade quanto Rousseau compartilham de uma perspectiva que, por um lado reconhece a importância do sagrado; e, por outro associa o desenvolvimento das relações sociais ao enfraquecimento das relações sacramentais. Desse modo, ambos ajudam a fundamentar uma nova perspectiva de espiritualidade que pode ajudar no processo de (de)formação humana. Ainda que o homem social tenha progredido nos diversos aspectos de sua existência, isto é, na posse e no domínio dos recursos que o sustentam tanto social quanto existencialmente, ao longo da história, sobretudo na Modernidade, a dimensão metafísica ou “religiosa” declinou-se consideravelmente, declinando também os aspectos morais e éticos. Embora a religiosidade seja inerente ao ser humano (Eliade, 2018), ele se tornou um indivíduo cético, a-religioso e “alimentado e ajudado pela atividade de seu inconsciente, sem que por isso alcance uma experiência e uma visão de mundo propriamente religiosas” (Eliade, 2018, p. 173). Ainda nas palavras de Eliade (2018, p. 173) vemos que:

Poder-se-ia dizer igualmente que a não-religião equivale a uma nova “queda” do homem: o *homem a-religioso* teria perdido a capacidade de viver conscientemente a religião e, portanto, de compreendê-la e assumi-la; mas, no mais profundo de seu ser, ele guarda ainda a recordação dele, na mesma maneira que, depois da primeira “queda”, e embora espiritualmente cego, seu antepassado, o *Homem primordial*, conservou inteligência suficiente para lhe permitir reencontrar os traços de Deus visíveis no Mundo. Depois da primeira “queda”, a religiosidade caiu ao nível da consciência dilacerada; depois da segunda, caiu ainda mais profundamente, no mais fundo do inconsciente: foi esquecida” (Idem — grifos nossos).

Este enfraquecimento se deu, de certa forma, por força das próprias instituições políticas e religiosas, com ações negativas, ao longo da história, como a legitimação das tiranias, com a imposição de dogmas inquestionáveis, perseguições e outros tantos fatos. O caminho do distanciamento fez do homem um ser desencantado e desconectado para com o *sagrado*. Esse é um fato denunciado por Rousseau ao dizer que se tudo estava certo

ao sair das mãos do Criador, mas que tudo degenerava nas mãos dos homens (Rousseau, 1973). Pois, ao trazer essa afirmação como abertura de seu tratado de educação e formação humana *Emílio, ou da educação*, Rousseau norteia o caminho de seu aluno e mostra que ele deverá ser desviado do da corrupção social. Assim, a educação deve funcionar como um instrumento de preservação da natureza humana e do reconhecimento da disposição original (concebida pelo Autor das Coisas) como algo sagrado.

Com isso, mesmo sendo um cristão, como ele afirma ao arcebispo de Paris,⁵² Rousseau apresenta a *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, como uma “profissão” nada institucional, mas pela qual se vislumbra uma religião natural. Ou seja, mesmo que o autor parta de um pressuposto cristão, as bases dogmáticas que sustentam essa religião não o direcionam a nenhuma das religiões tradicionais, tampouco correspondem a alguma métrica, regras ou ações relacionadas. Nisso, no que diz respeito à religião, podemos ver a coerência de Rousseau sendo mantida, pois condizendo à sua afirmação de que “tudo degenera nas mãos dos homens” (Rousseau, 1973, p. 09), ele necessariamente postula uma postura religiosa que não esteja degenerada pelos homens e, deste modo, não corrompa o interior do aluno Emílio.

Ainda sobre o sagrado, a religião de Rousseau e os significados empregados pelo autor, consideramos a *Carta a Christophe de Beaumont* (2005) como um escrito precioso e peculiar que lança luzes ao tema e nos ajuda a entender sua perspectiva religiosa. Isto pois, a estética que o autor adota e o teor quase que colérico que saltam às linhas que foram escritas após a sua condenação, nos dá a clareza de que, ao contrário da *Profissão de Fé* que foi escrita na terceira pessoa do singular, a *Carta* é propositalmente escrita na primeira pessoa. Por ela, ele se defende, pois está convicto de que sua honra havia sido violada, tanto pela Igreja quanto pelo próprio arcebispo⁵³ – o destinatário da carta. Neste sentido, sua escrita é composta por certos desabafos, visto que esse período de sua vida é caracterizado por oscilações, conturbações e profundos desconfortos advindos da condenação de sua obra e de uma certa perseguição, contrastando radicalmente com a “glória” anterior. Diz ele:

⁵² “Sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho. Sou cristão não como discípulo dos padres, mas como discípulo de Jesus Cristo” (Rousseau, 2005, p. 72).

⁵³ “Devo, no entanto, responder-lhe; é o senhor mesmo que me força a fazê-lo. Se tivesse atacado apenas meu livro, eu lhe deixaria a última palavra, mas o senhor ataca também minha pessoa; e quanto maior sua autoridade entre os homens, menos me é permitido calar quando o senhor pretende desonrar-me” (Rousseau, 2005, p. 39).

Em um mesmo ano vi-me elogiado, celebrado, requisitado, até mesmo na Corte; a seguir, insultado, ameaçado, odiado, amaldiçoado. À noite aguardavam o momento de assassinar-me nas ruas, de manhã anunciavam-me uma ordem de prisão. O bem e o mal fluíam quase da mesma fonte; tudo provinha de futilidades (Rousseau, 2005, p. 40).

Está claro que ele se sentiu ultrajado e perseguido. Por vias disso, utiliza-se da carta para seu desabafo e para tecer sua opinião acerca das religiões e dos religiosos, uma vez que a cólera citada anteriormente é vista nas palavras que o autor direciona ao paladino católico. Em toda a *Carta*, vemos que o autor demonstra um ar de aborrecimento. Alguns trechos evidenciam nitidamente isso, junto ao desprezo e à subcategorização propositalmente feitos por Rousseau em relação a Beaumont. Neste trecho: “É justo transformar em crime o fato de não ter raciocinado tão mal quanto o senhor?” (Rousseau, 2005, p. 50), nota-se que Rousseau sobe o tom e satiriza o padre. No decorrer de sua escrita, além do estilo sarcástico, Rousseau procura evidenciar que sua conduta é fruto de uma desonestidade vinda de Beaumont. Em suas palavras:

Senhor Arcebispo, o senhor não foi nem humano nem generoso comigo; e não apenas poderia ter sido sem poupar-me nenhuma das coisas que disse contra minha obra, como elas se tornariam com isso ainda mais efetivas. Admito também que não tinha o direito de exigir-lhe essas virtudes, nem razões para esperá-las de um homem da igreja. Vejamos se o senhor foi ao menos equitativo e justo, pois esse é um dever estrito imposto a todos os homens, e os próprios santos não estão dispensados dele. O senhor tem dois objetivos em sua Carta Pastoral: censurar meu livro e desacreditar minha pessoa (Rousseau, 2005, p. 47).

Esse tom de desabafo pessoal e de denúncia moral presente na *Carta a Beaumont* não constitui um elemento isolado na obra rousseauiana, mas articula-se com o projeto pedagógico e religioso desenvolvido no *Emílio*, no qual o autor procura oferecer, em chave formativa, a resposta teórica e ética às mesmas distorções sociais, religiosas e educativas que, na carta, aparecem vividas e sofridas em primeira pessoa.

Na *Carta*, Rousseau sustenta sua defesa ao mesmo tempo em que complementa ideias já presentes no *Emílio*. Por exemplo, ao afirmar que “as cidades são os báratros da espécie humana” (Rousseau, 1973, p. 38), não só aponta o epicentro das paixões inflamadas, como identifica aqueles que são responsáveis pela (de)formação humana e educativa da sociedade do século XVIII: os jesuítas e sua educação religiosa,⁵⁴ cuja formação se dava nos colégios localizados nos grandes centros urbanos de modo impositivo e dogmático. Nesse sentido, tendo Rousseau escrito um tratado propriamente

⁵⁴ “Dentre tantos reis que teve a sua nação, o melhor deles é o único que não foi educado pelos padres” (Rousseau, 2005, p. 56).

educativo, o autor procurou desenvolver uma teoria que abrangesse a formação do homem em sua totalidade, contrária à deformação que ocorreu no processo histórico, e que ele denuncia nos dois *Discursos*. Isso é percebido logo no início de *Emílio*, pois no encontro entre o preceptor Jean-Jacques e seu aluno Emílio, notamos que o menino é órfão (Rousseau, 1973): Ora, a condição de órfão simboliza, nesse contexto, a necessidade de uma educação que preencha a ausência de referências familiares e sociais confiáveis, colocando o preceptor como mediador de uma formação integral que proteja a criança da corrupção do mundo social. Assim, Rousseau registou seu descontentamento em relação à educação de sua época⁵⁵ e nos legou o que Paiva (2007, p. 161) chama de um “mosaico de ideias”, dada sua riqueza, como reflexão sobre as possibilidades de se fazer diferente. E, como registram os compêndios de história da educação, a obra foi capaz de lançar luzes aos modelos de educação que se desenvolveram nos séculos posteriores, até a atualidade.

Assim, à guisa de encaminhamo-nos para uma conclusão deste capítulo, no âmbito educacional-religioso, a perspectiva de Rousseau abre vazão para uma interpretação que, ao nosso ver, gira em torno daquilo que o próprio autor nomeou como “ceticismo involuntário” (Rousseau, 1973, p. 355), pois designa uma atitude de dúvida não deliberada, que não nasce de um projeto filosófico sistemático (como o ceticismo antigo ou cartesiano), mas da experiência concreta de confusão, contradição e corrupção do mundo social e religioso, sobre o qual o genebrino discutiu tão bem.

Diante da corrupção intelectual e institucional da religião, que afastou o homem da fé simples ao substituir a experiência interior por sistemas dogmáticos concorrentes, Rousseau sugere um caminho de tolerância onde as diversas possibilidades coexistem, até porque, como diz Kawauche (2021, p. 202): “O objetivo do genebrino, como havia anunciado ao arcebispo, é tornar cada um mais reservado em sua própria religião e mostrar que as verdades das religiões não são universalmente evidentes”. Além disso, a religião natural⁵⁶ e os dogmas morais são apresentados terapeuticamente, visando a tranquilização das paixões e dos conflitos típicos da adolescência. Isso é verificado na *Profissão de Fé*, onde o adolescente Emílio recebe sua “primeira lição verbal”

⁵⁵ “Não encaro como uma instituição pública esses estabelecimentos ridículos a que chamam colégios. Não levo em conta tampouco a educação da sociedade, porque essa educação, tendendo para dois fins contrários, erra ambos os alvos: ela só serve para fazer homens de duas caras, parecendo sempre tudo subordinar aos outros e não subordinando nada senão a si mesmo” (Rousseau, 1973, p. 14).

⁵⁶ “Essa religião é chamada de *natural* por estar em conformidade com a natureza humana racional, distinguindo-se, portanto, das religiões cujos discursos se fundamentam na revelação *sobrenatural* e cujos dogmas só podem ser admitidos mediante a fé” (Kawauche, 2021, p. 187).

(Kawauche, 2021, p. 187), quando “tudo se passa como numa terapêutica: após ouvir o bom padre, o jovem terá sua constituição ajustada e estará curado de sua rebeldia” (Idem).

Por decorrência de tais perspectivas, a ressignificação dada por Rousseau tanto ao *sagrado* quanto às religiões, nos leva a considerar que o autor pode ter sido influenciado por Pelágio⁵⁷, o que poderia levá-lo a ser considerado como continuador da perspectiva pelagiana da graça. Isto pois, sendo Rousseau um cristão quase a seu modo, em certa medida acolhe certos preceitos do cristianismo e, ao mesmo tempo, desdenha aquilo que considera desnecessário. Com isso, a verossimilhança entre as controvérsias pelagianas⁵⁸ e os conflitos rousseaunianos, abrem vazão para um nexos causal em comum: a insatisfação com os ditames religiosos e a ressignificação do conceito de graça.

Nesse contexto, de acordo com Oliveira (2015), entre Agostinho⁵⁹ e Pelágio, as controvérsias, inicialmente brandas e proveitosas, passaram a se tornar conflituosas a partir do momento que o monge bretão passou a ganhar certa notoriedade, em se tratando de sua perspectiva de graça merecedora e de acesso natural, livre e descomplicado. O monsenhor de Hipona, seja por sua experiência particular seja por sua concepção clerical, julgava que os predestinados de Deus, ou seja, os herdeiros da graça, careciam da mais profunda misericórdia divina. Uma vez que a perspectiva agostiniana considerava que o conceito de graça é profundamente associado a um favor imerecido, o fator pelagiano de requerimento da graça como direito estaria, portanto, distante da lógica de Deus. Logo, este caminho seria de perdição. E nisso, a perspectiva meritocrática e facilitadora que Pelágio promulgava seria um indício de não salvação. Para Agostinho:

⁵⁷ Pelágio da Bretanha (350-423) Monge ascético e contemporâneo de Agostinho de Hipona. Travou várias controvérsias com o monsenhor e venerado santo Agostinho, sobretudo a partir do ano de 412. “Pelágio era um reformador de costumes, célebre por seu rigor ascético e seu talento como diretor de consciências entre os aristocratas cristão. Pregava um cristianismo voluntarista, exaltando as capacidades da natureza humana” (Oliveira, 2015, p. 55).

⁵⁸ As controvérsias pelagianas, ocorridas entre os séculos IV e V, opuseram Pelágio e seus seguidores a Agostinho de Hipona em torno da compreensão da natureza humana, do pecado e da graça. Pelágio sustentava que o homem nasce moralmente neutro, dotado de livre-arbítrio suficiente para escolher o bem e alcançar a salvação sem a necessidade indispensável da graça divina, enquanto Agostinho afirmava que a humanidade está marcada pelo pecado original, tendo sua vontade corrompida e dependente da graça para qualquer bem verdadeiro. Essas posições antagônicas levaram à condenação do pelagianismo como heresia em concílios como os de Cartago (418) e Éfeso (431), consolidando a centralidade da doutrina agostiniana na tradição cristã ocidental.

⁵⁹ Santo Agostinho (354-430) foi bispo da cidade de Hipona, foi aclamado popularmente subsequentemente à sua morte e canonizado oficialmente no ano de 1292, por Bonifácio VIII. Foi um grande influenciador e expoente da filosofia Patristica e da teologia cristão apostólica romana. Sendo também pai apologeta dos cristãos protestantes. Foi leitor e recebeu influência de outros grandes expoentes da teologia e da filosofia, como Platão, Aristóteles, Plotino, Cícero, Virgílio, Paulo de Tarso, etc.

À força de exaltar a natureza humana, Pelágio e seus discípulos pareciam negligenciar, senão mesmo negar, a força da graça redentora. Para o bispo de Hipona, a graça não era uma disposição natural, como supunham seus adversários, mas a presença real e o poder de Deus no mundo, a única forma pela qual os seres humanos poderiam ser salvos da massa do pecado em que nasceram (Oliveira, 2015, p. 55).

Desse modo, a crítica agostiniana ao naturalismo moral de Pelágio antecipa um problema teológico-antropológico que reaparece, sob novas formas, na Modernidade, permitindo compreender como, séculos depois, Rousseau reelabora a relação entre natureza humana, graça e acesso ao divino a partir de um horizonte não mais estritamente dogmático. Nos escritos aqui já citados, seja em *Emílio* seja na *Carta a Beaumont*, a dificuldade em aceitar certas primícias do cristianismo junto à alternativa religiosa pautada pelos sentimentos e conexões naturais, são pontuações feitas por Pelágio e repensadas por Rousseau, uma vez que ele tinha conhecimento dessa produção teológica. Por exemplo, na *Carta*, ao contestar e refutar a ideia de pecado original, o genebrino ataca Beaumont e Agostinho, concomitantemente:

O senhor recolhe de tão alto suas provas que me força também a ir longe em busca de minhas respostas. Para começar, essa doutrina do pecado original, sujeita a tão terríveis dificuldades, nem de longe, em minha opinião, está contida nas Escrituras de forma tão clara e tão rígida como o orador Agostinho e nossos teólogos pretenderam constituí-la. E como conceber que Deus tenha criado tantas almas inocentes e puras expressamente para reuni-las a corpos culpados, para fazê-las contrair a corrupção moral, e para condená-las todas ao Inferno, sem outro crime além dessa união que é sua própria obra? Não direi se esse seu sistema esclarece (como o senhor se gaba) o mistério do coração humano, mas vejo que ele obscurece muito a justiça e a bondade do Ser supremo. Se o senhor suprime uma objeção, é apenas para substituí-la por outra cem vezes mais fortes (Rousseau, 2005 p. 50).

Desse modo, observa-se que Rousseau, ao menos no plano racional, dispensa a ideia de culpabilidade originária e a noção de uma herança corrompida proveniente de Adão, mostrando-se coerente com sua concepção benéfica do homem natural. Do ponto de vista da criação, tem-se a interpretação segundo a qual “o homem é um animal que vive em um estágio pré-social e pré-moral, não dispondo sequer de uma linguagem articulada e comum, uma vez que sua comunicação se realiza por gestos, sons emitidos e grunhidos onomatopaicos” (Paiva, 2014, p. 399). Nessa mesma linha, Paiva (2014) sustenta que Rousseau elabora uma espécie de preâmbulo teórico no interior da perspectiva da criação divina, situando o homem natural em um momento anterior ao homem decaído. A partir desse ponto, Rousseau passa a se desvencilhar, *mutatis mutandis*, tanto de Pelágio quanto de Agostinho: em proporções distintas, pois, ao mesmo tempo em que se afasta decisivamente do agostinianismo, ele radicaliza e potencializa,

sob novas bases, a intuição pelagiana acerca da bondade originária da natureza humana. Isso é evidente na *Carta*, onde ele reafirma a perfeição e a bondade do homem citadas em *Emílio*:

O princípio fundamental de toda a moral, sobre o qual refleti em todos os meus escritos, e que desenvolvi nesse último com toda clareza de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem, que não há nenhuma perversidade originária em seu coração, e que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos (Rousseau, 2005, p. 48).

No entanto, há um ponto de concordância que podemos levantar, para os propósitos desta dissertação, entre Agostinho, Pelágio e Rousseau: todos consideram que o homem carece de uma reconexão e de uma relação com o *sagrado*. A diferença, contudo, está na profundidade corrupta do homem e nos caminhos de transcendência e de formação religiosa. Isso porque para Agostinho, talvez por sua experiência um pouco mais tardia,⁶⁰ a natureza humana estava tão carregada e estragada pelo pecado original, que somente o “caráter insondável da graça divina” poderia salvá-lo de si mesmo (Oliveira, 2015, p. 56). Em oposição a ele, Pelágio pregava acerca de uma graça que, em certa medida, possuía certa independência em seu estatuto divino. Para ele, “a graça não deveria ser entendida de outro modo senão como a natureza e o livre-arbítrio que foram fundados por Deus e, às vezes, mas apenas de forma tênue e nunca clara, acrescentando a ajuda da lei ou ainda a remissão dos pecados” (Oliveira, 2015, p. 59-60). Na *Carta*, Rousseau esboça sua crença na pessoa de Jesus Cristo, condena o ateísmo, o agnosticismo e fixa sua perspectiva deísta. Nisso, vemos os traços de sua religiosidade racionalizada, pois “o essencial da religião consiste na prática, que ser homem de bem, compassivo, humano, caridoso, não é apenas necessário, mas qualquer um que seja realmente assim já creia o suficiente para se salvar” (Rousseau, 2005, p. 74) – o que conjuga uma religião natural e uma religião racional, baseando-se interioridade da consciência, mais do que em dogmas ou rituais.

Ou seja, sendo Rousseau influenciado pelo debate advindo de séculos anteriores, o autor também foi influenciado pelo Pietismo e pelo Iluminismo. Desde seus primeiros anos, ele já mantinha uma relação com a produção literária, filosófica e teológica de seu

⁶⁰ Agostinho se converteu aos 32 anos. Um homem já maduro se convertendo à Deus. Nisso, ao experimentar de uma vida profanada e teleguiada pelos desejos do mundo, o monsenhor teve a noção de que o homem, decaído à sua má inclinação — que alimenta o desejo de ser/estar naquilo que é mal —, não poderia elevar-se a Deus. Culminando em sua tese de que “o ser humano não tem a capacidade de converter-se para o bem por força própria; antes, necessita do auxílio da graça redentora, pois mesmo que o ser humano queira voltar-se para o bem, permanece uma cisão da vontade, que sozinho ele não pode superar” (Alcântara, 2012, p. 102).

tempo, graças a seu pai que lia com ele as obras clássicas (Rousseau, 2008). Natural de Genebra, o autor verificou a sistemática organização que o protestantismo, através das ideias e dos feitos de Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564), propiciava aos habitantes.

Nisso, é possível pensar que além de possuir uma grande admiração pela cidade de Genebra, talvez haja em Rousseau uma certa continuidade do desejo de estar mais próximo ao *sagrado*, numa continuidade do movimento de se libertar das métricas impostas religiosas impostas pela Igreja. Haja vista sua identificação histórica (primeiramente protestante, depois católica e por fim e volta ao calvinismo) e sua desenvoltura intelectual deram vazão a isso que, em nossa opinião, aponta a uma autenticidade religiosa. Não obstante, sua coerência em relação às funções da natureza, tanto na existência do homem como na própria figura de Deus, em certa medida, simplificam a relação com o *sagrado*. Rousseau parece fazer algo parecido em relação a teologia, todavia, sua perspectiva racionalizada da religião e do *sagrado* é marcada pela valorização dos ditames do coração (sentimento), da razão e pelo já citado ceticismo involuntário. Tal postura revela que a adesão rousseuniana ao sagrado não se fundamenta na autoridade dogmática da Revelação, mas em uma convicção interior mediada pelo sentimento e pela razão, de modo que a fé se apresenta menos como certeza teológica do que como resposta existencial às exigências do coração, como o próprio autor explicita ao afirmar: “Não tenho a felicidade de enxergar na Revelação a evidência que outros encontram, e se decido a favor dela é porque meu coração a isso me conduz, porque tudo nela me consola, e rejeitá-la só traz maiores dificuldades” (Rousseau, 2005, p. 75).

No âmbito da *religião natural*, nota-se que a consciência possui funções que influenciam a vida do homem e sua formação moral e religiosa. Na *Profissão de Fé*, Rousseau emprega a ela diversos adjetivos e metáforas, dentre os principais, o de “guia seguro” (Rousseau, 1973). Do ponto de vista religioso, a educação dos sentidos deve operar assim, como guia de acordo com os ditames da consciência, possibilitando uma relação direta entre homem e Deus. Nesse sentido, é importante ressaltar que, embora a religião natural se apresente como uma experiência intimista e aparentemente simplificada — estruturada em um credo mínimo, no qual a mediação com o sagrado ocorre por meio da contemplação da natureza e da interiorização da consciência —, ela encerra uma profunda complexidade no que diz respeito à funcionalidade desse fenômeno. Pois tudo isso encontra-se umbilicalmente ligado a uma honestidade consigo

mesmo, do homem para com ele mesmo e de sua vida coletiva, concomitantemente. Não à toa, Rousseau afirma que “custa tão pouco seguir uma doutrina, e custa tanto praticar a moral, que, aderindo ao lado mais fácil, a falta das boas obras é compensada pelo mérito de uma grande fé” (Rousseau, 2005, p 83).

Por essas leituras é possível afirmar que Rousseau apresenta uma certa fadiga, no sentido de esgotamento da religiosidade empreendida pelas instituições, ocasionada pelos comportamentos nefastos das instituições e dos próprios religiosos de sua época, denunciando inclusive a atuação dos jesuítas, cuja rigidez doutrinária e interesse político desviavam a fé de sua finalidade moral e natural, ao passo que sua pedagogia enfatizava a obediência cega e a disciplina formal, em detrimento do desenvolvimento da razão, da consciência e da liberdade dos alunos. E nesse contexto de crítica ao esgotamento institucional da religião e à sua instrumentalização doutrinária e política, torna-se pertinente considerar movimentos que buscaram reorientar a experiência religiosa para a interioridade e para a vivência moral, oferecendo um horizonte alternativo às formas rígidas e formalizadas de fé que Rousseau denuncia.

Além dos já citados acontecimentos históricos e religiosos que influenciaram seu pensamento e na sua perspectiva religiosa, salientamos o Pietismo como uma resposta tanto ao Protestantismo como ao Iluminismo. Tal movimento “foi considerado o mais relevante na história do cristianismo, depois da Reforma Protestante” (Godoy, 2012, p. 157). Isso se deve ao fato de que o Pietismo valorizava a experiência individual e sentimental da fé, promovendo um reavivamento espiritual que priorizava a vivência moral e a intimidade com o *sagrado*, em contraste com o formalismo das instituições religiosas e a racionalização do Iluminismo. Por meio disso, nota-se que a racionalização e individualização da experiência religiosa e da relação com o *sagrado* trazidas por Lutero e Calvino através da Reforma Protestante, receberam uma guinada sentimental do Pietismo.⁶¹ Por vias disso, “os pietistas entenderam-se a si mesmos como herdeiros autênticos da Reforma” (Fischer, 1983, p. 172).

É nesse horizonte que a reflexão de Rousseau pode ser situada, na medida em que sua concepção de religião privilegia a interioridade, a consciência moral e os ditames do

⁶¹ “A Reforma Evangélica aboliu as ordens religiosas e, desta maneira, um importante lugar vivencial de espiritualidade. Muitas vezes o cristianismo evangélico concentrou-se fortemente na Palavra de Deus. Em consequência disso foi bastante valorizada, por assim dizer, a intelectualidade da fé, mais do que sua espiritualidade” (Fischer, 1983, p. 171).

coração como vias legítimas de acesso ao sagrado, aproximando-o, ainda que de modo não confessional, da sensibilidade pietista e de sua crítica ao dogmatismo e ao racionalismo religiosos. A respeito de tais circunstâncias, nota-se que assim como o Pelagianismo, o tocante Pietista iniciado por Spener (1635-1705),⁶² busca incluir na experiência religiosa com o *sagrado*, aspectos relacionados a um sentimentalismo (interno e externo), com foco em acontecimentos que supervalorizavam o virtuoso. A potência da experiência com o sagrado e as diferentes possibilidades que vemos incorrer no Protestantismo e em suas ramificações, são contrabalançadas por Rousseau. Mesmo sendo de tradição cristã protestante, que supõe a ideia do pecado original e de que a essência humana seja ruim.

Tudo isso vai, segundo nossa interpretação, influenciar diretamente Rousseau que, por sua vez, defende a bondade original e desenvolve sua filosofia na valorização profunda da interioridade humana e de sua relação com as disposições naturais, engendradas pelo Autor das Coisas. Isso quer dizer que, tanto a secularização da graça, iniciada por Pelágio e consagrada pelos pelagianos, como a clemência pela experiência sentimental, sugerida por Spener e pelos pietistas, são ressignificadas por Rousseau. Em primeiro lugar, sua proposta religiosa possui um conceito da graça que é moldado por uma perspectiva de merecimento e de solicitação, sobretudo em sua resposta a Beaumont na *Carta*, que se assemelha ao conceito Pelagiano. Ao passo disso, o exercício religioso da *Profissão de Fé* contém um exercício racional e naturalista, mas não deixa de ser uma experiência sensitiva e sentimental, aproximando-se das métricas Pietistas. Nisso, Rousseau postula uma religião pautada por uma fé racional que é depurada pelo sentimento e que garante uma relação imediata e futura com o Autor das Coisas.

Considerando que a *Profissão de Fé* pode ser compreendida como a síntese entre a experiência da natureza, o sentimento interno e o exercício da razão, mediado pelo reto julgamento da consciência,⁶³ percebe-se que a educação religiosa e moral do aluno Emílio constitui igualmente um resultado dos desdobramentos teológicos e filosóficos que se ramificaram ao longo da história – devidamente ressignificados por Rousseau. Nisso, a

⁶² “O primeiro grande líder do pietismo foi o alemão Philipp Jakob Spener (1635-1705), que estudou em Estrasburgo, Basileia, Genebra, Stuttgart e Tübingen. Na suíça, entrou em contato com a teologia reformada (1659), todavia continuou na confissão luterana” (Costa, 1999, p. 04).

⁶³ “Consultemos a luz interior” (Rousseau, 1973, p. 303).

respeito do *sagrado* e da religião, o exercício da razão-sensitiva suscita uma transcendência que, ao passo da razão, é tocado pela *sensibilidade*:

Sei somente que a verdade está nas coisas e não em meu espírito que as julga, e quanto menos ponho a mim nos julgamentos mais certo estou de aproximar-me da verdade: assim a regra de entregar-me ao sentimento mais do que à razão é confirmada pela própria razão (Rousseau, 1973, p. 306).

Godoy (2012), ao citar os desdobramentos do Pietismo e a influência deste movimento no Iluminismo alemão e francês, salienta um movimento feito pelo filósofo alemão H. S. Reimarus (1694-1768) que possui grande semelhança com a perspectiva de Rousseau, nos aspectos que tangem a racionalidade subjetiva do homem e sua capacidade de se relacionar com a divindade. Em suas palavras:

A religião natural se torna a única forma de revelação verdadeira, isso segundo Reimarus, pois a verdade sobre Deus e sobre sua revelação à humanidade está contida na criação, está contida na subjetividade, diferenciando-se dos ideais do Iluminismo francês, que firmava apenas a revelação por meio da moralidade sem a existência de uma revelação natural. A subjetividade se torna, portanto, o meio pelo qual o ser humano possui noção de Deus e de seu agir histórico (Godoy, 2012, p. 166-167).

Quanto ao tema da religião natural, Rousseau e Reimarus são contemporâneos e fazem parte do já citado deísmo, recebendo influências e contribuindo para com o movimento Iluminista. Posto isso, verifica-se que há uma continuidade no que diz respeito a tal racionalização da experiência religiosa, todavia, há também alguns pontos que diferenciam Rousseau dos demais iluministas.⁶⁴ Um deles é a profundidade das críticas às religiões tradicionais e suas revelações. Na *Profissão de Fé*, a partir das atitudes de “suspensão do juízo” e de “circunspeção”, a intenção do autor parece ser clara, haja vista que ao mesmo tempo que ele se mostra descontente com as religiões e muito além delas do exercício de seus tuteladores, em nenhum momento a crítica procura desabonar o fato de ser um religioso ou eliminar toda forma de espiritualidade. No diálogo entre os personagens, em meio a uma indecisão honesta, Rousseau se presta ao serviço de ser o “crítico das religiões” e, ao mesmo tempo, um “religioso” (Kawauche, 2008, p. 120).

⁶⁴ Por essas razões é que Espíndola (2019) nomeou Rousseau como “iluminista às avessas” e Paiva (2008) como “patinho feio dos *Philosophes*”. Ambos os autores mostram que o genebrino participou e foi influenciado pelo movimento Iluminista, entretanto, sua filosofia acaba gozando de estatuto próprio e se diferenciando de boa parte das características de seus contemporâneos. Isso também é verificado no fator religioso do autor, visto que apesar de ter sido um Deísta e este deísmo ser atestado na *Profissão de Fé* e na *Carta à Beaumont*, Kawauche (2008, p. 126) salienta que “Rousseau não é apenas um crítico das revelações, mas também um religioso. E, mais ainda, um religioso que, em certo sentido, acredita na revelação cristã”.

Entretanto, uma vez que o pensamento de Rousseau possui um fluxo pendular⁶⁵ cuja dinâmica oscila entre polos distintos, como por exemplo entre a natureza e a cultura, o homem natural e o homem civil, tal característica é verificada em sua perspectiva religiosa, quando o filósofo genebrino reflete sobre uma religião natural ao mesmo tempo que pensa uma religião civil. Isto pois, mesmo tendo-se afirmado cristão à Beaumont, tal constatação não cerceou as críticas que ele direcionou ao clérigo e também ao próprio cristianismo. Todavia, como bem salienta Kawauche (2008, p. 121), Rousseau se limita a uma “dúvida respeitosa”, mesmo que na *Carta a Beaumont* os ânimos do autor estejam aflorados.⁶⁶ Na *Profissão de Fé*, “o procedimento crítico consiste basicamente em um estudo comparativo das religiões” (Rousseau, 1973, p. 340). Nisso, Rousseau traduz sua fadiga em relação aos ditames das religiões tradicionais, inclusive do cristianismo, apontando inconsistências e possíveis deturpações ao homem. Contudo, para o autor, o âmago do problema encontra-se na medição representativa, isto é, na necessidade de se ter intermediadores, como o maior obstáculo entre o homem e Deus: “Quanto homens entre mim e Deus!” (Idem).

Vale ressaltar que o fato de Rousseau considerar a representação⁶⁷ como obstáculo na relação entre o homem e Deus tem relação com sua formação protestante e com os próprios preceitos que emergiram da Reforma. Isto porque, durante um grande período da história, tendo a Igreja Católica imprimido com profundidade seus dogmas de fé tanto na Europa quanto nas colônias que foram conquistadas, a intermediação dos clérigos (padres, sacerdotes, bispos, diáconos) fixou-se como necessidade. Tanto para se ter o contato com a graça e suas misericórdias (perdão dos pecados, salvação, etc.) como para ter acesso sagrado e ao próprio Deus. A partir dos movimentos reformadores e, sobretudo, da reforma de Lutero e Calvino, naquilo que tange o caminho a Deus, nota-se que em alguma medida, a possibilidade de se relacionar com Ele de forma próxima direta e independente, sem a necessidade de outro homem ou de ícones representativos. Contudo,

⁶⁵ Acerca da dinâmica pendular, presente no pensamento de Rousseau, valemo-nos mais uma vez do artigo de Araújo & Paiva: “A dinâmica pendular no pensamento de Rousseau: algumas considerações” Revista Foco, v. 17, n. 5, 2024. Em resumo: “o pensamento do genebrino não se trata de algo estático, ou contraditório, mas dinâmico que se posiciona ora em um lugar ora em outro, movidos por sua retórica e/ou por conceitos fundamentais, como o da sensibilidade, do desenvolvimento do ser e do parecer ser, da natureza e do estado social, entre outros para relacionar a ideia apresentada” (Araújo & Paiva, 2024, p. 01).

⁶⁶ Existem vários trechos que evidenciam a má vontade de Rousseau para com Beaumont, mas, citaremos dois deles. Em tom de ironia, Rousseau questiona Beaumont, dizendo: “É justo transformar em crime o fato de não ter raciocinado tão mal quanto o senhor?” (Rousseau, 2005, p. 50). Em outro momento, já no final da carta, o autor exclama: “Graças aos Céus terminei essa tediosa tarefa” (idem, p. 112).

⁶⁷ neste capítulo resguardado ao assunto religioso.

Rousseau vai além disso, pois pareceu não estar satisfeito com essas perspectivas, uma vez que suas críticas são direcionadas ao cristianismo como um todo. Na *Carta*, Rousseau utiliza sua missiva à Beaumont para demonstrar seu desgosto para com o clero, o materialismo iluminista e a perspectiva ateísta que vigorava no século XVIII. Em suas palavras:

A profissão do Vigário Saboiano compõe-se de duas partes. A primeira, que é a mais extensa, a mais importante, a mais cheia de verdades novas e marcantes, visa a combater o moderno materialismo, a estabelecer a existência de Deus e da religião natural com toda a força de que o autor é capaz. Dessa parte, nem os padres falam em absoluto; porque ela lhes é totalmente indiferente e porque, no fundo, a casa de Deus pouco lhes importa, desde que a causa do clero esteja garantida. A segunda parte, bem mais curta, menos regular menos aprofundada, levanta dúvidas e dificuldades sobre as revelações em geral, embora atribuindo à nossa [revelação cristã] a verdadeira certeza na pureza e na santidade de sua doutrina, e na sublimidade inteiramente divina daquele que foi seu Autor (Rousseau, 2005, p. 106-107).

Ao criticar o materialismo e introduzir a escrita da *Profissão de Fé* no *Emílio*, Rousseau afirma que “o esquecimento da religião conduz ao esquecimento dos deveres do homem” (Rousseau, 1973, p. 295). Tal afirmativa anuncia a premissa que será desenvolvida através do vigário saboiano, mas também evidencia que há um “elo de ligação” entre a religião *natural* e a religião *civil* (Kawauche, 2008, p. 120 - sic). Mas o ponto de maior relevância que o autor busca explorar é o estabelecimento de uma religião comum que todos possam acessar. Porém, diferente das religiões tradicionais, seus dogmas e seu arquétipo religioso se voltam à natureza, à contemplação desta, e ao exame da consciência. Dispensados os cultos e as demais liturgias, o culto à natureza abre o caminho ao *sagrado*.⁶⁸

Neste sentido, ao analisarmos Rousseau e os demais iluministas, é possível notar uma diferença conceitual e prática entre os conceitos de imanência e de transcendência. Os iluministas, profundamente influenciados por Newton (1643-1727), exploraram a ideia de natureza pela via do conhecimento físico; e não pela via da moral, como é o caso de Rousseau. De acordo com Cassirer (1997, p. 75), “a filosofia iluminista proclamou, tanto para a natureza como para o conhecimento, o princípio de imanência”. Logo, a experiência imanente era considerada como única e suficiente, capaz de garantir a

⁶⁸ “Com o princípio da Natureza, Rousseau diminui a distância existente entre o Criador a criatura – bem realçada pela Igreja Católica e, em menor grau, pela Calvinista – e faz da religião um instrumento político e pedagógico, sem, contudo, cair no instrumentalismo esquemático de Maquiavel. É um instrumento que se ampara no sentido maiúsculo de natureza quando preserva os princípios evangélicos, e no seu sentido minúsculo quando procura integrar o homem ao seu meio bio-físico-social” (Paiva, 2014, p. 64).

contemplação e completude do homem através do uso da razão e da experiência puramente sensitiva. Rousseau também valoriza o aspecto racional e sensível, porém, não abre mão da transcendência, tendo-a como fundamentadora da experiência humana. Portanto, vemos uma convergência rousseauiana em se tratando da valorização extrema dos iluministas à imanência pura, sendo contrário à essa ideia de “imanência” da natureza. Todavia, o autor não recai na velha transcendência medieval, tanto patrística como escolástica. Embora Rousseau não elimine o transcendente, ele o desloca da metafísica do ser para a experiência moral e interior. Em Rousseau, a transcendência deixa de ser ontológica para tornar-se ética e afetiva. O que Paiva (2025) nomeou como transcendência não-sacralizada.

Isso nos remete à diferença que Rousseau faz ao cunhar a palavra “natureza”. Paiva (2014, p. 62) nos elucida ao mostrar que quando o autor escreve o termo com “n” maiúsculo: “N”, busca empreender um “sentido um tanto quanto metafísico, divinizado que sugere a ideia do absoluto”. Nisso, “podemos concluir que a natureza possui em si a perfeição e a harmonia suficientes para ser o elemento fundador do que é e do que deve ser” (Idem, p. 63). Ou seja, há uma compreensão de que a Natureza seria uma instância superior que gerencia a natureza (enquanto realidade biofísica), inspira a natureza humana (enquanto disposição interior da alma) e dá sentido à natureza (enquanto ambiente) que se encontra em instância inferior. Assim, torna-se possível estabelecer uma relação de verossimilhança entre a distinção dos termos (N)atureza e (n)atureza e os moldes da religião natural e religião civil. Haja vista que a religião natural seria o elo substancial entre o Autor das Coisas e o homem; e a religião civil estaria de forma coletiva a serviço do *cosmo* e das organizações que fundamentam a sociedade.

A Natureza é o princípio da imaterialidade que move a natureza, isto é, a materialidade. Quando a Natureza se complementa na natureza, um equilíbrio socioecológico se torna possível porque o homem, mesmo vivendo em sociedade, deverá agir segundo a natureza. Só assim será possível preservar e desenvolver a natureza humana” (Idem, p. 64).

Contudo, este modelo religioso encontra-se ligado à razão, tendo em vista que:

Rousseau foi o primeiro a reconhecer que um ponto de vista religioso, por mais pessoal que fosse a sua origem e ênfase finais, não poderia ser restringido às idiosincrasias do sentimento individual, mas tinha de estar constantemente relacionado com princípios de validade universal”⁶⁹ (Grimsle, 1968, p. 12 - tradução livre).

⁶⁹ Tradução livre de: “Rousseau was the first to acknowledge that a religious viewpoint, however personal its ultimate origin and emphasis, could not be restricted to the idiosyncrasies of individual feeling, but had to be constantly related to principles of universal validity”.

Assim, é possível verificar que Rousseau propõe de fato um elo entre a teologia, a razão e a sensibilidade, numa relação de coexistência e interatividade. Ou seja, aquilo que os mistérios teológicos não conseguem responder, o vigário saboiano mostra-se satisfeito e não vê problemas em não estarem completamente respondidos. Obstante a isso, em sua *Profissão de Fé*, o vigário propõe uma sabedoria que se limita a saber somente aquilo que pode ser respondido e que faça ou tenha sentido. É desta forma que autor se posiciona em relação à razão filosófica, pois bem como feito à teologia e às religiões reveladas, Rousseau tece duras críticas à filosofia e seus filósofos:

Consultei os filósofos, folheei seus livros, examinei suas diversas opiniões; achei-os todos orgulhosos, afirmativos, dogmáticos, mesmo em seu pretensão ceticismo, nada ignorando, nada provando, zombando uns dos outros; e este ponto comum todos se me afigurou o único em que todos têm razão. Triunfantes quando atacam, carecem de vigor quando se defendem. Se pesais as razões, só as têm para destruir; se contaís as rotas, casa qual se acha preso à sua; só concordam para se disputarem (Rousseau, 1973, p. 302).

Rousseau apresenta em seus escritos a figura de um Deus bondoso e iluminador que concedeu ao homem a faculdade do pensamento e não lhe interditou o uso da razão, dom outorgado por Ele mesmo, o próprio autor de todas as coisas. Convicto disso, Rousseau revela, em seu pensamento filosófico e teológico, um questionamento que nasce de uma certa insatisfação, tanto quanto às formas de ação quanto aos frutos que delas decorrem. Quanto às influências de seu pensamento e às práticas sugeridas, observa-se que a direção adotada por ele intensifica ainda mais sua inclinação reflexiva, sustentada por uma perspectiva pendular (Araújo & Paiva, 2024) que não fica apenas na oscilação entre natureza e cultura, mas também entre distintos pontos de vista no espectro da razão e da sensibilidade. Pois nesse caso, verificamos que sua perspectiva é influenciada pelo uso da razão, sendo ligada a uma ação sustentada pelo desejo de acessar a verdade, como fruto de uma razão sensível. Todavia, talvez em última instância haja um passo de fé junto à circunspeção, no sentido de considerar as várias possibilidades de verdade. Isso quer dizer que, o fato de Rousseau ter um caminho que leve ao sagrado não anula a possibilidade de existência de outros. E nisso, encontramos o caminho da tolerância religiosas, apontada por Kawauche (2008) Batista (2020) e Castro (2020).

Em *Emílio*, vemos que o ato de evangelização e de convencimento, praticado por boa parte dos religiosos que objetivam imputar seus credos ao próximo, é mal visto por Rousseau. O autor se mostra duvidoso e demonstra certa desconfiança com aquilo que, advindo dos homens, se mostre demasiadamente misterioso. Acerca disso, o genebrino

deixa claro que “a fé se afirma pelo entendimento; a melhor de todas as religiões é infalivelmente a mais clara: quem sobrecarrega de mistério, de contradições o culto que me prega, ensina-me a desconfiar dele” (Rousseau, 1973, p. 343). Neste ponto, vemos que o autor abre vazão para uma perspectiva laica, salvaguardando a necessidade do exame individual da consciência e da transcendência advinda da contemplação da natureza, Rousseau aceita a possibilidade de não haver apenas um caminho que leve a Deus, mas sim, vários. Acerca disso, em se tratando das religiões e do possível acolhimento, o autor considerou necessário “ouvir as provas de cada seita e compará-las” bem como “confiar na autoridade dos que nos instruem” (Rousseau, 2005, p. 111).

Como mencionado anteriormente, Rousseau procurou conferir a Deus conotações positivas. A bondade que ele atribui à primeira natureza humana é fruto desse Deus benevolente, vivido pelo homem natural durante esse período. Nesse sentido, assim como Espíndola (2019) qualificou Rousseau como um “iluminista às avessas”, pode-se também considerá-lo um “deísta às avessas”, na medida em que algumas ideias teológicas — como a redenção e a sacralidade de Jesus Cristo — são reconhecidas e acolhidas por ele. Contudo, Rousseau incorpora o deísmo ao desassociar o mal e seus eventos tanto de Deus quanto do Diabo. Quanto ao inferno, “só Deus sabe o que é” (Kawauche, 2012, p. 78), e a distinção entre eleitos e não eleitos aparece desvinculada das métricas tradicionais do cristianismo. Assim, observa-se que “o Vigário e Rousseau preparam, dessa forma, o terreno para um renascimento religioso através da promoção de uma forma verdadeira e salutar daquilo a que chamam a religião do Evangelho, uma religião limitada ao que a razão pode afirmar e direcionada para a moralidade”⁷⁰ (Scott, 2023, p. 189).

Scott (2023), na obra *Rousseau's God*, busca interpretar o profundo mistério que circunda a perspectiva teológica e filosófica de Rousseau. A junção entre natureza e Deus; e a relevância dada por Rousseau à natureza, projetando-a como Natureza (Paiva, 2014), é que possivelmente influenciou Scott (2023, p. 56) a dizer que há em Rousseau uma fisiodiceia e não uma teodiceia, pois “a obra é, portanto, mais propriamente uma justificação da natureza do que uma teodiceia”.⁷¹ Isto pois, ao falar da natureza, sobretudo em obras como o *Segundo Discurso* e o *Emílio*, Rousseau a trata não como algo que

⁷⁰ Tradução livre de: “the Vicar and Rousseau therefore set the stage for a religious revival through promoting a true and salutary form of what they term the religion of the Gospel, a religion limited to what reason can affirm and directed at morality”.

⁷¹ Tradução livre de: “the work is therefore more properly a justification of nature than a theodicy: a physiodicy”.

precisa ser justificado, mas como um termo de contraste com a sociedade corrompida. Em certa medida, ele realiza uma espécie de fisiodiceia negativa, visto que seu objetivo não é justificar a natureza, mas denunciar o que a sociedade causou ao estado natural, assim como ao homem natural.

Entretanto, mesmo que na perspectiva de Rousseau haja uma ruptura em relação às formas religiosas convencionais — reduzidas a ritos, cultos e liturgias que historicamente definiram a relação com o sagrado —, sua própria vida evidencia que a orientação para a natureza não elimina a possibilidade de religiosidade. Ao contrário, demonstra que o homem natural pode experienciar o sagrado de forma autêntica, direta e moralmente significativa, sem depender das mediações institucionais ou dos formalismos tradicionais.

A laicidade afirmada anteriormente não abre vazão para uma vertente distanciada do fator providencial, pois “mesmo nos momentos de maior necessidade, quando tudo parecia perdido, ele nunca abandonou a fé na Providência como o poder que guia o destino do homem e do mundo”⁷² (Grimsle, 1968, p. 35). A relação e os significados que ele procurou estabelecer entre Deus e sua providência, relacionados ao homem e à sociedade, são organizados num imperativo categórico honesto e direcionado. Ora, não há nada mais pendular do que isso, sobretudo quando relembremos o contexto vivenciado por Rousseau, haja vista que de um lado, as portas da Igreja davam passagem a uma adoção quase que completa de seus dogmas de fé e também de seus paradoxos; e de outro, a filosofia, aqui representada pelo Iluminismo oitocentista, motivava o pleno exercício da razão, da liberdade e do antropocentrismo. À vista disso, Rousseau ousou optar, ora por um, ora por outro, e às vezes, por nenhuma das duas vertentes (teológicas; filosóficas). Desse modo, nesse dinamismo pendular, Rousseau desenvolve uma religiosidade própria, que concilia a experiência direta do sagrado com a razão crítica, mantendo a fé na providência sem submeter-se integralmente às imposições da Igreja ou ao racionalismo abstrato do Iluminismo.

De acordo com Manson (1916), a já anunciada desconfiança de Rousseau acerca da sociedade em que viveu, justifica-se pela fragilidade que o autor considerou tanto a racionalidade iluminista, quanto a exaltação do homem social. Tendo sido profundamente

⁷² Tradução livre de: “Even in moments of direst need, when all seemed lost, he never abandoned faith in Providence as the power guiding the destiny of man and the world”.

exaltados por seus contemporâneos, Diderot e Voltaire, a “fadiga da razão” no qual Rousseau acaba experimentando, leva-o a sugerir que a natureza, através da *sensibilidade passiva* e da *sensibilidade ativa*, sirva como educadora dessa razão. No *Primeiro discurso*, nota-se que sua fundamentação histórica aponta para uma negatividade no reestabelecimento das ciências e das artes, como já foi dito anteriormente. Essa corrupção, mesmo sendo potencializada pelo externo, é maximizada pelo mal uso da razão, haja vista que estando nas mãos dos homens, em vez de harmonizar as relações entre os homens, as ciências e as artes serviram tão somente para corrompê-los e categorizá-los.

Mesmo não concordando⁷³ inteiramente com a análise de Jonathan I. Israel acerca da influência de Rousseau num posterior radicalismo franco-europeu, sua análise se mostra pertinente ao tocar no quase profético decaimento social, atestado por Rousseau. Em suas palavras:

Há muito na sociedade, de acordo com Rousseau, que está fora de lugar ou é supérfluo e precisa ser enxugado, mas o ponto inicial tem de ser uma apreciação filosoficamente significativa do homem. A chave, argumenta ele, é reconhecer que há uma dualidade básica, dois princípios divergentes no homem, um que o lança em busca das verdades eternas; o outro, arrasta-o para baixo consigo mesmo, transformando-o em um escravo de suas paixões (Israel, 2009, p. 788).

Para Rousseau, o homem, a partir da sociabilidade, viu-se completamente desvirtuado de sua perfeição natural, como buscamos demonstrar no primeiro capítulo desta dissertação. No entanto, a respeito do *sagrado* e do homem religioso, há uma presença maiúscula do movimento de afastamento, atrelado a uma ideia de retornar à possibilidade de reconexão com a natureza que é boa, bela e perfeita, mas também com o *sagrado*; para que, ao fim, possa manifestar a voz da consciência. Nisso, o autor se mostra profundamente desconfiado daquilo que a sociedade depositava sua confiança: as intermediações humanas e as representações ritualísticas.

A todo tempo, nota-se que Rousseau procura “permitir ao indivíduo estabelecer um contacto direto com a fonte da verdade religiosa”⁷⁴ (Grimsley, 1968, p. 69), a qual se encontra na natureza interior do ser humano e na harmonia cósmica do universo que, em conjunto, compõem a Natureza. Compreensão que diferia completamente das expressões

⁷³ O autor parece exagerar em alguns pontos, como, por exemplo, na afirmação de que “a *Profession de foi*” seria “uma total rejeição da tradição da Revelação e de toda autoridade institucionalizada” (Israel, 2009, p. 788 – grifos do autor).

⁷⁴ Tradução livre de: “He wants to enable the individual to establish direct contact with the source of religious truth”.

iconográficas das religiões estabelecidas e, como já foi dito, dos demais iluministas. Quanto aos fatores de intermediação (entre Deus e o homem, ou entre o homem e a Natureza), até mesmo a figura de Jesus Cristo incomodava Rousseau, pois sempre estava atrelada à representação dada pela teologia acerca de sua figura sacra. Starobinski (1991) traz à tona o “problema” do simbolismo da cruz, tendo em vista que Rousseau não valorizou este feito da mesma forma que os religiosos tradicionalmente fazem. Ao contrário disso, o Nazareno seria um grande homem que foi julgado pelos homens e fez boas obras. Grimsley (1968, p. 73) chega a afirmar que “Rousseau considerava Jesus como o fundador da religião natural”,⁷⁵ no máximo isso. Assim, não obstante as ideias teológicas tradicionais que apontam para uma necessidade representativa de fé e de intermediação, “a crença de Rousseau na bondade natural reforça a sua confiança na capacidade de o homem se salvar pelos seus próprios esforços”⁷⁶ (Idem, p. 69).

Rousseau, por outro lado, acredita que Deus se revelou efetivamente através dos “olhos”, da “consciência” e do ‘juízo’ do indivíduo que está disposto a procurá-lo com sinceridade e boa-fé; Deus mostrou-se aos homens através das “suas obras” e dos “seus corações”. Para encontrar Deus, o homem só precisa de fazer “bom uso das suas faculdades”. A autoridade dos outros homens, com a sua pretensão de conhecimento privilegiado, constitui um sério obstáculo à experiência da verdadeira religião, que cada homem deve e pode descobrir por si mesmo na simplicidade do seu coração e “no silêncio das paixões”⁷⁷ (Idem, p. 69).

Rousseau tornou a relação entre o homem e o *sagrado*, que no decurso da humanidade esteve mistificada e elitizada, numa experiência direta, simples e de acesso a todos. Tendo em vista que “o ponto de partida de Rousseau é a natureza” (Paiva, 2013, p. 133), não poderia caber a mais nada ou a mais ninguém além dela, o papel de intermediação da relação entre o Autor das Coisas e suas criaturas. A regeneração ou reconfiguração do homem social, que ao cabo das religiões tradicionais se vê impossibilitado de acessar sua gênese bondosa, pode contar tão somente com ajuda da natureza e da Natureza, no caminho em busca do *sagrado*/Autor das coisas. Natureza e Autor das coisas são “referenciais máximos, acima de qualquer suspeita” (Idem, p. 145)

⁷⁵ Tradução livre de: “Rousseau considered Jesus as the founder of natural religion”.

⁷⁶ Tradução livre de: “Rousseau's belief in natural goodness strengthens his confidence in man's ability to save himself b his own efforts”.

⁷⁷ Tradução livre de: “Rousseau, on the other hand, believes that God has effectively revealed himself through the 'eyes', 'conscience', and 'judgement' of the individual who is prepared to seek him in sincerity and good faith; God has shown himself to men thorough 'his works' and 'their hearts'. To find God man has only to make 'good use of his faculties'. The authority of other men, with their claim to privileged knowledge, is a serious hindrance to the experience of genuine religion, which everyman must and can discover for himself in the simplicity of his own heart and 'in the silence of the passions”.

que auxiliam nesse processo, sobretudo quando pensamos a (de)formação humana: historicamente o homem passou por uma deformação moral, como ele argumenta nos *Discursos*, e necessita de uma formação que responda à essas questões. Eis, portanto, a importância da *Profissão de Fé*, no *Emílio*, como um discurso que aponta para esse universo religioso, transcendental e sagrado.

O problema do *sagrado*, tanto no decurso da humanidade como no pensamento de Rousseau, tem relação com aquilo que o homem vem transformando a experiência religiosa. Em suas obras sobre história da Religião, num primeiro momento, Mircea Eliade é sagaz em mostrar que, *a priori*, não há uma relação direta entre *sagrado* e religião. Foi o próprio homem que, na repetição de movimentos, rituais e demais feitos associativos, passou a estabelecer relações de causa e efeito; ação e reação – ao mesmo tempo, vemos que a manifestação do *sagrado*, e junto a isso, a sacralização da realidade posta, fez com que o homem considerasse a intermediação como algo necessário quando se busca o *sagrado*. É este ponto que Rousseau considera como desnecessário. Pois basta lembrarmos que o homem natural, descrito no *Segundo Discurso*, é anterior à cultura. Nisso, sua linguagem é nula, sua relação com o próximo é meramente animal. A sociedade ainda não existe, mas este selvagem, grosseiro e limitado, foi aquele que pôde experimentar com grande primazia uma relação natural com a criação do Autor das coisas e, sobretudo, uma relação dimensional com a Natureza, isto é, na dimensão do espírito para que tanto a natureza quanto a Natureza possibilitem as condições para o bom desenvolvimento da *perfectibilité* humana. Uma vez que o homem saiu da condição selvagem e adentrou o estado social, essa é a melhor condição de encaminhar a *pietade* para a expansão do *amor-de-si*, para o silenciamento das paixões e para o controle do *amor-próprio*. E todo esse processo deve ser guiado pela consciência, cuja fisiodiceia (Scott, 2023) desvela uma verdadeira *religião natural*.

Entretanto, como diz Paiva (2013, p. 129), baseando-se em Gouhier (1970), “Rousseau permanece fiel à fórmula clássica de que o homem é racional no estado de natureza, mas cuja razão permanece adormecida”. Destarte, sendo o homem naturalmente dotado de potência racional, o já citado depuramento da razão pela via da consciência é suscitado por Rousseau na *Profissão de Fé* justamente pela diferença entre o *estado de natureza* e o de *sociedade*. O que nos leva a entender que, no primeiro *estado*, a razão estava presente no homem, todavia, não era utilizada por não haver necessidade. No tocante religioso, a lógica é a mesma, pois estando o *homem natural* tutelado pela

bondade natural, era possível que o acesso ao *sagrado* se desse de maneira livre e direta, pela via da natureza. Portanto, ao *homem social*, corrompido e sujeito a se aprofundar nesta corrupção, é necessário que a razão (consciência) faça o papel de interlocutora/depuradora daquilo que o distancia do *sagrado* e dos direcionamentos do Autor das coisas – em detrimento disso – é possível que seja direcionado para à natureza.

Diante dessa constatação, impõe-se reconhecer que, embora Rousseau identifique na natureza humana originária a possibilidade de um acesso imediato ao sagrado, ele está igualmente ciente de que o desenvolvimento histórico da sociedade exige a mediação pedagógica da razão e da educação, deslocando a ideia de retorno à natureza para um plano simbólico e formativo, e não literal. Rousseau estava certo de que, tendo avançado a sociedade e suas relações, a proposta de um literal retorno às condições primatas e animais seria impossível. No *Primeiro Discurso*, o complemento de sua diagnose negativa acerca da sociedade mostra que mesmo as ciências e as artes tendo contribuído para a corrupção social, a ação de suprimir sua existência seria nula. No fim das contas, mesmo havendo uma ideia de retorno, a proposta de Rousseau não é literal, mas figurativa e, para usar o termo melhor, pedagógica.

É nessa compreensão do retorno à natureza como horizonte pedagógico, e não como regressão histórica, que encontra no *Emílio* sua formulação prática e educativa. A partir do Livro III, vemos que o preceptor age de forma paliativa, curando as paixões e os traços de seu *amor-próprio*, que em estado de sociedade acabam surgindo descontroladamente. A educação das paixões, vista com veemência nos Livros IV e V, cumpre o papel de educar o jovem Emílio, forjando e conservando suas inclinações naturais, desenvolvendo aquilo que Rousseau chamou de *sensibilidade passiva*; assim como encaminhando-o paulatinamente nas questões morais, desenvolvendo o que ele chamou de *sensibilidade ativa*. Nesse sentido, sugere que a religião e o contato com o *sagrado* se deem de maneira educativa, utilizando a natureza como base; como ponto de partida; como fonte. É nesse ponto que Rousseau aproxima a educação natural de sua religião natural para que ambas possam contribuir com uma melhor formação moral. Sendo, pois, moral, sua religião contribui com a formação do homem social.

É, de facto, responsabilidade do cidadão infundir um espírito verdadeiramente religioso, isto é, o espírito da religião “natural”, no culto material e torná-lo assim benéfico para o bem-estar geral; as crenças religiosas, qualquer que seja a sua forma precisa, só têm valor positivo quando ajudam os homens a

tornarem-se melhores cidadãos e a realizarem-se como seres humanos (Grimsley, 1968, p. 82).⁷⁸

Cabe ao cidadão a responsabilidade de imprimir ao culto exterior um genuíno espírito religioso, entendido como o espírito da religião natural, de modo a orientá-lo para o bem comum. Nessa perspectiva, as crenças religiosas, independentemente de sua configuração específica, adquirem valor positivo apenas quando contribuem para a formação moral dos indivíduos, tornando-os melhores cidadãos e promovendo sua realização enquanto seres humanos. Dessa concepção decorre que, quando a religião deixa de cumprir sua função moral e cívica — orientada ao bem comum e à formação do cidadão —, abre-se o espaço para a emergência do mal, não como realidade teológica transcendente, mas como resultado histórico e antropológico das ações humanas no interior da sociedade. É nesse instante que o mal aparece e, digamos, o “inferno” se manifesta no mal que surge e deteriora moralmente a humanidade. Nesse sentido, como diz Grimsley (1968, p. 123), “teologicamente, Rousseau não tem uma doutrina firme sobre o inferno”,⁷⁹ pois sua negatividade com relação à sociedade e ao homem social é pautada mais pela antropologia que pela teologia. O mal não é algo metafísico, advindo de um anjo caído ou do próprio Deus, mas é produzido pelas mãos humanas no decorrer do processo histórico com suas paixões inflamadas, com diz o autor: “Homem, não procures mais o autor do mal; és tu mesmo esse autor. Não existe outro mal senão o que fazes ou sofres, e um e outro te vêm de ti” (Rousseau, 1973, p. 320).

Nesse aspecto, pode-se afirmar que Rousseau se mostra justo, ao atribuir os problemas aos seus legítimos causadores. Deus, ao prover força, inteligência e vontade, possibilitou harmonicamente a existência do homem. Não apenas criou o ser humano, como também o dotou de uma natureza que o tornava bom, simples e feliz: o homem natural, ou o “selvagem” idealizado, em plena harmonia com a sua condição original. Aos homens, Rousseau dirigiu um olhar de despreço e desconfiança, especialmente em relação àqueles que viviam nas grandes cidades. Tal despreço não se refere à natureza humana em si, mas à forma como os indivíduos em sociedade estruturavam suas relações. Observando a vida social, Rousseau não identificou possibilidade de condição pior do que aquela que seus olhos e experiências testemunharam. Nesse contexto, a noção de mal,

⁷⁸ Tradução livre de: “It is, in fact, the citizen’s responsibility to infuse a truly religious spirit, that is, the spirit of ‘natural’ religion, into the national cult and so make it beneficial to the general welfare; religious beliefs, whatever their precise form, have positive value only when they help men to become better citizens and fulfil themselves as human beings”.

⁷⁹ Tradução livre de: “Theologically Rousseau has no firm doctrine of hell”.

de inferno e de diversas mazelas já se encontrava presente na própria realidade cotidiana, ou seja, no turbilhão social em que ele vivia.

Não me pergunteis tampouco se os tormentos dos maus serão eternos; ignoro-o ainda e não tenho a vã curiosidade de esclarecer questões inúteis. Que me importa o que acontecerá com os maus? Tenho pouco interesse em sua sorte. Contudo custa-me crer que serão condenados a tormentos sem fim. Se a suprema justiça se vingá, vingá-se nessa vida. Vós e vossos erros, ó nação sois seus ministros. É em vossos corações instáveis, corroídos de inveja, de avareza e de ambição, que no seio de vossas falsas prosperidades as paixões vingadoras punem vossas perversidades. Que necessidade tem de inventar o inferno em outra vida? Ele está nesta, no coração dos maus (Rousseau, 1973, p. 323).

É justamente em decorrência dessa percepção da negatividade social que o afastamento dos centros urbanos se apresenta como um recurso estratégico em Rousseau, tanto em sua vida pessoal quanto na construção de seus personagens literários. É o caso de Emílio, por exemplo em seu processo educativo, que tem a primeira parte de sua formação (0-12) afastada do “burburinho social” (Rousseau, 1973) e levado ao campo. No entanto, vemos que este afastamento é provisório, tendo em vista que paulatinamente, o menino é reinserido na sociedade. A via no qual Rousseau sugere aos homens é de retornar à natureza, não como destino permanente, mas provisório, até possa desenvolver sua sensibilidade e encontrar-se pronto para retornar à plena vida social munido da razão sensitiva. Tal retorno, ao contrário do que pensou Voltaire, não diz respeito a se tornar embrutecido ou viver com um selvagem em meio às matas, de quatro patas.⁸⁰ Na verdade, “um dos principais objetivos de Rousseau era devolver a uma civilização corrupta alguma da inocência e bondade que Deus tinha originalmente dotado a sua criação”⁸¹ (Grimsley, 1968, p. 130), mas para isso, o homem necessitava ser purificado das “escamas” e das “sujeiras” que as paixões inflamadas haviam criado, velando no homem sua bondade original. Para Rousseau a condição do homem social assemelhava-se à figura da estátua do semideus Glauco⁸², que mesmo sendo uma divindade, encontrava-se irreconhecível e

⁸⁰ Após a leitura de *Segundo Discurso*, Voltaire escreve uma carta à Rousseau, chamada: “Lettre de Voltaire a J-J. Rousseau” (1755). Nela, Voltaire se mostra descontente com a postura adotada por Rousseau. Demonstrando não ter compreendido muito bem o raciocínio feito por Rousseau, ele diz: “Dá vontade de andar de quatro patas quando se lê vossa obra. Como, todavia, perdi esse hábito há mais de sessenta anos, sinto, infelizmente, que me é impossível retomá-lo, e deixo essa postura natural àqueles que dela são mais dignos do que vós, ou do que eu mesmo” (Nascimento, 1988, p. 123).

⁸¹ Tradução livre de: “One of Rousseau’s principal aims was to restore to a corrupt civilization some of the innocence and goodness with which Gog had originally endowed his creation”.

⁸² Na obra *A estátua de Glauco*: oito conferências em Rousseau, Paiva (2024, p. 305-306) na nota de rodapé número 16, descreve o significado e a origem do nome Glauco e o mito do semideus aquático. “O nome Glauco deriva do adjetivo grego *glaukos*, que significa cintilante, resplandecente e o que possui a cor do mar, para uns o “azul do mar” (Brandão, *Dicionário mítico-etimológico*) e para outros é “verde-mar” (Kerén, *A mitologia dos gregos*). Há alguns heróis com esse nome, mas quando Rousseau o menciona, está, certamente, referindo-se à divindade marinha. Segundo a mitologia grega, Glauco nasceu mortal, filho de

fora de perfeitas condições, uma vez que fora lançado ao mar e teve sua face coberta pelas algas de modo a ficar irreconhecível.

As religiões tradicionais e suas formas institucionalizadas de acesso ao sagrado acabaram, segundo Rousseau, por afastar o homem de sua relação autêntica com o divino, contribuindo para uma progressiva profanação da experiência religiosa. O autor sustenta que a verdadeira relação com o Autor das coisas pode-se realizar-se por meio da contemplação do *sagrado* na natureza e no contato íntimo com a Natureza, pela via do ato de escutar a voz interior, isto é, da consciência. A bondade natural, ainda que obscurecida pelas deformações da vida social, não é destruída, podendo ser novamente acessada por meio de um culto natural e sincero, mediado pela consciência moral. Assim como Glauco, que mesmo desfigurado pelo tempo e pelas circunstâncias permanecia em essência uma divindade passível de restauração, o homem conserva em si a potência originária para o bem. Tal potência pode ser desvelada por aquilo que Rousseau denomina o silenciamento ou a ordenação das paixões. Nesse sentido, é a educação — orientada segundo princípios naturais e morais — que assume um papel decisivo, ao conduzir o homem no processo de reconexão com sua bondade inata e, por conseguinte, com o Autor das coisas.

Ao relacionar a reconfiguração da condição humana com o *sagrado*, tendo em vista a dimensão sacra da existência postulada por Eliade, com relação direta à *religião natural* rousseauiana, torna-se necessário que um caminho de “busca intensa, levada por impulsos nobres” seja trilhado (Paiva, 2024, p. 307). Resgatar o homem de sua corrupção significa reconectá-lo ao *sagrado* tal como ocorreu com a estátua de Glauco, pela via da *religião natural*, devolvendo ao homem a sacralidade perdida. Nesse sentido, a “reconfiguração” (Paiva, 2010) pode ser vista como “reformação” do homem deformado.

um humano com uma ninfa, mas ao ingerir uma erva mágica, recebeu a imortalidade das deusas do mar e passou a habitar o mundo marítimo, na condição de um deus. Platão, em *A república*, escreve assim: “O que dissemos da alma é verdadeiro em relação ao seu estado presente. Por isso, a vimos no estado em que poderíamos ver Glauco, o Marinheiro: teríamos muita dificuldade em reconhecer a sua natureza primitiva, porque as antigas paredes do seu corpo foram umas partidas, outras gastas e totalmente desfiguradas pelas águas, e formaram-se partes novas, compostas por conchas, algas e seixos. Também demos assim a alma, desfigurada por mil males” (Platão, *A república*, 342)”. Nisso, nota-se que o uso desta alegoria possui, em Rousseau, “serve os propósitos de análise da reconfiguração do humano, pois o processo histórico agregou os homens mas arrancou-lhes os traços de sua originalidade. Sem esses atributos, o homem acabou alterado pelas suas condições sociais que aceleraram seu aperfeiçoamento em sentido contrário à sua primeira constituição. Desfigurado, quase irreconhecível, restam-lhe alguns traços da divina face e da beleza que sua condição lhe proporcionava” (Paiva, 2024, p. 306-307).

Tendo em vista que o título desta dissertação considera que tanto o sagrado quanto o homem moderno vêm-se (de)formando, verifica-se que este movimento possui causadores históricos, filosóficos, teológicos e educacionais. Portanto, como defende Paiva (2010) em sua tese de doutorado, compreender a reconfiguração do homem moderno e sua relação com o sagrado requer analisar não apenas a trajetória histórica e social que corrompeu sua natureza, mas também os meios pelos quais essa reconexão pode ocorrer. Nesse sentido, a educação, orientada segundo princípios naturais e morais, surge como instrumento capaz de restituir ao homem a sua bondade e a experiência autêntica do sagrado, promovendo uma recuperação da sacralidade perdida e abrindo caminhos para que a religiosidade natural rousseauiana se manifeste plenamente.

Adiante, pretende-se demonstrar que, no âmbito educacional, especialmente a partir da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, Rousseau sugere uma educação religiosa orientada pela consideração do sagrado, tanto enquanto elemento estruturante da vida social quanto como requisito para uma formação humana plena. Observa-se que, em sua obra *Emílio ou Da educação*, o autor integra a ideia de educação religiosa como inerente ao homem moderno, articulando-a à sua concepção de natureza humana. Do ponto de vista prático, seus objetivos diferem significativamente daqueles defendidos por Comenius, por seus colegas iluministas e se distancia daquilo que Suchodolski (2000) chamou de *Pedagogia da Essência*. Rousseau não busca uma educação redentora capaz de restaurar a essência perdida por Adão. Pelo contrário, a reconexão com o sagrado visa a construção de um existencialismo ético-prático, orientado para a realização de boas ações e sustentado pela possibilidade de alinhar a vida humana aos ditames do Autor das Coisas.

3. O VIGÁRIO SABOIANO E A RELIGIÃO NA EDUCAÇÃO DE EMÍLIO

Até aqui, o esforço empregado foi o de construir um caminho reflexivo que contenha os aspectos relevantes acerca do pensamento religioso de Jean-Jacques Rousseau, os quais configuram uma religião natural que está implícita em sua perspectiva de educação natural. Uma tarefa complexa e delicada, sobretudo pelo fato de a temática da religião rousseauiana possuir em si o grande desafio de lidar com os distintos pontos de vista. Isso porque nos escritos sobre moralidade e religião, Rousseau parece não ter se preocupado em dizer de maneira clara e evidente quais seriam seus pressupostos e sua perspectiva sobre o assunto. Isso não quer dizer que ele não tenha se dedicado à temática. Pelo contrário, a partir da leitura dos escritos sobre a religião e a moral, o que notamos é que mais uma vez o traço autêntico e inovador de Rousseau vem à tona; pois como já citado anteriormente, o autor se deu o direito de criticar as religiões tradicionais e ao mesmo tempo afirmar a necessidade de uma educação religiosa.

A nossa dificuldade traduz a situação vivenciada pelo autor. Pois quando buscamos entender a sua perspectiva religiosa, deparamo-nos com o obstáculo que ele mesmo enfrentou: o de não confundir a figura de Deus e do *sagrado* com os problemas criados pela Igreja. Nisso, o desafio é: não negar a Divindade e, ao mesmo tempo, não reproduzir os problemas advindos das instituições religiosas. Haja vista que seu intuito maior foi o de não cair na tentação de ser guiado pelos modismos de sua época e, tampouco, de abrigar-se nos preceitos episcopais das religiões tradicionais. Trata-se, portanto, de construir uma religiosidade autêntica, fundamentada na razão e na experiência moral, livre das distorções institucionais.

Nisso, o *Emílio* contém um opúsculo muito significativo e que, mesmo que pareça um escrito à parte, a *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* integra o conjunto da obra, complementando o sentido da formação moral. Quando lemos o texto, notamos que a organização das ideias que antecedem a *Profissão* (distribuídas ao longo dos Livros I, II e III) estão diretamente ligadas à formação física; e discretamente atreladas à moral. Muito mais preocupado com a primeira questão, ou seja, com a formação física de seu

aluno, o preceptor busca retardar os discursos e as objeções retóricas enquanto Emílio ainda é pequeno. Como um bom escritor, Rousseau se preocupa com a organização das ideias escritas e com o entendimento de seu leitor; e justifica tal retardamento com base na ideia de que, ao ser somente uma criança, Emílio ainda não teria condições de entender os discursos morais e sociais; sobretudo aqueles que são mais abstratos. Para isso, é necessário ser dotado das capacidades de reflexão e comparação, algo que não se tem nos primeiros anos de vida.

Este é o primeiro obstáculo que Rousseau se propõe a enfrentar. Sabe-se que, no âmbito das religiões de matriz cristã, a educação religiosa deve iniciar-se desde os primeiros anos de vida, sendo considerada indispensável e confiada tanto aos pais quanto à comunidade de fé — por meio de cultos de ensino, da escola bíblica dominical e de outras instâncias formativas, inclusive a escola regular. Tal exigência funda-se na concepção quase generalizada da natureza decaída do homem, marcada pelo pecado original e pela necessidade de regeneração. O próprio Comenius, nesse sentido, pode ser visto como continuador dessa tradição, uma vez era bispo e que situa como finalidade última da educação a formação do homem para Deus. Ao romper, porém, com essa concepção imediatista e afirmar a bondade natural da essência humana, Rousseau caminha deliberadamente na contramão da herança cristã, deslocando a educação de um horizonte teológico-soteriológico para um horizonte antropológico-pedagógico.

Essas e algumas outras objeções são verificadas no bojo condenatório que formam a *Carta pastoral* de Christophe de Beaumont, escrita e enviada à todas as igrejas e ao rei Luís XV após a publicação do *Emílio*. Beaumont ataca frontalmente os dogmas de Rousseau, sobretudo os religiosos. Uma das objeções feitas pelo arcebispo diz sobre o retardamento das lições diretamente ligadas à moral e à religião. Isso porque é bem claro no *Emílio* que os primeiros anos de educação não devem ter um conteúdo moral, mas desenvolver-se por atividades práticas, experiências e atividades lúdicas que proporcionem estímulos físicos necessários ao desenvolvimento do corpo e de uma aprendizagem delimitada apenas pela natureza e pelo sábio preceptor. Nisso, a sensibilidade física, chamada por Rousseau de *passiva*, compõe o que ele chama de *educação negativa*, pois amparam-se na natureza “negando” os vícios e os problemas sociais. Só depois de um certo amadurecimento biocognitivo, mais ou menos após os 12 anos, é que a *sensibilidade ativa* (moral) e uma *educação positiva* colocam-se em marcha para completar a tarefa educativa.

Ou seja, nos primeiros doze e até quinze anos de vida, as lições morais, religiosas e metafísicas não são implementadas de maneira plena, tampouco, incisiva, mas tardiamente e ainda em “conta-gotas”. Isso porque para Rousseau, até o fim da adolescência, o indivíduo não teria condições de conceber e refletir sobre questões complexas (céu; inferno; purgatório; morte, etc.).⁸³ Sendo um padre, Beaumont toma essas considerações como equivocadas e perniciosas. Ele interroga: “Mas em que tempo a educação [religiosa] desse deve se iniciar?” (In: Rousseau, 2005, p. 234). Rousseau responde: “Desde os primeiros lampejos de inteligência; e esses lampejos são, algumas vezes, prematuros. *Formai a criança no início de seu caminho, diz o sábio, e mesmo na velhice, ela não se afastará dele*” (Idem – grifos do autor).

De acordo com Castro (2010), o arcebispo de Paris utilizou sua posição clerical para censurar e difamar Rousseau, pois gozando de um *locus* privilegiado, qual seja o de um sacerdote, tentou enquadrar Rousseau nos escritos bíblicos de Paulo de Tarso, onde o mesmo afirma que nos últimos dias haveriam homens que se colocariam como inimigos de Deus e da Igreja. Objeções baixas que, historicamente, são utilizadas pelos homens da fé para descredibilizar seus opositores;⁸⁴ e que foram devidamente desconstruídas pelo próprio Rousseau. Nisso, acompanhamos sua perspectiva, onde o mesmo considerou Beaumont como um “homem da Igreja” (Rousseau, 2005, p. 47).⁸⁵ Nota-se que a conotação dada ao adjetivo é negativa, pois atrela o fato de ser “da Igreja” com a ideia de uma pessoa com baixa dotação reflexiva que se vale do argumento de autoridade. Sabemos que isso é uma meia verdade, pois Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino foram homens da Igreja, porém de grande potência reflexiva. Todavia, apesar disso, é nítido que do ponto de vista geral e, sobretudo, nos últimos trezentos anos, os homens da

⁸³ Nesta cena, presente no *Livro V de Emílio*, vemos a ilustração de um procedimento de preparação para a iniciação religiosa. Rousseau demonstra que, ao passo de possuírem condições bastante elementares, as crianças são incapazes de refletirem sobre questões complexas, sobretudo nos aspectos metafísicos e transcendentais. No diálogo entre uma pajem e uma criança, as perguntas feitas pela acompanhante são vagamente respondidas pela “pequeninha”, não se tem certeza, profunda ou expansiva nas respostas oferecidas à pajem. Isso só é possível por vias de indução, isto é, ao ser impulsionada a responder, a menina percebe o faz sem ter clareza, mas por perceber que tal resposta é, de fato, o que a pajem quer ouvir. Por fim, Rousseau fundamenta seu princípio simples e tardio de tratar sobre teologia e demais assuntos, provando que antes da idade da razão (15-18), a criança não consegue formular ideia clara, objetivas e reais, mas sim, cópias e reprodução vazias de sentido e significado. Ver *episódio da Pajem* (Rousseau, 1973, p. 441-445).

⁸⁴ Na primeira página de sua *Carta Pastoral*, Beaumont introduz sua escrita fazendo referência a II Timóteo 3, 1.4.8; onde Paulo orienta o jovem Timóteo sobre como seriam os últimos dias, dando-lhe uma lista de características negativas que seriam localizadas naqueles que seriam os inimigos de Deus. (Rousseau, 2005, p. 219). Nisso, o clérigo insinua que Rousseau seria um dos inimigos de Deus.

⁸⁵ Citação completa: “admito também que não tinha o direito de exigir-lhe essas virtudes, nem razão para esperá-las de um homem da Igreja” (Idem).

Igreja (padres, pastores, líderes em geral) além de serem superficiais, são drasticamente maquiavélicos e perniciosos.

Beaumont critica Rousseau por sua postura paradoxal e, segundo ele, irresponsável, ao combinar elementos sagrados e profanos: os formatos degradados com perspectivas santificadas, o que deveria ser intocável com as trivialidades do mundo, a fé inabalável com a dúvida insistente, e, ainda, o Salvador Jesus com o Príncipe das Trevas (In: Rousseau, 2005, p. 219-220). Para ele, tal perspectiva poderia trazer um grande perigo, pois a pluralidade postulada por Rousseau se apresentou como uma possível guinada rumo ao que Beaumont nomeou como “império da irreligião” (Idem). Vale ressaltar que as críticas de Beaumont não se limitaram somente ao *Emílio*, mas também ao *Segundo Discurso*. Acerca do *Discurso* e do exercício hipotético de refletir a partir das condições iniciais e não-socializadas da espécie humana, o padre considerou que este feito de Rousseau “rebaixou o homem ao nível dos animais” (Idem); e tal rebaixamento seria negativo, equivocado e desrespeitoso. Isso porque, pelo que se percebe da escrita de Beaumont, o clérigo considerou Rousseau nada mais que um agitador. Talvez o problema de Beaumont tenha sido a soberba de se colocar como paladino da verdade, formando uma espécie de colegiado de Deus. É o que podemos perceber ao ler a parte final de sua *Carta*:

Depois de haver consultado a opinião de várias pessoas que se distinguem por sua piedade e sua sabedoria, e de ter invocado o santo nome de Deus, nós condenamos o dito livro como contendo uma doutrina abominável, própria a derrubar a lei natural e a destruir os fundamentos da religião cristã (In: Rousseau, 2005, p. 235).

No entanto, é necessário considerar o contexto histórico do século XVIII e relativizar o alcance dessa questão, pois ainda hoje observa-se o sagrado sendo apropriado e transformado em objeto de posse. Esse “sequestro” refere-se ao monopólio da experiência transcendente, que, embora seja essencialmente uma categoria de interpretação e avaliação no domínio religioso — como observa Otto: “o sagrado [é], antes de mais, uma categoria de interpretação e de avaliação que, como tal, só existe no domínio religioso” (Otto, 2024, p. 11) —, manifesta-se também em outros contextos. Nesse sentido, Rudolf Otto conceituou o *numinoso*, ou experiência *numinosa*, como “uma categoria especial de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objeto se concebe como *numinoso*” (Idem, p. 12 – grifo nosso). Em outras palavras, se o *numinoso* é aquilo que atesta e possibilita o acesso ao sagrado, é exatamente esse sentido que

Rousseau evoca em sua *Profissão de Fé*, ao enfatizar a experiência direta e interior da divindade, independente das mediações institucionais.

Contudo, o que Beaumont parece não ter entendido (talvez de maneira proposital) é que tanto o retardamento das lições sobre moral e religião quanto à abrangente proposta religiosa de Rousseau vislumbravam garantir o verdadeiro acesso de Emílio ao sagrado (Deus, sublime, transcendência, etc.), isto é, no tempo certo e na medida certa. Longe de considerar a experiência religiosa como algo desnecessário e indiferente, o autor sugere que a partir da idade da razão (15-20 anos), os preceitos morais e religiosos passem a ser diretamente ensinados. Isso, pois, “é necessário ter o entendimento desenvolvido e o espírito cultivado até certo ponto para estar em condições de compreender as provas da existência de Deus e, sobretudo, para encontrá-las por si mesmo (...)” (Rousseau, 2005, p. 62). De forma direta, Rousseau continua afirmando sobre sua perspectiva, dizendo:

Minha opinião, portanto, é que o espírito do homem, sem progresso, sem instrução, sem cultura, e tal como sai das mãos da natureza, não está em condições de elevar-se por si mesmo às sublimes noções da divindade; mas que essas noções se apresentam a nós à medida que nosso espírito se cultiva; que os olhos de todo homem que pensou, que refletiu, Deus se manifesta em suas obras; que ele se revela às pessoas esclarecidas no espetáculo da natureza; que quando nossos olhos se abrem, é preciso fechá-los para não vê-lo; que todo filósofo ateu raciocina de má fé ou está cego por seu orgulho; mas também que um homem grosseiro e estúpido, embora simples e verdadeiro, um espírito sem erro e sem vício, pode, por uma ignorância involuntária, não ascender ao Autor de seu ser e não conceber o que é Deus, sem que essa ignorância o torne punível por uma falta na qual seu coração não consentiu. Este não foi esclarecido, o outro recusa a sê-lo (Idem, p. 64).

O segundo obstáculo de Rousseau encontra-se entre os próprios companheiros da filosofia, seus colegas *philosophes*. Devido a alguns motivos, podemos considerar que Voltaire representou o maior contraponto de Rousseau. Mesmo possuindo algumas aproximações teóricas e uma grande admiração mútua, sobretudo da parte de Rousseau, o estilo sático e o humor provocativo de Voltaire buscavam provocar a filosofia e as propostas do genebrino. No capítulo anterior desta dissertação comentamos sobre a leitura equivocada e quase enviesada ao *Segundo Discurso*, feita por Voltaire, agora trazemos a contrapartida de Rousseau a um de seus poemas. Em seu poema *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) Voltaire dá notas de um Deus infame, injusto e mau. Ao mesmo tempo, contesta a postura de aceitação dos compatriotas franceses e dos próprios filósofos que se contentam em aceitar a vontade de providência injusta. Dentre outros aspectos, o filósofo descreve sua dor e incompreensão acerca dos motivos que teriam levado Deus a permitir tamanha desgraça:

*Ó infelizes mortais! Ó deplorável terra!
 Ó agregado horrendo que a todos os
 mortais encerra!
 Exercício eterno que inúteis dores mantém!
 Filósofos iludidos que brandais <<tudo está
 bem>>;
 Acorrei, contemplai estas ruínas malfadadas,
 Estes escombros, estes despojos, estas
 cinzas desgraçadas,
 Estas mulheres, estes infantes uns nos outros amontoados
 Estes membros dispersos sob estes
 mármore quebrados
 Cem mil desafortunados que a terra devora,
 Os quais sagrando, despedaçados, e
 palpitanes embora,
 Enterrados com seus tectos terminam sem
 assistência
 No horror dos tormentos sua lamentosa
 existência!
 Aos gritos balbuciados por suas vozes
 expirantes,
 Ao espetáculo medonho de suas cinzas
 fumegantes,
 Direis vós: << Eis das eternas leis o
 cumprimento,
 Quem de um Deus livre e bom requer o
 discernimento>>
 Direis vós, perante tal amontado de
 vítimas:
 «Deus vingou-se, a morte deles é o preço de
 seus crimes
 Que crime, que falta comentaram estes
 infantes
 Sobre o seio materno esmagados e
 sangrantes?
 Lisboa, que não é mais, teve ela mais vícios
 Que Londres, que Paris, mergulhadas nas
 delícias?
 Lisboa está arruinada e dança-se em Paris. (...)»⁸⁶*

As palavras de Voltaire expressam sua insatisfação com a indiferença de seus compatriotas e a passividade dos religiosos. Além disso, nota-se uma certa insurgência direcionada à divindade, e uma profunda tristeza misturada a um sentimento de injustiça. Em síntese, ele parece não conseguir aceitar que uma tragédia de magnitude tão profunda tenha sido outorgada pelo Deus que tantos dizem ser bondoso e misericordioso.

Na *Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire* (1756), Rousseau busca refutar os argumentos de Voltaire e, ao mesmo tempo, demonstrar sua forma organizada e justa, no qual estabelece as relações entre os feitos humanos e as questões metafísicas/providenciais. Em resumo, baseado em sua perspectiva deísta, assim feito em

⁸⁶ Disponível em: <https://shifter.pt/2017/11/voltaire-sobre-o-terramoto-de-1755/>. Acessado em 20/11/2025.

*Emílio*⁸⁷, Rousseau acredita que o homem pode proporcionar coisas boas e ruins a si mesmo. Em suas palavras: “a maior parte de nossos males físicos são mais uma vez obra nossa” (Rousseau, 2005, p. 123). Por fim, é relevante destacar que Rousseau anula a culpa dada por Voltaire a Deus e, fazendo jus a sua concepção, abre seu tratado educacional afirmando que tudo é certo ao ser criado por Deus (Rousseau, 1973).

Ou seja, da mesma forma que Rousseau procurou refutar as injúrias pessoais vindas do religioso Beaumont, nota-se que ele também se mostrou incomodado com os equívocos do deísta Voltaire. Logo, percebe-se que mesmo em medidas distintas e por razões contrárias, Rousseau endereçou suas críticas, mesmo sem se preocupar em abrandá-las, com imparcialidade. Com isso, podemos considerar sua perspectiva um tanto quanto moderada. Pois nela, vemos que as ondas racionalistas e ateístas influenciadas pelos iluministas eram tão negativas quanto os ventos impetuosos e obscuros do monopólio estatutário das igrejas.

Portanto, é neste terreno sinuoso e complicado que Rousseau sugere uma educação religiosa que seja propiciada pelas disposições internas, ajudadas pela natureza, mas apurada pela razão. No opúsculo da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, o exercício reflexivo que ocorre entre um “bom padre” excomungado⁸⁸ pela Igreja e um jovem expatriado, tem como objetivo criar um ambiente educativo no qual sejam ressaltadas a honestidade e a confiança; guardando-o tanto da hipocrisia dos religiosos como da incredulidade libertina que abafava “pouco a pouco o natural” (Rousseau, 1973, p. 295). Vemos que, para Rousseau, o exercício da religiosidade é algo intrínseco à condição humana, mas que precisa de condições especiais para despertar. É a função da educação, pois cabe a ela não apenas instruir, mas também conduzir o homem ao encontro de sua religiosidade natural, restaurando a bondade inata e a vivência autêntica do sagrado.

Assim, percebe-se que a primeira preocupação do vigário é de buscar proximidade com o jovem ouvinte. Este fato demonstra uma profunda sensibilidade, evidenciando que seu método e suas metodologias de ensino religioso se distinguem tanto

⁸⁷ Acerca da fenomenologia do mal e de sua origem, citamos no capítulo 2 a passagem contida em *Emílio, ou da educação* (1762). (Rousseau, 1973, p. 320). Na *Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire* (1756), escrita seis anos antes de *Emílio*, notamos a coerência de Rousseau em já afirmar que é “o mal uso que fazemos da vida que a torna penosa” (Rousseau, 2005, p. 125).

⁸⁸ “Aprendi o que quiseram que aprendesse, disse o que quiseram que dissesse, prometi o que quiseram e fui feito padre. Mas não demorei em sentir que, obrigando-me a não ser homem, eu prometera mais do que podia cumprir” (Rousseau, 1973, p. 300).

nos ritos e dogmas, quanto na inexistência de hierarquias e de intermediações. Diferente das religiões tradicionais, o comportamento do vigário baseia-se na relação direta entre os homens e o *sagrado*. Assim como um bom professor, o objetivo maior do vigário é desenvolver em seu aluno a capacidade de se relacionar com o *sagrado* de forma livre e independente.

Acreditamos ser válido dizer que tanto os personagens quanto alguns detalhes que caracterizam o episódio da *Profissão de Fé*, possuem grande semelhança com a história particular de Rousseau. O genebrino, ao organizar as ideias e preparar o início de seu discurso religioso, coloca a descrição de um jovem “expatriado (...) que nascera calvinistas, mas que por consequência de leviandade precisou sair de seu país e mudou de religião para ter pão” (Rousseau, 1973, p. 293). Por via de associação mínima, é possível constatar um *alter ego* do autor na figura desse jovem, uma vez que aos 16 anos de idade fugiu de Genebra e perambulou pela França e Itália como um expatriado. Nascera calvinista, mas abraçou o catolicismo para ter pão e abrigo. Tal fato tem relação com a sua própria experiência negativa vivenciada nos tempos do seminário em Turim e em outros momentos de sua vida. Notamos, portanto, que Rousseau faz um movimento duplo. Ou seja: um ataque crítico aos homens da fé e uma contraproposta que busca suplantiar os efeitos negativos trazidos pelos monopólios episcopais das igrejas.

A partir disso, o *Vigário* mostra que tanto o caminho percorrido quanto às experiências negativas desta caminhada lhe proporcionou a condição e a necessidade de falar sobre religião. Assim, nos primeiros momentos de sua fala, o bom padre tece alguns comentários sobre a sua história. Ao expor sua trilha de reflexões, diz ter adotado o método cartesiano e ter-se lançado à “procura da verdade” (Rousseau, 1973, p. 301). Todavia, a angústia da incerteza e da diversidade de possibilidades mais o atormentou do que o ajudou: “nunca levei uma vida tão constantemente desagradável quanto nesses tempos de confusão e ansiedade” (Idem). O vigário teceu críticas aos filósofos e os considerou desprezíveis, incapacitados, “orgulhosos, afirmativos, dogmáticos, mesmo em seu pretense ceticismo, nada ignorando, nada provando, zombando uns dos outros (...)” (Idem).

Há, portanto, um primeiro ponto a se evitar, ou seja, o excesso da dúvida. Ao mesmo tempo, é necessário salientar que a alternativa para isso está longe de ser uma aceitação ingênua, nem tampouco de se tornar um sujeito passivo e acrítico. Pois vemos

a mesma crítica alocada às religiões, com foco no catolicismo. Em igual medida, o vigário exclama:

O que dobrava meu embaraço era que, tendo nascido numa Igreja que decide de tudo, que não permite nenhuma dúvida, um só ponto rejeitado me fazia rejeitar todo o resto, e que a impossibilidade de admitir tantas decisões absurdas me desligava também das que não o eram. Dizendo-me: crê em tudo, impediam-me de acreditar em alguma coisa e eu não sabia mais onde parar (Rousseau, 1973, p. 301).

É sempre importante lembrarmos que a busca de Rousseau, seja na religião seja na educação, nunca esteve ligada aos extremos, evidenciando uma vez mais a dinâmica pendular de seu pensamento. Em sua proposta de formação humana, notamos que além da insatisfação perene, há uma tendência em provocar o todo na busca de novas alternativas. No caso da educação, o *Emílio* serve como exemplo disso. Pois é considerada como a obra que inaugura, no conjunto de suas reflexões, as perspectivas educacionais sobre a formação humana. No caso da religião, além do opúsculo da *Profissão de Fé*, temos outros escritos que tratam direta ou indiretamente sobre o assunto. É o caso das *Cartas* endereçadas à Beaumont e à Voltaire; Além de outras nas quais o tema também é tratado, como as *Cartas escritas da montanha* (2006); as *Confissões* (2008); e os *Devaneios do caminhante solitário* (2022), dentre outros, as quais completam a perspectiva pedagógica que pode ser observada na religião de Rousseau, cuja insurgência se dá pela insatisfação que o genebrino demonstrou para com as instituições educativas e religiosas em responder mal ao processo de (de)formação humana.

Nisso, o clérigo excomungado que aparece no *Emílio*, parte da ideia de “insatisfação do espírito humano” (Rousseau, 1973, p. 301) como causa das diversidades de sentimentos. Mesmo que tal diversidade suscite em alguns problemas (como, por exemplo, as paixões que corrompem o homem) esta relação complexa forma parte do indivíduo. Ou seja, o homem é um ser insatisfeito, isso é quase natural; podendo constituí-lo de forma positiva e/ou negativa. Contudo, para que este “remédio” não se torne “veneno”, o homem precisa limitar sua busca àquilo que lhe é pertinente. O vigário sugere somente o essencial. Quanto ao resto, ele se limita a “descansar numa profunda ignorância (...) e não me inquietar, até à dúvida, senão com as coisas que importava saber” (Idem, p. 302-303). Ele segue, dizendo:

Tendo pois em mim o amor à verdade como filosofia, e como método único uma regra fácil e simples que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, volto com esta regra ao exame dos conhecimentos que me interessam, resolvido a admitir como evidentes todos aos que, na sinceridade de meu coração, não

puder recusar meu assentimento, como verdadeiros todos os que me parecem ter uma ligação necessária com os primeiros, e deixar todos os outros na incerteza, sem os rejeitar nem os admitir, e sem me atormentar com os esclarecer desde que não me levam a nada de útil na prática (Idem, p. 303-304).

Vale ressaltar que tais comentários dizem respeito ao grande mistério que envolve a figura de Deus e da metafísica em geral. Pois ao tratar sobre Deus, sua existência e o *modus operandi* de suas ações, inevitavelmente, acaba recaindo sobre esta questão uma grande dificuldade de se obter respostas concretas e finitas; sobretudo porque é impossível colocar Deus em alguma epistemologia, no mesmo sentido em que são os objetos empíricos e racionais, porque Ele transcende as condições de possibilidade do conhecimento humano. Na *Crítica da razão pura*, Kant dizia que Deus não pode ser conhecido teoricamente, apenas postulado pela razão prática – o que reverbera a perspectiva de Rousseau, pois acerca disso, ele afirma:

Compenetrado de minha insuficiência, nunca raciocinarei acerca da natureza de Deus, senão em sendo forçado pelo sentimento de suas relações comigo. Esses raciocínios são sempre temerários, um homem prudente a eles não se deve entregar senão com temor e certo de que não é feito para aprofundá-los: pois o que há de mais injurioso para a Divindade não é não pensar nela e sim pensar errado a seu respeito (Rousseau, 1973, p. 314).

Em se tratando da organização da criação, Rousseau simplifica a ideia dizendo que o *cosmo* pode ser categorizado em *matérias* e *corpos*: “Tudo o que sinto fora de mim e que age sobre meus sentidos, eu chamo *matéria*; e a todas as porções de matéria que concedo reunidas em seres individuais eu chamo de *corpos*” (Idem – grifos nossos). Ambas formam o mundo e a natureza,⁸⁹ mas os homens fazem parte dos *corpos*. Ou seja, o intento da *Profissão de Fé* não é o de gerar questionamento e resolvê-los de forma racional. A razão deverá ser utilizada posteriormente, uma vez que em primeiro lugar é preciso buscar conhecer os próprios sentimentos, como se o vigário estivesse revisitando ao aforismo grego do conhecer-se a si mesmo. No entanto, a perspectiva do vigário saboiano baseia-se no exercício do sentimento. Ou seja, conhecer a si mesmo quer dizer conhecer as suas sensações e seus próprios sentimentos, percebendo a influência destes sentidos na sua existência. Eles afirmam que “é preciso portanto voltar meus olhos para mim mesmo para conhecer o instrumento de que me quero servir” (Idem); uma vez que “perceber é sentir” (Idem, p. 305). Logo, percebe-se que Rousseau inverte o *cogito*

⁸⁹ Mais uma vez ressaltamos a diferença entre natureza grafada com “n” maiúsculo e minúsculo. Pois este caso ilustra bem a perspectiva de Rousseau e o porquê do uso distinto.

cartesiano⁹⁰ para uma formulação mais sensível: “sinto, logo existo” (Paiva, 2021, p. 91), a qual poderia perfeitamente ser considerada como a base do primeiro princípio da filosofia que Rousseau procurava, para parafrasear Descartes. De acordo com Paiva (2021, p. 91 – grifos do autor): “O *penso, logo, existo* no contexto do Iluminismo desloca-se num sentido contrário e passa a depender da observação dos fatos e da experiência, gerando um *cogito* iluminista que seria traduzido pela construção: *existo, logo, penso*. Rousseau, o “patinho feio” dos *philosophes*, introduz elementos que o distancia consideravelmente do *cogito* cartesiano bem como do iluminista. Para ele a frase que melhor traduziria seu pensamento seria: *sinto, logo existo*. Pois, tomando suas próprias palavras: “Existir para nós é sentir”.

No prefácio da *Carta a Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral* (2005), José Oscar de Almeida Marques é sugestivo em seu comentário sobre a intenção de Rousseau ao escrever a *Carta ao senhor de Franquières* (1769),⁹¹ a qual, segundo Marques, trata-se de um texto tardio, de caráter defensivo, autobiográfico e filosófico, no qual ele esclarece e reafirma sua posição religiosa e moral, sobretudo diante das críticas de incoerência, impiedade ou ceticismo que lhe eram dirigidas. Além disso, Rousseau se distancia, ao mesmo tempo, da perspectiva iluminista e do dogmatismo tradicionalmente religioso, buscando impetrar uma ação religiosa respaldada em uma razão atrela à consciência junto a um sentimento plenamente verdadeiro. Ao afirmar que “jamais [teria] forças para terminar o grande trabalho de uma reforma” (Rousseau, 2005, p. 178), Rousseau aponta que a religião continua carecendo de modificações, mas que não será ele quem fará tal feito. Doutra forma, o genebrino também continuará a não se deleitar na dúvida que pode conduzir tanto ao ceticismo ateu quanto a inquietação do espírito. De acordo com Marques (2005, p. 15) Rousseau retoma o sentimento interior, que é alicerçado pela razão e pelo sentimento voltados à natureza, pois somente através dele torna-se possível “escapar dos infundáveis sofismas da razão”.

⁹⁰ Resumidamente, o *cogito cartesiano* é a afirmação de que o próprio ato de pensar garante, de modo imediato e indubitável, a existência do sujeito que pensa. Diz ele: “Percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava” (Descartes, 2004, p. 62 – grifo do autor).

⁹¹ (Marques, 2005) Nos elucida acerca do contexto e os objetivos que motivaram a escrita de Rousseau ao senhor de Franquières. Em resumo, o genebrino busca argumentar sobre a perspectiva religiosa agnóstica de Franquières. Rousseau bastou-se em utilizar o velho argumento que parece ter lhe bastado por toda a vida, ou seja, “o apelo à clareza proporcionada pelo sentimento interno” (p. 14).

Portanto, quando falamos de uma religião intimista, ou seja, muito mais interna e particular do que externa e coletiva, entende-se por analogia que tal sugestão feita por Rousseau vai além de uma simples sugestão e apresenta-se como exercício próprio do autor. Ou seja, não há uma preocupação em justificar e comprovar sua fé; e por isso, o objetivo do autor vislumbra o deslocamento do pensar para o sentir, no sentido de fundamentar o existir. Esse sentimento interno seria, tanto em sua proposta filosófica de religião quanto em seu exercício religioso particular, “o único guia que nos permite escapar os infundáveis sofismas da razão e que a própria filosofia, em toda a sua pompa, não está ela própria em condições de dispensá-lo” (Rousseau, 2005, p. 14-15).

A confiança no sentimento não é, de forma alguma, um passo irresponsável e meramente sensitivo. Se fosse, teríamos um outro problema a ser resolvido, ou seja, o risco de ser guiado por um sensualismo exacerbado.⁹² Para entendermos esse dilema é necessário compreendermos que no fim, o sentimento religioso está ligado à localização da verdade naquilo que é externo, assim como Rousseau afirma: “Sei somente que a verdade está nas coisas e não em meu espírito que as julga, e quanto menos ponho de mim nos julgamentos, mas certo estou de aproximar-me da verdade: assim, a regra de entregar-me ao sentimento mais do que à razão é confirmada pela própria razão” (Rousseau, 1973, p. 306). Tal afirmativa nos leva a considerá-la como racional e evita uma leitura sensualista, mas não se pode esquecer que essa razão é autorizada e exercitada pelo sentimento. É o que se pode chamar de razão-sensitiva. Como bem salienta Campos (2020, p. 335 – grifo do autor):

A confiança que se tem no sentimento não ocorre porque o sentimento é em si mesmo seguro, correto, infalível, mas porque a razão é falha e porque no sentimento se identifica o critério de diferenciação do conhecimento que pode ser (grifo nosso) falho, ou digno de desconfiança. Afirma-se o sentimento porque se desconfia da razão, pois é mais razoável não ser totalmente racional, não confirmar exclusivamente no juízo, mas ser verdadeiro na admissão do erro e ser, por isso, honesto.

Derathé (1995, p. 77, apud Campos, 2020) afirmou que em Rousseau “não há uma oposição, mas uma constante colaboração do sentimento e da razão”. Ou seja, a via

⁹² O sensualismo, também chamado sensismo, foi uma corrente filosófica influente no século XVII e XVIII, particularmente na Inglaterra e na França, associada ao Iluminismo. Essa perspectiva sustenta que todo conhecimento humano se origina da experiência sensorial, ou seja, das impressões captadas pelos sentidos, refletindo a forma como o indivíduo se relaciona com o mundo físico e organiza suas ideias a partir dessas percepções. Um sensualismo exacerbado seria uma forma de valorização excessiva das sensações e percepções sensoriais como únicas fontes de conhecimento ou de orientação da vida humana, a ponto de desconsiderar ou reduzir a importância da razão, da reflexão, da moral ou de outras dimensões da experiência humana.

racional deve vasculhar o objeto interno, mas, em última instância, é a via do sentimento quem autoriza e localiza a verdade. Este movimento justifica-se pela ineficiência racional atestada por Rousseau. Ele é claro e direto em apontar que, por si só, a razão não consegue acessar a verdade; nem tampouco o *sagrado*. Todavia, da mesma forma que a razão seria insuficiente, o exercício sentimental seria cego e facilmente manipulável. É por isso que a junção entre razão e sentimento, resultando na “fórmula” razão-sensitiva apresenta-se como a via mediadora; conciliadora; e propiciadora do verdadeiro caminho à verdade.

É prudente ressaltarmos que a perspectiva de um Rousseau “deísta às avessas”, citada no segundo capítulo desta dissertação, ancora-se predominantemente nesta dualidade racional-sensitiva. Pois ao compreender o Ser, o Cosmo e o Ente, Rousseau expõe o lado teísta que forma a dualidade teísta-deísta que já foi comentada anteriormente. Com base na relação direta que a *Profissão de Fé* é conduzida, Castro (2010, p. 30) fundamenta a perspectiva de um “teísmo rousseauiano” ancorada na perspectiva de Henri Gouhier, haja vista que o mesmo constatou que Rousseau reconheceu “os limites da razão frente às problemáticas metafísicas da religião natural”.

Portanto, o autor postula os conceitos de religião civil, religião do homem e religião natural, como pertencentes desse teísmo⁹³ rousseauiano. Por outro lado, o deísmo que postulamos aqui como “às avessas” tem relação com o meio termo no qual Rousseau parece estar localizado. Pois do ponto de vista clássico, bem se sabe que os deístas não consideram a ação intervencionista de um Deus criador do *Cosmo*; tampouco postulam fragmentos dogmáticos, como os *três artigos de fé*, sugerindo uma espécie de relação entre Criador e criatura. Sobre isso, o autor comenta:

O mundo não é portanto um grande animal que se move sozinho; há pois uma causa estranha de seus movimentos, causa que não percebo; mas a persuasão interior torna-me essa causa tão sensível que não posso ver mover-se o sol sem imaginar uma força que o empurre, ou, se a terra gira, acredito sentir uma mão que a faz girar (Rousseau, 1973, p. 308).

É neste sentido que vemos que o Vigário postula três artigos de fé: “Acredito portanto que uma vontade move o universo e anima a natureza. Eis o meu primeiro dogma, e meu primeiro artigo de fé” (Idem). Em seguida, após algumas reflexões que buscam justificar seu primeiro artigo, vemos seu segundo artigo ser apresentado. Essa vontade que caracteriza o primeiro artigo, é dotada de inteligência: “Se a matéria em

⁹³ Como discute Paiva (2014) Rousseau é fundamentalmente deísta, no sentido de reconhecer Deus como Criador, mas não como controlador direto do mundo ou dos destinos humanos; contudo, ele mantém um teísmo moral, pois a crença em Deus orienta a vida ética e a educação do homem.

movimento me mostra uma vontade, a matéria em movimento segundo certas leis mostra-me a uma inteligência; é meu segundo artigo de fé” (Idem). Por fim, seu terceiro e último artigo dá traços finais à sua perspectiva de um “deísta às avessas”, que se abre para um teísmo: essa vontade que é dotada de inteligência, possui em sua força motora uma vontade, como segue:

Acredito portanto que o mundo é governado por uma vontade poderosa e sábia; eu o vejo, ou melhor, eu o sinto e é que me importa saber (...) O princípio de toda ação está na vontade de um ser livre; O homem é portanto livre em suas ações e, como tal, animado por uma substância imaterial” (Rousseau, 1973, p. 313).

A partir dessas concepções, emergem duas questões que merecem nossa atenção e análise. Em primeiro lugar, observa-se que o Vigário mantém uma coerência interna ao adotar uma perspectiva simplificada e minimalista da fé. Ele reconhece a existência de mistérios inacessíveis à razão humana e, diante da impossibilidade de decifrá-los, propõe três princípios elementares que considera suficientes para proporcionar, ainda que de forma rudimentar, a compreensão de si mesmo e das demais criaturas do universo. Tal possibilidade, justamente por sua simplicidade, mostra-se passível de extensão e partilha entre um amplo número de pessoas, de modo que a experiência de coletividade se torna viável graças à interpretação que o Vigário oferece de elementos que, por si mesmos, seriam de difícil assimilação.

A segunda questão a ser pontuada é que, além dessa compreensão, os artigos do Vigário são um exercício transcendental que acontece de forma independente. Ao determos os olhos na *Profissão de Fé*, não vemos em momento algum o vigário vincular seus discursos a uma prática religiosa tradicional específica. Não vemos missa, reza, oração, ritual, tampouco se tem como objetivo catequizar o jovem e atrelá-lo a uma instituição, igreja ou grupo. Essa forma livre e autêntica também justifica os entraves com Beaumont. Ora, sendo este um funcionário da Igreja, Rousseau apresentou-se como um grande concorrente e inimigo, talvez até pior do que Lutero e Calvino. Pois mesmo sendo protestante, a proposta religiosa que Rousseau buscava desenvolver na figura do vigário é um tanto quanto desatrelada do protestantismo, isso porque a base de sua religião, bem como de toda a sua filosofia, é a natureza, principalmente na dimensão trabalhada por Paiva (2007), de uma natureza absoluta (N), que poderia soar como uma heresia a Beaumont. Essa diferença se dá porque, como diz Paiva (2014) em *A religião de Rousseau* (2014), ao escrevê-la com “n” minúsculo, Rousseau referia-se à natureza enquanto criatura, envolvendo o *cosmo* e toda realidade biofísica. Quando escrita com

“n” maiúsculo, nota-se uma conotação quase divinizada; ao menos sublimada; uma força motriz, como se a Natureza potencializasse a natureza “num sentido providencialista, diferente dos vários sentidos que emprega ao longo de seus escritos, o termo utilizado se sobressai, sublimando-se e adquirindo características dadas geralmente à Providência Divina” (Paiva, 2014, p. 402).

Outro aspecto que deve ter parecido herético ao “funcionário da Igreja”, é o sentido que aparece nas palavras do Vigário, ao considerar como desnecessários tanto os ditames das instituições religiosas, como suas tutelas e seus mandatários, ao mesmo tempo que chamava a tenção para a natureza. Ele diz: “não preciso que me ensinem este culto, ele me é ditado pela própria natureza” (Rousseau, 1973, p. 315). Uma vez que este culto faz parte da essência e da existência do homem, tanto a coerção quanto a intermediação acabam sendo totalmente desnecessárias. Ora, natural quer dizer inerente; inerente supõe algo inevitável. Todavia, o método racional-sensitivo delineado por Rousseau necessita de forças para aplicá-lo. Mesmo que Vigário esteja assumindo uma posição, que é a de sua própria religião, “ele não a apresenta impositivamente, dogmaticamente, a todos, pois para fazer isso ele teria que ter certeza acerca de pontos que sua razão não pode decidir. O vigário assume de “boa-fé” o partido cristão”. (Kawauche, 2008, p. 129). Haja vista que “Rousseau pretende mostrar, pela figura do vigário, que é possível ser fiel às suas próprias convicções religiosas sem ser intolerante em relação às outras crenças” (Idem).

Nota-se, portanto, que Rousseau postula a consciência como mediadora entre o homem social — corrompido e condicionado pelos vícios da sociedade — e o homem religioso — depurado e voltado à transcendência. Em uma perspectiva de estética religiosa, a consciência funciona como o primeiro vetor, a “voz da alma” (Rousseau, 1973, p. 326), orientando o indivíduo na distinção entre o bem e o mal e permitindo o acesso à dimensão moral e espiritual. O segundo vetor está relacionado à liberdade, intrínseca à natureza humana, pois o homem é, por essência, “ativo e livre” (Rousseau, 1973, p. 318). No entanto, dado que o homem social se encontra corrompido, é a consciência que deve inicialmente tutelar a liberdade, direcionando-a ao exercício correto da ação e garantindo que esta conduza ao desenvolvimento de um homem verdadeiramente livre.

Nesse contexto, tanto a razão quanto o sentimento moral devem ser abordados com cautela, uma vez que não são capacidades naturais, mas sim mediadas pelo contato social e pelo desenvolvimento histórico do homem. No *Segundo Discurso*, Rousseau

demonstra que até a linguagem, por não ser inata, precisou ser inventada pelos homens, e que a razão, enquanto exercício reflexivo estruturado pela linguagem, emerge principalmente das interações linguísticas e sociais. Dessa forma, a razão pode ser desviada por intenções negativas, usos pejorativos e manipulações maliciosas, refletindo a corrupção do meio social. Essa desconfiança também se reflete na *Carta a Beaumont*, na qual Rousseau reafirma a coerência de sua reflexão sobre intermediação, razão e sentimento, alertando para os limites e riscos das mediações humanas, inclusive no domínio religioso: “nossas línguas são obras dos homens, e os homens são mentirosos” (Rousseau, 2005, p. 83). Assim, Rousseau evidencia que a razão e o sentimento moral, quando separados da consciência e do contato direto com a natureza, podem se tornar instrumentos de engano e corrupção.

Ou seja, considerando que a consciência é uma faculdade individual, ela deve ser cultivada pelo próprio indivíduo como guia para o agir moral e para o exercício da honestidade. Para Rousseau, a liberdade não se reduz a um poder abstrato, mas se concretiza no alinhamento entre o homem e sua própria natureza, orientado pelos sentimentos naturais — como o *amor-de-si* e a *piedade* — e refletido pela consciência. A razão, por sua vez, surge como instrumento de comunicação e mediação social, devendo sempre ser subordinada aos impulsos morais inatos. Assim, o exercício da liberdade e da virtude depende da atenção constante à voz interior, proporcionada pelo grande Ser⁹⁴, que direciona o homem para agir de acordo com a bondade natural, mesmo em meio às corrupções da vida social. Pois ao tratar sobre a ideia de retorno ou reconexão com a primeira natureza do homem (que é boa), podemos constatar que esta busca visa objetivamente alcançar a essência boa depositada pelo Autor das Coisas no homem. O que queremos dizer é que: o alinhamento citado anteriormente só é possível através da transmutação do homem; desatrelando-se das amarras corruptivas da sociedade e adentrando (ou contatando) o espaço de perfeição da natureza que essencialmente é sua. Como bem salienta Paiva (2007), em Rousseau, além do significado físico e cósmico, a natureza goza de estatuto sagrado e transcendental. Ou seja, tal espaço de perfeição chamado de natureza é o que Rousseau considera como sagrado. Tudo isso é possível pela via da consciência, haja vista que nela, por ela e através dela:

⁹⁴ No Livro IV de *Emílio*, no opúsculo da *Profissão de Fé*, tem-se uma afirmativa que elucida tal afirmação: “Não vejo mais em mim senão a obra e o instrumento do grande *Ser* que *quer o bem, que o faz, que fará o meu com a ajuda de minhas vontades às dele e o bom emprego de minha liberdade*; aquiesço à ordem que ele estabelece, certo de gozar eu mesmo um dia dessa ordem e de nela encontrar minha felicidade (...)” (Rousseau, 1973, p. 333 – grifos nossos).

As regras morais, em conformidade com a liberdade humana, servem para dar ao homem, no plano “metafísico”, no plano em que ocorrem não mais os ditames das leis mecânicas, um retorno do homem a si, quando as leis do corpo se calam e só a voz da alma fala. Mas ao fazer esse exame, a investigação de si, é preciso extrair da consulta da própria alma as condições, as expressões, os discursos que passam a ser condições de possibilidade para se pensar uma ação moral, quanto à sua correção e honestidade (...)” (Campos, 2020, p. 351).

Nisso, é necessário lembrar que as premissas aqui citadas fazem parte das lições e reflexões do vigário para um jovem expatriado. E o fato desse jovem ter sido expatriado é figurado de maneira injusta. Ou seja, ao atrelar justiça e felicidade, percebe-se que um dos objetivos do vigário é postular a justiça tanto como um direito de todos como uma condição à felicidade: “Quanto mais me volto para mim, quanto mais me consulto, mais leio estas palavras escritas em minha alma: *Sê justo e serás feliz*”. (Rousseau, 1973, p. 320 – grifos do autor). Isso nos remete à ideia de autenticidade, que para Rousseau, sobretudo no aspecto religioso, possui grande valor e é, portanto, inegociável. Todavia, essa verdade deve ser reconhecida na natureza; e não somente reconhecida, mas sim, seguida. Na *Carta a Beaumont*, no bojo argumentativo da escrita, Rousseau (2005, p. 80) afirma ter observado na religião a mesma falsidade da política. Além de considerar que “o verdadeiro crente não pode adaptar-se a todo esse fingimento” (Idem), o autor sugere dois principais aspectos que são úteis para examinar as religiões, depurá-las e, assim, poder ser um religioso autêntico. Em suas próprias palavras:

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

É pertinente destacarmos que o *alter ego* de Rousseau é exprimido também na figura do vigário de maneira predominante. E nisso, quando nos remetemos à história pessoal do genebrino, notamos que esta ânsia pela justiça possui relação com a situação injusta que vivenciada no contexto da adolescência. É nesta mesma faixa etária que Emílio se encontra. Ou seja, dentre as várias intenções do preceptor, evidencia-se a de ensinar o seu aluno a precaver-se das injustiças e das maldades episcopais. Algo que Rousseau não conseguira, como o próprio autor relata em suas *Confissões*. Logo, percebe-se que um dos pontos que constituem o método avaliativo sugerido pelo vigário é o crivo da justiça. Nota-se que no segundo artigo de fé, ele considera o Autor das Coisas como

inteligente; por correspondência quase lógica, ele considera que “Deus é bom e [sua] bondade é o amor à ordem” (Rousseau, 1973, p. 324). Junto a isso, considerada ainda que a bondade de Deus estaria atrelada a sua justiça. Em suas palavras: “Deus é justo; estou convencido disso, é uma conseqüência de sua bondade” (Idem, p. 325).

A partir disso, verifica-se que Rousseau está convencido de que o mal é fruto das relações entre os homens. Não sendo possível culpabilizar a Providência por tal feito, tem-se ciência das atitudes corruptivas do homem social. É por isso que o preceptor adverte Emílio sobre os perigos das paixões,⁹⁵ considerando como necessário o voltar-se a si mesmo e iniciar sua educação pelo campo, longe das cidades, onde reina uma relativa paz e as relações humanas menos problemáticas entre os camponeses. Ora, se a essência do homem é boa, o caminho de regeneração deve ser, primeiramente, interior; se a essência supõe algo interno, ao estar conectado a ela, o homem pode regenerar-se, indo do estado de corrupção ao estado de (re)conexão com a natureza, cujo melhor espaço é o campo. É somente após isso que o homem está pronto para transcender, pois é no gatilho dado pela própria natureza que ele deverá, de fato, (re)conhecer-se para reconhecer ao outro e, dessa forma, viver bem no mundo social.

Esse espaço mínimo, longo dos problemas sociais, tem muito a ver com a simplicidade que está implícita em seu *credo minimum*. Diz ele:

Vês em minha exposição apenas a religião natural; é muito estranho que seja preciso outra. [...] As maiores idéias da divindade vêm-nos pela razão sozinha. Vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, ao nosso juízo? Que mais nos dirão os homens?” (1973, p. 338).

Rousseau nos mostra que caso os homens tivessem dado ouvidos apenas àquilo que “Deus diz ao [seu] coração” não haveria “mais do que uma religião na terra”. Por meio do Vigário, percebe-se que o ceticismo religioso e a circunspeção permitem, de fato, evidenciar os aspectos que efetivamente caracterizam e viabilizam o exercício da religião. Por meio do Vigário, percebe-se que o ceticismo religioso e a circunspeção permitem, de fato, evidenciar os aspectos que efetivamente caracterizam e viabilizam o exercício da religião:

Eis o *ceticismo involuntário* em que me quedei; mas este ceticismo não me é em absoluto penoso, porque não se estende aos pontos essenciais à prática, e

⁹⁵ Neste ponto, vale o comentário de que o termo “paixão” no singular e “paixões” no plural, são utilizados por Rousseau nos mais diversos sentidos. Nossa intenção é utilizar o sentido de gosto. Ou seja, entende-se como paixão aquilo que norteia e chama a atenção do homem. Logo, estando o homem social corrompido, o seu gosto o norteia e o faz querer aquilo que é ruim. Este é o alerta que Rousseau faz ao leitor, ou seja, é necessário que haja uma transmutação do gosto; que ele passe de corrompido para incorrupto; de depravado para puro; de *social* para *natural*.

que estou bem convencido dos princípios de todos os meus deveres *sirvo a Deus na simplicidade de meu coração*. Não procuro saber senão o que importa à minha conduta. Quanto aos dogmas que não influem nem nas ações nem na moral, e com os quais tanta gente se atormenta, não me preocupo absolutamente. Encaro *todas as religiões particulares como instituições salutares que prescrevem em cada país uma maneira uniforme de honrar Deus através de um culto público*, e que podem todas ter suas razões no clima, no governo, no gênio do povo, ou em qualquer outra causa local que torna uma preferível a outra, segundo os tempos e lugares. *Acredito todas serem boas quando se serve a Deus convenientemente. O culto essencial é o do coração. Deus não rejeita a homenagem quando é sincera, qualquer que seja a forma que é oferecida* (Rousseau, 1973, p. 355 – grifos nossos).

Ao dizer que o homem é natureza, não queremos dizer que o homem e a natureza são a mesma coisa, mas sim que há uma porção da natureza na condição do homem enquanto humano. É essa preciosa noção que as religiões tradicionais e a própria sociedade como um todo nos fazem esquecer. Ora, mesmo o homem e a natureza sendo polos que contenham grandezas e proporções distintas, há uma fração que é depositada pelo criador na criatura. Essa é uma das razões que fazem Rousseau dispensar o conglomerado litúrgico e ritualístico das religiões. Castro (2010) dedica dois dos três capítulos de sua dissertação de mestrado para demonstrar o problema que tal dispensação trouxe a Rousseau. A autora nos comenta que “Rousseau se mostra contrário às instituições por julgar que as mesmas conduzem ao dogma negativo” (Castro, 2010, p. 19); e salienta dizendo que para o genebrino “Deus não requer rituais, mas a adoração pura vinda do coração” (Idem, p. 21).

Nesse contexto, a consciência assume papel central na filosofia religiosa de Rousseau, configurando-se como uma das bases estruturais de seu arquétipo religioso. Embora o homem possa iludir todo o mundo, não é capaz de enganar a si mesmo: é a consciência que o interpela, e essa interpelação não falha. A consciência não falha precisamente por atuar como elo entre o humano e o divino, compondo a tríade fundamental Deus–consciência–homem. Ela regula a conduta humana ao manifestar a presença deixada pelo Autor das coisas no homem, pelo Criador na criatura, por Deus em nós, tornando visível e operante no sujeito a dimensão transcendental da moral e da fé. Ora, salienta Rousseau: “Não disse Deus tudo a nossos olhos, a nossa consciência, a nosso julgamento? Que nos dirão a mais os homens?” (Rousseau, 1973, p. 337). Este ponto nos leva a uma exposição sincera do autor; além de abrir vazão para comentarmos sobre a tolerância religiosa que é outro fundamento da religião natural. Ao utilizar a interrogação, o autor é provocativo, e questiona as revelações dos homens; e neste caso, tal questionamento pode perfeitamente ser alocado aos “homens da igreja”:

Que nos dirão a mais os homens? Suas revelações não fazem senão degradar Deus, dando-lhe as paixões humanas. Longe de esclarecer as noções do grande Ser, vejo que os dogmas particulares as embrulham; que longe de as enobrecer, eles as aviltam; que aos mistérios inconcebíveis que o cercam acrescentam contradições absurdas; que tornam o homem *orgulhoso, intolerante, cruel*; que longe de estabelecer a paz na terra, nela introduzem o ferro e o fogo. Pergunto-me para que tudo isso, sem saber responder. Só vejo nisso os crimes dos homens e as misérias do gênero humano (Idem, p. 337-338 – grifos nossos).

Nesse ponto, é preciso considerar que além de demonstrar-se insatisfeito com os líderes sacerdotais das igrejas — sobretudo a Católica (Castro, 2010) —, Rousseau também aponta a incoerência dos próprios religiosos que se limitam ao cumprimento dogmático (e nem assim os cumpre) e abrem mão do agir social e moral. Nomeando-os como fanáticos e hipócritas, Rousseau afirma:

A maior parte dos novos cultos se estabelece pelo fanatismo e se mantém pela hipocrisia; daí segue que ofendam a razão e não conduzam à virtude. O entusiasmo e o delírio não raciocinam; enquanto duram, tudo se aceita e pouco se regateia sobre os dogmas. E, além disso, é tão cômodo! Custa tão pouco seguir uma doutrina, e custa tanto praticar a moral, que, aderindo ao lado mais fácil, a falta das boas obras é compensada pelo mérito de uma grande fé (...)" (Rousseau, 2005, p. 83).

Junto a isso, Rousseau sobe ainda mais o tom ao denunciar a coerção exercida pela fuga ao silêncio e a falsidade que opera nos grupos religiosos. Nisso, ele culpabiliza tanto aquele que se cala quanto aqueles que o calam: “As pessoas submetem-se em silêncio, o interesse aconselha seguir a opinião daqueles de quem se herda. Faz-se, então, como os outros, exceto rir-se à vontade particular daquilo que se finge respeitar em público” (Idem, p. 84). Por fim, tendo organizado todas essas objeções, Rousseau ataca a Beaumont dizendo:

É assim, Senhor Arcebispo, que pensa o grosso dos homens na maioria das religiões, e principalmente na que o senhor professa; e essa é a explicação das inconsistências que se observam entre sua moral e suas ações. Sua crença é apenas aparência, e seus costumes são como sua fé” (Idem).

Dessa forma, religião natural apresenta-se como um caminho curto, direto, verdadeiro e confiável. Haja vista que nela, as hipocrisias e os demais problemas são nulos e inexistentes. Mesmo sendo uma relação individual e particular, seus alcances também podem ser coletivos e externos. No entanto, por não carecer de intermediários, seus métodos e suas metodologias não estão incluídas na sociabilidade corrompida dos homens; e assim, torna-se possível que a relação transcendente e sagrada (que deveria ser o maior interesse das religiões) de fato aconteça. Além disso, abre-se vazão para o exercício da humildade, da bondade e, sobretudo (de maneira muito eficaz) da tolerância

religiosa. Tal exercício é um dos vários fatores que foram iniciados por e a partir de Rousseau. Vale ressaltar sua maturidade e forma avançada em perspectivar algo que não culminasse num fanatismo religioso nem sugere uma espécie de ateísmo materialista. Ao contrário disso, percebe-se que através de Rousseau, o surgimento de uma terceira via, que busca unir e conciliar a coexistência dos ritos de transcendência na sociedade, oferecendo um caminho entre os dois polos consagrados, por um lado pelo dogmatismo institucional religioso e, por outro pelo o ateísmo – ambos influentes entre os habitantes da chamada “República das Letras”.⁹⁶

É essa nova forma de ver as coisas, isto é, uma terceira via que, em resumo, define a ideia de ser tolerante, na formação de um cidadão de uma possível “república da tolerância”. Na *Profissão de Fé*, nota-se que Rousseau opta pela via da circunspeção e da tolerância religiosa principalmente porque é praticamente impossível que apenas uma entre tantas religiões desfrute de um estatuto de exclusividade ao ponto de ser um monopólio atestado pelo Autor das Coisas e, por isso, poder anular todas as outras possibilidades de acesso ao sagrado e a transcendência. Além disso, percebe-se que, além da simplificação já citada por nós, Rousseau procura resumir e aproximar os dogmas da sua religião natural, a ponto de atestar a presença deles em toda e qualquer religião. De acordo com Kawauche (2008, p. 119):

Tal recorte se justifica em nossa análise pela importância que Jean-Jacques atribui nesse texto à relação entre a idéia de tolerância e os dogmas essenciais da religião natural no estabelecimento da ordem civil, e, ao mesmo tempo, pelo repúdio do vigário aos efeitos nocivos da intolerância decorrentes dos dogmas instituídos nas religiões históricas: “o fanatismo cego, a superstição cruel, o estúpido preconceito.

Através do vigário, vemos a justificativa desse feito ser pautada pela infinidade da dúvida, pela disputa desnecessária da verdade e, sobretudo, pela dificuldade do próprio vigário em: escolher uma seita correta; distinguir uma seita da outra; espantar-se com o fato de que todas as vejam como similares e quase idênticas. Além disso, novamente, o autor se mostra incomodado com a falta de clareza daqueles que dizem crer (seja em Deus ou na prática que adotara) e com a forma estúpida pelo qual depositam total confiança num intermediário (pastor, padre, cura, etc.) Ele diz que:

⁹⁶ A *República das Letras*, na época de Rousseau não era um Estado nem uma organização formal, mas sim um circuito intelectual transnacional formado por escritores, filósofos, acadêmicos e críticos que trocavam ideias, livros, cartas e ensaios. Seu objetivo central era promover o debate, a circulação do conhecimento e a crítica às estruturas autoritárias, funcionando como uma “esfera pública” que transcendia fronteiras nacionais e políticas.

Encarando o ponto a que eu chegara como o ponto comum de que partiam todos os crentes para chegar a um culto mais esclarecido, não encontrava nos dogmas da religião natural senão os elementos de qualquer religião. Eu considerava essa diversidade de seitas que reinam sobre a terra e que se acusam mutuamente de mentira e de erro; eu me perguntava: qual a boa? Cada qual me respondia: a minha. Cada qual dizia: só eu e meus partidários pensamos certo; todos os outros erram. E como sabeis que vossa seita é a boa? Porque Deus disse. E quem vos disse que Deus o disse? Meu pastor que o sabe muito bem. Meu pastor disse-me de acreditar assim e assim acredito: ele assegura-me que todos os que dizem de outra maneira mentem e eu não os escuto (Rousseau, 1973, p. 339).

Nisso, vemos que a forma utilizada pelo vigário para chamar a atenção do jovem interlocutor sobre a temática da religião e, ao mesmo tempo, atenuar a introdução das questões complexas citadas anteriormente, baseia-se no exercício da autonomia do próprio educando. Como bem salienta Campos (2015), independente do caminho religioso que será escolhido por Emílio, o mais importante é que esta caminhada o potencialize de forma individual e coletiva. Ou seja, “a religião tem a função de ajudar a formar os valores a partir dos quais o indivíduo vai agir e, por isso, consolidar sua posição como agente em sociedade disposto a agir moralmente”. (p. 325). De forma análoga, Paiva (2014, p. 411 – grifo nosso) afirma que mesmo que o tema seja:

Complexo e polêmico, a religião natural se apresenta no *Emilio* como uma das lições introdutórias às questões morais. Uma vez que a sociedade corrompida não serve como referência, é preciso buscar na Natureza os exemplos, os recursos didáticos e todos os elementos necessários à reflexão em torno dos costumes, bem como ao julgamento das ações humanas. O caráter religioso do discurso concede uma certa sacralidade a essa busca e uma devoção ao objeto buscado, a natureza.

O que percebemos é que, para Rousseau, nem a religião nem a prática religiosa devem ter como finalidade a padronização dos homens, tampouco o anseio de alcançar uma santificação (no sentido de ser perfeito). Isso seria incompatível com a própria perspectiva “negativa” que Rousseau aplica aos conceitos para indicá-los como próximos da natureza e distantes da positividade da corrupção social, tal como acontece em sua educação negativa, mas que pode ser aplicada à religião e à própria condição humana. Se em nossa opinião um dos objetivos da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* é alcançar a verdade, não há relação de santificação, mas sim de restauração de sua condição decaída, por via de uma formação encaminhada pela natureza, pela sensibilidade e pelo sentimento interior.

Podemos considerar essa experiência como transcendência negativa, ou de religião negativa, no mesmo sentido da educação negativa.⁹⁷ Pois, as pulsões da Natureza projetam o homem no sentido de uma transcendência cuja descoberta do *sagrado* se dá pelo exercício interior de busca dos sentimentos naturais, de escuta da voz do coração que fala à consciência. Isto é, não consistem em ensinar dogmas institucionais, rituais e processos eclesiásticos, mas de preservar a pessoa da corrupção moral. Haja vista que “tanto a ideia de Deus quanto a de natureza tem um caráter instrumental”, como diz Paiva (2014, p. 411), é nesse sentido que a religião natural trabalha na formação humana, reencaminhando a (de)formação para uma formação moral pela via do caminho negativo. E o objetivo não é apenas para o melhoramento individual, mas como ressalta Paiva (*idem*), para também “melhorar a vida em sociedade”. Isso porque, quando o homem toma consciência de sua imperfeição e de suas limitações, a religião passa a operar com objetivo de preveni-lo dos erros que a humanidade cometeu:

Dessa forma, a função da religião natural não parece ser o de transformar o homem em um eclesiástico ou um devoto, mas tão somente de desenvolver nele a capacidade de refletir sobre as condições primitivas e, pelo reconhecimento de uma bondade original, prevenir a corrupção que as condições sociais acabam fermentando (*Idem*, p. 417).

Logo, o primeiro sentido da religião é educativo. O aprimoramento individual torna o sujeito racional e consciente, levando-o sua potencialidade ao âmbito externo/social. Sabe-se bem que se num primeiro instante a educação visa a formação individual, o próximo passo é formar este indivíduo na coletividade de sua existência. Ao ser levado “para longe das cidades” (Rousseau, 1973, p. 370) vemos que o afastamento e o contato com a natureza (de forma literal) acabaram proporcionando boas experiências a Emílio – além de prevenir e munir o jovem da corrupção da sociedade. Todavia, como ele não foi feito para “permanecer solitário” (*Idem*, p. 379), percebe-se que o segundo instante da educação busca como fim a educação do indivíduo para a sociedade.

Uma vez que em Rousseau a religião se apresenta mais como uma categoria formativa do que dogmática, torna-se necessário pensarmos acerca da atuação da natureza na construção, no exercício e na concretização do homem em sociedade. Do ponto de vista educacional, a partir do momento em que o homem vai à natureza, reconecta-se à perfeição que fora perdida, assim como reconecta-se aos bons encaminhamentos do Autor

⁹⁷ “A educação primeira deve, portanto, ser puramente negativa. Ela consiste, em não ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro” (Rousseau, 1973, p. 80).

das coisas; que não somente criou a existência de tudo, mas também organizou esta criação de maneira correta. Portanto, a *educação natural* e a *religião natural* (chamadas também, para o propósito desta dissertação, de *educação negativa* e *religião negativa*) possuem um elo substancial e podem ser vistas como continuadoras uma da outra – talvez a segunda seja motivada pela primeira –, tanto pelo aspecto ético, social e moral; quanto pelos fatores teológico e educacional. Uma vez que a *educação negativa* busca verdadeiramente negar a influência da sociedade corrompida, voltando-se à uma formação interior; a partir da *idade da força* e, sobretudo, na *idade da razão*, tem-se a necessidade de completar a formação do homem que será inteiramente inserido na sociedade. Ora, sendo Rousseau consciente dessa necessidade – quase uma emergência de seu tempo – ele encontra nos encaminhamentos *religião negativa* a possibilidade de dar continuidade ao exercício de retorno a si mesmo. Assim, torna-se possível que o homem não somente sobreviva ao “turbilhão social”, mas além disso, tenha durante toda a sua vida uma existência pautada pelos bons direcionamentos na natureza. Haja vista os perigos da sociedade e a possibilidade de ser corrompido, a *religião natural* e a *educação natural* – atreladas à *sensibilidade* (tanto *passiva* quanto *ativa*) – apresentam-se constantemente como auxiliadoras formação do homem que vive em sociedade. No caso da religião, seu papel pode e deve ser apresentado, pois ela:

Aponta o caminho, a relação que pode ser estabelecida com Deus e seu ordenamento no sentido de contribuir para superar os males e as antinomias humanas. Mas essa função religiosa só pode ser determinada porque houve definição de fundamentos, a saber: i) os procedimentos investigativos de caráter racional apoiados por um cogito amparado por regras e critérios de definição; ii) o conteúdo da pesquisa revelado pelos procedimentos, a saber, as noções de vontade, Deus, matéria, alma, liberdade, sem as quais não poderíamos pensar conceitos de ordem, de lei, bem como o papel do homem e sua definição antropológica; iii) a distinção precisa das faculdades da alma a partir das quais a moralidade se viabiliza. Desse modo, o tema da religião, consagrado na Profissão de Fé, se sustenta porque se apoiou em pressupostos de natureza fundamental; iv) esse campo de investigação, ao nosso ver, contribuiu para consolidar e articular temas diversos dos quais o próprio autor se vale em sua obra de uma maneira ampla (Campos, 2020, p. 356).

Sobre as antinomias, que o autor comenta, sobre as diversas possibilidades de religiosidade apresentadas, bem como a respeito dos diversos intermediadores, Rousseau exclama: “quantos homens entre mim e Deus!” (Rousseau, 1973, p. 340). Este embrolho poderia trazer a Emílio uma certa resistência para com a religião; talvez até para com a própria divindade, sobretudo se levarmos em conta que a fase em que o jovem ouve as histórias do Vigário é na adolescência. E nesse período da vida, há um certo desconforto consigo mesmo e com aquilo que é externo. No entanto, como Kawauche (2021, p. 187)

destaca, a *Profissão de Fé* possui conotações “terapêuticas”, e, nesse sentido, aproveitando-se do desconforto que advém duma rebeldia típica da adolescência, e que traz consigo possíveis dúvidas e certas ressalvas para com os religiosos vinculados às Igrejas, por conta de suas incoerências, inconsistências e imoralidades, o vigário busca ser verdadeiro e autêntico para ganhar a confiança do rapaz. A terapia está na utilização da “fórmula” do veneno como remédio, pois o vigário faz com que uma possível rebeldia desenfreada passe a ser trabalhada de modo a propiciar bons desdobramentos. Logo, “razão e sentimento” são os mediadores que podem atenuar as paixões nascentes no coração de Emílio.

Ainda no que se refere à função terapêutica da religião, destaca-se a necessidade de integrar a educação religiosa à formação humana. Tal intenção parece ter sido de Rousseau, uma vez que a *Profissão de Fé* — que constitui uma lição significativa sobre moral e religião — foi bem incluída em seu tratado de educação. Ou seja, parece haver em Rousseau uma relação profícua e intencional entre educação e religião, como se a educação religiosa fizesse parte de modo intrínseco da formação do Emílio — e em geral do homem. Do contrário, tal formação estaria incompleta. Isso porque na perspectiva de Rousseau, a religião inspira o homem a um “retorno reflexivo sobre si mesmo” (Campos, 2020, p. 344); bem como desperta o “amor [deste homem] ao autor da espécie humana” (Idem). E nisso, uma vez que o “amor-de-si é sempre bom (...) anseia [sempre] o que Deus tenciona para o homem e para o mundo, proteção, bem-estar e cuidado de si” (Idem). Portanto, a educação religiosa busca despertar aquilo que o homem possui de melhor; seja na esfera individual ou no âmbito coletivo.

Nesse contexto, considerando que a consciência é a voz da alma e as paixões podem ser associadas à voz do corpo, a primeira deve prevalecer sobre a segunda. Essa questão incide diretamente sobre o conceito de liberdade, conduzindo-nos a refletir sobre as possibilidades que o homem possui de ser verdadeiramente livre. Como Campos (2020, p. 345) observa, a consciência pode manifestar-se ‘como a origem da ruína entre os homens; por outro lado, graças à sua razão, o homem acha-se num estado de primazia em relação aos demais seres do mundo’. Assim, ainda que a moral não constitua o objetivo central da religião em Rousseau, ela assume grande relevância, funcionando como mecanismo de contenção dos descaminhos e excessos humanos — elementos que poderiam ser confundidos com o exercício da liberdade, mas que, na verdade, contribuem

para o agravamento do estado de degeneração que o autor atribui à sociedade e ao homem social.

Além da função educacional, nota-se que a religião busca resgatar e estruturar as relações sublimes e interiores do homem. De acordo com Espíndola (2017, p. 71) “o saudosismo que permeia a filosofia de Rousseau (...) associa a beleza e a unicidade dos costumes ao trabalho desempenhado pela natureza, que cumpre um papel, aliás, tal como se fora a própria providência”. Em igual medida, quando Espíndola (2017) comenta sobre “o sentimento de *saudade* e de dor pela *falta*” (Idem – grifos nossos), percebe-se que a nostalgia e o saudosismo remetem a uma espécie de saudade existencial, ou seja, ao sentimento de falta dos tempos onde o homem (em sua condição natural), relacionava-se com a natureza e compartilhava de momentos sagrados. Isso desde os tempos em que o homem andava “tal como deve ter saído das mãos da natureza” (Rousseau, 1999, p. 58) até os estágios ainda pré-sociais propriamente ditos, como a Idade do Ouro, quando os homens se encontravam ao redor da fogueira ou da fonte (elementos sagrados) para seus primeiros encontros. Ao abrir o *Emílio* com a frase: “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas” (Rousseau, 1973, p. 09), Rousseau remete a formação humano ao mesmo patamar de nostalgia existencial, ou melhor, pedagógica: educar pelos caminhos certos da natureza, proporcionados pelo Criador.

No *Primeiro e Segundo Discursos*, é o sentimento nostálgico que se contrapõe ao já citado pessimismo, pelo qual se desenvolve a análise de Rousseau.⁹⁸ Antes de se desenvolver, o homem natural pôde exercitar uma relação transcendental e sacralizada com as disposições naturais e com o *sagrado* de forma verdadeira. No *Primeiro Discurso* (1750) constata-se que os “homens inocentes e virtuosos amavam ter os deuses como testemunhas de suas ações” (Rousseau, 1999, p. 207). Tal idealização é cunhada por Rousseau como “lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. (...) para qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se” (Idem).

O homem se afastou da experiência sagrada, passando a aviltar-se nas quimeras da realidade social, que é corrompida. É justamente por isso que a *Profissão de Fé* está inserida em *Emílio*, pois nela, Rousseau busca retornar o homem às experiências

⁹⁸ Vale ressaltar o comentário de Espíndola (2017) sobre os objetivos destes dois discursos. O intérprete diz que os escritos de Rousseau tiveram algumas finalidades diferentes e específicas. “Como diferenças entre um projeto e outro podemos indicar que o desafio do autor, no *primeiro livro*, é apreender o homem enquanto espécie, ao passo que a meta no *segundo* [foi a de] alcançá-lo enquanto indivíduo” (p. 74 – grifos nossos).

transcendentais. Contudo, como já foi dito até mesmo repetidamente, a proposta de Rousseau não se encontra vinculada a nenhuma das religiões tradicionais — mesmo que não haja ressalvas do autor à elas — pois o próprio genebrino se afirmou como cristão. Como bem salienta Castro (2010), diferente do deísta Voltaire, o genebrino (que foi considerado por nós como deísta às avessas) não criticou nem tampouco descredibilizou os escritos bíblicos. Ao invés disso, nota-se uma exaltação misturada a uma saudação, destinada às escrituras: “confesso também que a majestade das Escrituras me espanta, que a santidade do Evangelho me comove” (Rousseau, 1973, p. 353). Contudo, o autor deixa claro que “quanto mais as religiões envelhecem, mais perdem de vista seu objetivo” (Rousseau, 2005, p. 85).

Assim, mesmo considerando as escrituras e o formato das religiões tradicionais, o modelo religioso de Rousseau acaba se distinguindo das outras formas. Em sua proposta de formação educativa e religiosa, percebe-se que a liberdade sugere uma flexibilidade e denota, com isso, uma prática religiosa quase que exclusiva. Optamos pela cautela, pois, no segundo capítulo desta dissertação, buscamos salientar que mesmo Rousseau sendo iniciador de uma perspectiva religiosa, ele é primeiramente e sobretudo, continuador de uma perspectiva que, historicamente, propõe uma flexibilização da forma de ser religioso (Pelagianismo, Pietismo, etc.). Entretanto, suas reflexões denotam valores distintos e concebem outros formatos de religiosidade, por exemplo, na figura de Deus e nos métodos de obtenção de sua graça. Ainda mais quando levamos em consideração a livre-escolha do jovem Emílio, que após ouvir o discurso da *Profissão de Fé*, é instigado a analisar e julgar o valor daquilo que foi professado. Num tom de honestidade e humildade, o padre excomungado finaliza sua fala, dizendo:

Acabo, meu jovem amigo, de recitar a *Profissão de Fé que Deus lê em meu coração*: sois o primeiro a quem a faço; talvez sejais o único a quem farei. (...) *Vós estais na idade crítica* em que o espírito se abre para a certeza, em que o coração recebe sua forma e seu caráter, e em que o homem se determina para toda a vida, pelo bem ou pelo mal. Jovem, recebei em vossa alma ainda flexível o *cunho da verdade*. Se eu fosse mais seguro de mim mesmo, teria adotado convosco um tom dogmático e decisivo: *mas sou homem, ignorante, sujeito ao erro*; que podia fazer? Abri-vos meu coração sem reservas; o que considero certo, eu vo-lo dei com certo; como dúvida, dei-vos minhas dúvidas, e como opiniões minhas opiniões; dei-vos minhas razões de duvidar e de crer. *Cabe-vos julgar agora: não vos apressastes; a precaução é sábia e leva-me a bem pensar de vós. Começai pondo vossa consciência em condições de querer ser esclarecida. Sede sincero convosco*. Apropriai-vos daquilo que vos houver persuadido nos meus sentimentos, rejeitai o resto (...) (Idem, p. 358 – grifos nossos).

Percebe-se, então, que na proposta educativa de Rousseau, há um lugar reservado para a religião, confirmando a hipótese levantada no início da pesquisa. Apesar disso, vemos que diferente dos meios tradicionais de educação religiosa, o maior objetivo do vigário não se encontra no convencimento e na obtenção de mais um membro para sua fé. Tampouco percebemos algum tipo de amedrontamento, coerção ou algum tipo de imposição advindos do vigário para com o seu ouvinte. Logo, tanto as questões divinas, quanto os dogmas minimalistas, e a *Profissão de Fé* como um todo, objetivam aliviar e resumir os grandes e difíceis fardos que as religiões tradicionais procuram entregar a seus adeptos.

Por tal perspectiva, Rousseau pode ser interpretado com alguém que, em certa medida, quer dessacralizar a experiência religiosa. No entanto, ele não busca dessacralizá-la, mas sim purificá-la e torná-la natural, ou seja, acessível à consciência do homem sem as intermediações institucionais e corruptas. Para Rousseau, a religiosidade é intrínseca à condição humana e o que ele critica nas religiões tradicionais não é o sagrado em si, mas os abusos e as distorções criadas pelas instituições, que impedem o homem de experimentar a bondade e a moralidade que vêm do próprio contato com Deus e a natureza. Essa crítica encontra eco na análise histórica da religião, na qual se observa que, ao longo do tempo, as instituições religiosas tendem a se afastar da essência moral e natural do sagrado, priorizando dogmas, ritos e autoridades humanas em detrimento da vivência autêntica da fé:

Desde o cristianismo primitivo, até a institucionalização da religião, há uma *degeneração da religião*, conseqüentemente dos valores morais cristãos, talvez devido ao fato da criação de novos dogmas, supostamente baseados nas escrituras e advindos de uma também suposta autoridade da igreja católica como representante de Deus (Castro, 2010, p. 98 – grifos nossos).

Esse processo histórico de distorção institucional do sagrado, apontado por Castro, dialoga com a perspectiva de Rousseau sobre a figura de Jesus, mostrando que sua crítica não se volta à pessoa ou aos méritos do Cristo, mas à forma como a religiosidade institucionalizada pode obscurecer a vivência autêntica do sagrado. É válido ressaltar que na obra de Starobinski – sobretudo em *Jean-Jacques-Rousseau: a transparência e o obstáculo* – o autor destaca a dessacralização perene de Rousseau aos feitos e à pessoa de Jesus Cristo enquanto homem santo. Para Starobinski, Rousseau não teve como objetivo atacar ou diminuir os méritos de Jesus. Todavia, percebe-se uma grande dificuldade no

autor de entender o simbolismo e a necessidade de reconhecer cristo como salvador⁹⁹. Isso não é paradoxal, mas sim, coerente à ideia de Rousseau, baseada na independência de intermediadores. Isso foi ressaltado no segundo capítulo desta dissertação. Todavia, julgamos ser válido a retomada, pois na *Carta a Beaumont*, percebe-se que o autor afirmar crer na salvação não pela *Via-Sacra* de Jesus Cristo,¹⁰⁰ mas sim pelos feitos do homem nesta vida. Após Rousseau defender seus pontos, ele ataca a Beaumont e os seus “cristãos em *efigie*” (Rousseau, 2005, p. 73 – grifo nosso), dizendo:

Essas são, Senhor Arcebispo, minhas verdadeiras opiniões, que não prescrevo como regra a ninguém, mas declaro serem minhas, e que permanecerão assim enquanto aprovar não aos homens mas a Deus, o único capaz de mudar meu coração e minha razão. Pois durante todo o tempo em que for o que sou e pensar como penso, eu falarei como falo. Uma situação muito diferente, admito, de seus cristãos em *efigie*, sempre prontos a acreditar no que se deve acreditar e a dizer o que se deve dizer para seu interesse ou sua tranquilidade, e sempre seguros de serem suficientemente bons cristãos, contanto que não lhes queimem os livros e não haja ordens de prisão contra eles. Vivem como pessoas persuadidas não apenas de que deve professar a tal e tal artigo de fé, mas que basta isso para ir ao Paraíso; eu, ao contrário, penso que o essencial da religião consiste na prática, que ser homem de bem, compassivo, humano, caridoso, não é apenas necessário, mas qualquer que seja realmente assim já creio o suficiente para *se salvar* (Idem, p. 73-74 – grifos nossos).

Essa declaração pessoal de Rousseau evidencia a coerência entre suas convicções religiosas e sua visão educacional, mostrando que a crítica à superficialidade da fé institucionalizada se reflete também em sua proposta pedagógica. Logo, ao vermos os encaminhamentos educativos e religiosos de Rousseau no *Emílio*, notamos que sua proposta está conectada ao que foi disposto nos *Discursos*. Particularmente no domínio cultural, percebe-se que a crítica de Rousseau à cultura de sua época se estende também ao campo religioso. Observa-se, assim, uma inversão nas funções da religião: enquanto, em momentos anteriores, enfatizava-se que os deveres sociais deveriam prevalecer, em

⁹⁹ Starobinski (1991, p. 79 – grifo do autor) afirma que “O cristo de Rousseau não é um mediador; é apenas um grande *exemplo*”. Todavia, o próprio Rousseau afirmou a figura de Jesus Cristo como árbitro. Ou seja, aquele que decide; que faz a justiça acontecer. Que neste caso, serviria para julgá-lo como sendo o correto, ou, no mínimo, condenar as injustiças de Beaumont e de seus clérigos. Nas palavras do genebrino: “Podem privar-me das consolações desta vida, mas não da esperança da vida que deve vir em seguida, e nessa vida futura, meu desejo mais ardente e mais sincero é ter o próprio Jesus Cristo como árbitro entre eles e mim” (Rousseau, 2005, p. 73).

¹⁰⁰ Vale ressaltar que Rousseau tendo afirmado a 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 instituiu muito sobre os deveres; prescreveu as sutilezas dos dogmas e instituiu muito sobre os deveres; prescreveu menos artigos de fé que boas obras; só ordenou acreditar no que era necessário para ser bom” (Rousseau, 2005 p. 72); como suas próprias palavras nos mostram, e como bem salientado na nota de rodapé acima, Jesus Cristo fora, no máximo, um grande exemplo de homem; de cidadão; de boa alma, mas não de intermediador/salvador, etc.

certa medida, sobre a preocupação exclusiva com a vida após a morte e a salvação, surge agora uma reflexão adicional sobre a necessidade de não se reduzir a prática religiosa à mera busca de satisfação material ou existencial. Dessa maneira, a religião, além de orientar moralmente o indivíduo, assume um papel regulador mais amplo, condicionando o exercício da liberdade e o desenvolvimento integral do sujeito. Junto a isso, a busca por uma imanência interna e externa apresenta-se como pano de fundo da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*.

Assim, a *educação natural* e a *religião natural* são, portanto, perspectivas que se complementam e, ao mesmo tempo, se suplementam. Ou seja, a *religião natural* encontra-se em potencial na própria *educação natural* e vice-versa. Entretanto, este vir a ser só acontece pela via da educação. Nomeamos como (re)conexão o caminho feito pelo vigário saboiano, mesmo que na *Profissão de Fé* haja mais uma iniciação do que, de fato, um recomeço, mas que traduz a (re)conexão do homem com a natureza e o melhor encaminhamento de sua (de)formação.

No entanto, tomamos posse do exemplo dado por Rousseau para nos movermos em direção ao mesmo objetivo do autor; que foi, sobretudo, o de valorizar a experiência religiosa e o seu exercício como inerente à formação do homem, a fim de que a deformação histórica se transforme em formação. Se o título desta dissertação afirma que o homem moderno se encontra (de)formado; pressupõe que este acontecimento tenha sido causado por ações que fundamentaram essa condição. Em nossa opinião, o formato de vida que vem sendo construído, sobretudo nos últimos dois séculos, tem colaborado de forma direta e significativa no que denominamos como (de)formação do homem moderno. Ou seja, o uso de (de)formação – com parênteses – sinaliza que a construção do homem moderno é ambígua: simultaneamente criadora e corruptora, capaz de moldar positivamente, mas também de gerar distorções e desvios éticos, sociais e existenciais. É um recurso conciso para capturar a ambivalência histórica e cultural da modernidade, tal como aconteceu na época de Rousseau. Se, por um lado, as ciências e as artes proporcionaram o avanço cultural e tecnológico, por outro não melhoraram a sociedade em seu aspecto moral. Rousseau capta muito bem essa ambiguidade em seus dois *Discursos*, e sintetiza o problema no *Emílio*, oferecendo a solução pela via da *educação natural*, bem respaldada pela *religião natural*.

Nisso se evidencia a atualidade de Rousseau. Quando Eliade (2018) ressalta acerca das hierofanias e da relevância desse fenômeno do ponto de vista simbólico e

formativo da sociedade, fica evidente que a experiência humana existencial carece, desde os primórdios, de uma completude que não pode ser alcançada somente no plano da existência concreta. Mesmo que a experiência seja, para nós e para Rousseau, o ponto de partida de uma formação completa, tanto no âmbito físico quanto no moral, pressupõe que a completude do homem tenha como objetivo final algo que vá além de sua imanência e sua materialidade. Uma vez que as hierofanias são a manifestação do *sagrado* na existência humana, Eliade (2018) é profícuo em salientar que a partir do século XX, ainda que o homem religioso tenha dado lugar ao homem a-religioso, “o mito é produzido pelo inconsciente” (Eliade, 2018, p. 171). Por via disso, mesmo que o homem desconsidere a relação com o *sagrado*, tanto sua existência quanto sua influência são perenes. “O *ser* confunde-se com o *sagrado*” (Idem - grifos do autor), culminando em crises existenciais, de personalidade e a níveis psicossociais. Haja vista que:

É a experiência do sagrado que funda o mundo, e mesmo a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia. Em outras palavras, na medida em que o inconsciente é o resultado de inúmeras experiências existenciais, não pode deixar de assemelhar-se aos diversos universos religiosos. Pois a religião é a solução exemplar de toda crise existencial, não apenas porque é indefinidamente repetível, mas também porque é considerada de origem transcendental e, portanto, valorizada como revelação recebida de um outro mundo, trans-humano. A solução religiosa não somente resolve a crise, mas, ao mesmo tempo, torna a existência “aberta” a valores que já não são contingentes nem particulares, permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais e, no fim das contas, alcançar o mundo do espírito (Idem).

Este é o grande absurdo pelo qual a modernidade tem embarcado. Ou seja, a partir do intuito que se tem em desvalorizar a transcendência, o homem tem buscado de forma incessante se completar naquilo que lhe é ofertado no plano da existência, do imediato. É neste sentido que se abre vazão para as intermináveis e nocivas demandas sociais; que vão desde o excesso de consumo capitalista até o desenfreado estímulo sensorial. Eliade (2018) lança luz a essas desilusões que são causadas pela falta de sentido e, sobretudo, pelas crises existenciais que advêm do vácuo e da brecha deixados pela incompletude do *sagrado* na experiência humana. Desta forma, o homem passou a estar em completo mal-estar consigo mesmo, pois a busca pela transcendência é, como bem salienta Mircea Eliade e Rudolf Otto, o elo forte que dá sustentação à realidade universal. E, diante do vazio que os tempos modernos produziram, o homem fica desprovido de um “sentido da vida”, como observa Viktor Frankl (1991).

Nesse contexto, é oportuno lembrar que, em *Emílio*, Rousseau propõe uma educação religiosa que não se confunde com a formação institucional ou eclesiástica, mas

que se realiza por meio da espiritualidade e do cultivo dos sentimentos interiores, dando-lhe um sentido para viver. Para o filósofo, a verdadeira religiosidade nasce no ato de viver a experiência íntima e a relação direta do indivíduo com a natureza e a Natureza, sem mediações dogmáticas. Tal educação espiritual visa orientar o homem para o autoconhecimento, a virtude e a ética, fazendo com que a formação moral decorra da sensibilidade e da razão sensitiva, e não da obediência cega a preceitos externos. Assim, Rousseau oferece uma via de reconciliação entre o humano e o sagrado, restituindo ao homem a possibilidade de reencontrar em si mesmo o fundamento de sua existência moral e espiritual, bem como aos educadores a oportunidade de reencaminhar o processo de (de)formação humana, para que ele se transforme em uma verdadeira “formação” que suplante a “deformação” ocorrido pelos processos sociais e históricos, criticados por Rousseau.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo estas reflexões, que resultam do estudo teórico desenvolvido, temos a seguinte constatação: os Românticos — dos quais Rousseau pode ser considerado como um dos precursores — parecem ter prognosticado a deformação da condição humana diretamente ligada ao desvirtuamento da religião. Como citamos em linhas anteriores, ao executar a função de “profeta”, tal como insinua o poeta Hölderlin, o genebrino fez jus à função e desenvolveu uma crítica substancial acerca do modelo de sociedade que estava sendo formado no contexto do século XVIII. É por isso que algumas de suas sugestões — falsamente consideradas como egoístas ou egocêntricas —, apontaram para a necessidade da formação humana acontecer de forma afastada do meio social, sobretudo dos centros urbanos. Uma vez que é a natureza quem aponta, modela e determina o *gosto*, o homem só se encontra capaz de viver plenamente em sociedade após este período formativo na natureza, desenvolvendo um conhecimento próprio, o fortalecimento físico e espiritual, e sendo potencializado pelas virtudes, ou seja, pelas vias das paixões naturais a fim de ser “vacinado” contra as paixões sociais desenfreadas.

No entanto, uma vez que esse afastamento se trata de um período transitório, há um momento em que a socialização precisa acontecer. Em *Emílio*, o autor deixa claro que seu aluno passou por esse processo de afastamento, ao ser levado ao campo, mas cujo objetivo era mesmo o de prepará-lo melhor para a socialização. Processo no qual está inserido o vínculo matrimonial, assim como as relações sociais e humanas, que significa, portanto, uma ampla preparação para a vida tanto individual, quanto moral e coletiva. A seguir o desenvolvimento do jovem Emílio, que vivencia significativamente sua infância, sua adolescência¹⁰¹ e depois é bem introduzido pelo preceptor à fase adulta, nota-se que o afastamento inicial teve uma propedêutica cujo objetivo principal foi o de desenvolver

¹⁰¹ Em nossa opinião, Rousseau parece ter observado à adolescência *avant la lettre*. Antes deste conceito ter sido inaugurado de forma oficial, o genebrino sugere um tratamento diferente e específico para esta fase da vida. Que é conhecida como a fase da rebeldia, em que a incongruência parece ser uma condição perene, onde o desconforto apresenta-se como condição impregnada; totalmente diferente da infância e da fase adulta. — Kawauche (2021) salienta que neste caso, Rousseau utiliza-se da religião como uma espécie de terapia. Sendo ela acolhedora e não acusadora, aceitando assim os paradoxos e as contradições da vida social. Podendo assim se tornar um lugar de refúgio, onde as perguntas e as respostas não precisam ser feitas de forma constante.

sua sensibilidade física (passiva), e depois sua sensibilidade moral (ativa), diminuindo cada vez mais seu “isolamento” ao ponto de culminar no matrimônio. Na parte final do *Livro V*, o autor adverte: “Emílio não é feito para permanecer sempre solitário; membro da sociedade, deve cumprir seus deveres. Feito para viver com os homens, deve conhecê-los” (Rousseau, 1973, p.379 – grifos nossos). Junto a isso, o matrimônio também parece estar associado ao compromisso social; haja vista que a responsabilidade entre cônjuges faz com que a individualidade seja contida e educada. Portanto, tendo dito que “não é bom que o homem fique só” (Rousseau, 1973, p. 414), nota-se a valência do companheirismo, e também, a sapiência de que é impossível e negativo estar desacompanhado de alguém.

Acerca disso, encontramos um dos grandes obstáculos que a sociedade vem enfrentando nos últimos dois séculos. Isso porque a partir da supervalorização da experiência individual, o homem e a sociedade se tornaram demasiadamente egoístas, descompromissados com a atuação social e, sobretudo, desconectados com a essência correta e bem direcionada da natureza. Rousseau prognosticou algo que se apresentava como um embrião. Ou seja, deu notas sobre aquilo que posteriormente foi nomeado como Estado — em obras como *Do Contrato Social* (1762), *Emílio ou da Educação* (1762), *Considerações sobre o Governo da Polônia* (1782) —, teorizando acerca de seu funcionamento e das obrigações individuais e coletivas de seus participantes. No entanto, o autor não pôde vê-lo em plena atuação, até porque não escreveu essas obras como “manuais” para serem colocados em prática, mas reflexões gerais sobre os princípios que podem nortear tanto a prática educativa quanto a prática política.

Desse modo, a partir de uma leitura atenta de suas obras, sobretudo quando se considera a aplicação prática de alguns de seus conceitos, tornam-se visíveis certas tensões internas e dificuldades de efetivação. Um exemplo disso reside na tentativa de articular a preservação e o desenvolvimento da piedade natural — entendida como disposição originária da sensibilidade moral — com as virtudes cívicas exigidas pela vida política, em conformidade com os pressupostos da religião civil. Ora, se para Rousseau há um elemento do sagrado inscrito no interior do homem, cujo desabrochar depende da relação com os outros no âmbito social, impõe-se uma dificuldade estrutural: como assegurar tal desenvolvimento em uma sociedade marcada pela corrupção dos costumes, pelo predomínio do egoísmo e pela fragilização dos vínculos morais?

Há, portanto, um descompromisso social que vem limitando o desenvolvimento das boas virtudes, que é substanciado pela a desconstrução do homem e a relativização dos seus deveres. Com isso, tanto o mal quanto a prática da maldade passam a militar e a ocupar o lugar da *bondade* e da *piedade natural*. Mesmo que no século XVIII Rousseau tenha salientado acerca de uma instabilidade social — nomeado por ele como “turbilhão social” (Rousseau, 1973, p. 286) —, constata-se a piora deste cenário e da própria condição humana. Logo, cunhamos o título desta dissertação com o termo (de)formação pois em nossa opinião a deformação histórica da condição humana anunciada por Rousseau parece ter recebido um “verniz” da modernidade. Deste modo, o homem social encontra-se iludido com as novas possibilidades de viver, seja através do acesso à informação, do desenvolvimento tecnológico ou através da sensação de liberdade. Todavia, como quase todo disfarce possui prazo de validade, não demorou muito para vermos tanto o homem quanto a sociedade submergida por um adoecimento quase irremediável. Assim como um dependente ultrajado por algo que lhe corrói, o homem moderno confunde a dose do remédio. Ou seja, debruçando-se sobre a experiência meramente material — que o leva à um protagonismo interminável e torna o espetáculo da existência algo insuportável —, o homem corrompe a si mesmo e a sociedade no qual está inserido.

Com todas essas dificuldades postas na mesa, parece ser evidente que não se pode curar o homem (de)formado dando-lhe o mesmo veneno na mesma dosagem. Ou seja, é preciso que haja uma modificação dos modelos que tangenciam a formação humana, trazendo um novo sentido para a vida individual e coletiva. Através disso, tanto o conhecimento quanto o caminho que leva a ele passam a ter dimensões mais profundas e expandidas. A nós, o maior problema da individualização encontra-se na ideia delirante de que a realidade é simplesmente individual e relativa. Ora, não há dúvidas de que em certa medida as experiências são subjetivas, individuais e próprias daqueles que a vivenciam. Contudo, a potencialização desta “filosofia” faz com que os homens se tornem desumanizados, fragmentados e díspares da essência humana. Ao afirmar que “o esquecimento da religião conduz ao esquecimento dos deveres dos homens” (Rousseau, 1973, p. 295), notamos que mesmo havendo um viés religioso nesta afirmativa, o autor buscou transcender este sentido para alcançar o conceito de socialização de forma ampla. Isso demonstra que mesmo tendo condenado a sociedade de seu tempo e a condição humana apresentada no “século das luzes”, Rousseau ainda sim prospectava uma possível

regeneração do homem e da sociedade. Basta que o homem seja educado quando criança e lembrado na fase adulta quanto aos saberes e deveres individuais e coletivos. Ou seja, em se tratando de sociedade, não há espaço nem possibilidade para o descompromisso; nem tampouco para “filosofias” que buscam verdadeiramente definhar o espírito e as condições de existência do homem.

Por outro lado, vemos que a proposta de Rousseau é baseada em uma *educação negativa* sustentada por uma religião também “negativa”, uma vez que nega as instituições e seus dogmas, abrindo caminho para uma transcendência que acontece na conexão (ou reconexão) do indivíduo com seu Criador por meio da natureza. Isto é, a reconciliação da virtude, da moral e da liberdade humana tem, tanto na educação e na religião seu lócus de possibilidade. Em nossa opinião, a proximidade dos conceitos *educação natural* e *religião natural* não é mera causalidade. Neste caso, além da natureza se apresentar como tutora do aprendizado e da experiência transcendental, nota-se que a religião é utilizada como mecanismo educativo do homem; recebendo uma função a mais. A moralidade religiosa é “convertida” e aplicada de forma educativa.

Outrossim, o compromisso com Deus requer primeiramente uma dimensão social e cultural. Desta forma, ao discutir sobre o sublime na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, há uma simbiose estética e moral que desperta em Emílio o descobrimento do *sagrado* no universo. Ou seja, não é possível ser um verdadeiro religioso e, ao mesmo tempo, um cético descomprometido com os compromissos sociais. É assim que a *bondade natural* e a *piiedade natural* podem vir a ser exercitadas. Rousseau tratou o comprometimento social e a capacidade de tornar-se bom, como pré-requisitos educacionais e religiosos. Com isso, tanto a educação quanto a religião precisam se atentar a isso.

Em se tratando do aspecto religioso, vemos em Rousseau a capacidade de exercitarmos uma religiosidade responsável, sendo este ato convertido a Deus e ao *sagrado*, todavia, detendo uma instância que é resguardada ao próprio homem; que é subdividida em dois aspectos: individual e coletivo. Neste primeiro, atrelado aos aspectos citados em linha anteriores (razão; sentimento; razão-sensitiva) torna-se necessário que, tanto a relação com o sagrado quanto às atividades que formam a existência do homem, estejam voltadas à transcendência. Isso significa que as atitudes do seu próprio cotidiano — e também as dos dias atípicos —, as intenções que influenciam suas ações elementares e complexas, enfim, toda a sua existência esteja voltada à uma amplitude de significados,

de sentidos e de porquês, a ponto de alcançar e elevar as condições imediatas do presente ou do futuro aligeirado e imediato, da contemporaneidade. Na transcendência não-sacralizada, de acordo com Paiva (2025, p. 25), temos a ideia de *sagrado* operando como “o eixo simbólico em torno do qual a cultura se organiza e encontra sentido”. Logo, o sentido da existência de ser, por si só e em medida ampla, *sagrado*. Haja vista que “é o *sagrado* que confere fundamento ontológico à experiência humana, transformando o mundo bruto em espaço habitável, narrável e significativo” (Idem). Portanto, cabe ao homem expandir e ampliar suas relações, seus significados e, com isso, a religiosidade que lhe é imanente poderá se tornar verdadeira e potente. Com relação ao segundo aspecto contido no exercício da religiosidade — o coletivo, além de não se tratar de codependência externa dos homens, resguarda-se ao compromisso cívico; ou seja, a pátria, a *pólis* (bem no sentido grego da *πόλις*). Para Rousseau, este cuidado com o coletivo, através do bom direcionamento das ações, do respeito às leis e da garantia de subsistência humana, pode ser considerado como atitudes sagradas; próprias de um religioso verdadeiro.

Podemos considerar que Rousseau sugeriu ao homem uma regeneração que o inseriu não somente como o receptor, mas também o fez ser participante ativo do processo. O texto de Puente (2005), intitulado *Confissões: a verdade e as mentiras. Notas para um confronto entre Agostinho e Rousseau*, dá-nos um bom auxílio para entendermos as intenções lançadas à pena do bispo de Hipona e do sacerdote da natureza, Rousseau. Agostinho procurou conhecer a si mesmo na busca a Deus, como um cristão essencialista. Para ele, “Deus é a condição de possibilidade do conhecimento de si [portanto] a confissão agostiniana é plural, pois ela é dirigida a todos e a cada um de nós, a eficácia deste apelo reside no terceiro polo transcendente dessa comunicação, a saber, Deus” (Puente, 2005, p. 65). No caso de Rousseau, o movimento feito por ele buscou, em seu próprio interior, o fundamento de sua justificação; e, de forma oposta a Agostinho — que experimentou uma conversão mais comum —, o genebrino apresentou-se “como um indivíduo excepcional, em nada similar aos demais” (Idem). Sendo assim, na leitura de suas *Confissões*, devemos nos atentar ao objetivo dado pelo autor; uma vez que nelas há “uma construção imaginativa com o intuito de expor filosoficamente uma determinada concepção de homem” (Idem p. 64). Em sua concepção, nota-se a “autenticidade do *homem natural* apesar de suas corrupções” (Idem p. 66 – grifo nosso), nesse mesmo sentido, a atitude de Rousseau busca uma “justificação de si mesmo perante os outros”

(Idem). Diferente de Agostinho, que se achega a Deus numa posição demasiadamente inferiorizada; um impotente perante ao mal; um pecador convicto de que sem a ajuda de Deus, a perfeição é impossível. Por fim, Puente (2005) busca demonstrar os diferentes valores dados por Agostinho e Rousseau ao ato de mentir. Há, em nossa opinião, além de uma secularização e de um melhor alocamento deste ato,¹⁰² uma chamada à conscientização do homem; tornando-o juiz da ação. Podendo assim mediar aquilo que verdadeiramente ultraja a Deus e ao próximo, daquilo que se apresenta simplesmente como ficção.

Acerca da mentira, mesmo que Rousseau tenha cunhado uma oposição que diminui o peso e valor desse ato, tal movimento é indubitavelmente problemático. Para além da corrupção *moral* e do ataque às *virtudes*, que ambas se apresentam como fundamentos de sua proposta formativa — haja vista que a verdade é o fundamento que ajuda o homem a conhecer a si mesmo e mundo (inclusive a Deus) —, a mentira encontra-se na contramão de um dos aspectos que também pode ser considerado com objetivo de sua filosofia, a saber, a transparência. Mesmo que Rousseau esteja tratando de uma relação individual do homem, onde ele se relaciona com a natureza e nessa experiência haja a possibilidade de conhecer a si mesmo e ao “Autor das coisas”; em nenhum dos casos a mentira, mesmo enquanto ficção, parece ser útil. Ainda que possamos pensar numa mentira branda e pouco nociva, trabalhar com este veneno pode facilmente conduzir o homem ao desvirtuamento geral; sendo este um traço marcante da nossa sociedade. Portanto, no que diz respeito à transparência, parece haver uma instabilidade na aplicação deste ato. Cabe ao homem ser transparente — consigo mesmo, com os outros e com Deus —, ou mentirosa — seja ficcionando ou não.

É válido ressaltarmos que, ao tratar sobre a *transparência* e a mentira, não temos como intenção invalidar o ato sugerido por Rousseau de ser e de buscar a transparência. A dificuldade está na conciliação entre ser plenamente transparente — e constantemente buscar esse feito —, tendo a mentira como opção. Haja vista que o problema da personificação ludibriosa contidas nas peças teatrais que “enganam” o público, suscitam o mal, envenenam os corações e as *virtudes*;¹⁰³ foram apontados pelo genebrino, na *Carta a d’Alembert* (1758), ao condenar a instalação de um teatro em Genebra. Nesta querela,

¹⁰² Indo além da “superficialidade” de ser pecado.

¹⁰³ Ou seja, a *persona* encarnada pelo artista resultava numa catarse (*κάθαρσις*) duplamente negativa: tanto para o intérprete quanto para o espectador.

o que estava em jogo, de acordo com Garcia (2005, p. 41 – grifos do autor), era “o *homem do homem* e a possibilidade de males maiores”.

Ora, parece haver uma distância a ponto de ser impossível tornar-se transparente e verdadeiro, e, ao mesmo tempo, opaco e ludibriador. Todavia, tanto em sua vida quanto em sua filosofia, nota-se que Rousseau demonstrou uma profunda confiança em si mesmo ao escolher o lema *vitam impendere vero* (dedicar a vida à verdade), e ao ponto de considerar-se capaz de conter o mal, dosando o veneno na medida que ela seja um remédio. Assim, Para Garcia (Idem, p. 51 – grifo do autor), o mesmo Rousseau que aceitou a prática da mentira enquanto ficção, buscou “manifestar a força da honestidade e verdade do escritor que busca a veracidade em todos os níveis”. Terá agido ele desse modo no *Emílio*? Isto é, embora uma ficção (mentira, do ponto de vista aqui apresentado), o romance traz uma verdade porque traduz a leitura de Rousseau tanto da deformação educativa de seu tempo, como da necessidade de uma formação diferenciada. Por isso, segundo Garcia (Idem), considera-se “um escritor diferente porque sabe a origem de seus males e dos da humanidade”.

Entretanto, mesmo que a vida em sociedade conclame tal dosagem, ou seja, um certo equilíbrio entre ser verdadeiro — e, portanto, virtuoso —, mas por vezes, seja necessário de utilizarmos de uma certa ficção que atue em prol da própria manutenção social; há uma zona de convergência que pode nos levar — e quase sempre nos leva — à corrupção. Um exemplo disso pode ser verificado na atual relativização do *bem* e do *mal*, uma vez que associada à uma alienação profunda que esvazia o indivíduo e o torna refém de credices, essa prática acaba contribuindo de forma negativa tanto ao indivíduo quanto à sociedade. Através disso, a prática do *enraizamento*, além de quase ser considerada como um crime, passou a ser considerada como desnecessária, obsoleta e assustadoramente superficial. É quase inacreditável, mas o ato de aprofundar-se, por exemplo, em uma pesquisa buscando conhecer a fundo aquilo que se apresenta como desconhecimento, é considerado como perda de tempo. No caso da formação humana, o império do pragmatismo vai na contramão daquilo que Rousseau sugeriu à prática da pedagogia, uma vez que, para tornar um indivíduo capaz de viver em sociedade de forma plena, consciência e feliz — além de trilhar o caminho da natureza —, é necessário perder tempo para ganhá-lo Rousseau (1973).

Há, portanto, uma dissonância com o *modus operandi* da modernidade; sobretudo no que diz respeito ao deleitar-se. Isso faz com que o império da ignorância tome conta

do homem e da sociedade, levando-os à cegueira e tornando-os amantes de ideias contrárias à condição humana, como, por exemplo, o fascismo, o nazismo e o comunismo. Como bem salienta Simone Weil (1909- 1943), em *L' enracinement (O enraizamento)*, um dos problemas da relativização é o esquecimento de que o ato de existir, tanto individual quanto coletiva, carecem de sentidos e significados que ultrapassam o próprio ser. Logo, o desconhecimento de si mesmo, dos conhecimentos que foram socialmente desenvolvidos pela humanidade e de Deus — que, neste caso, apresenta-se tanto como um moderador quanto como um fim último. Para ela, “se as crianças forem habituadas a não pensar em Deus, elas se tornarão *fascistas* ou *comunistas* pela necessidade de se doar a alguma coisa” (Weil, 2023, p. 105 – grifos nossos).

Para que não haja um entendimento equivocado acerca da nossa construção argumentativa, vale ressaltar que ao tratarmos sobre o “pensar em Deus” (Idem), não há uma intenção de retorno literal ao essencialismo contido na clássica perspectiva da *pedagogia da essência* — denotando um valor restaurador de uma existência essencializada. De fato, há um retorno que busca restaurar a boa essência (natureza) depositada pelo Autor das coisas, todavia, este movimento é feito através do conhecimento do mundo — que é o traço delineado por Deus —, e não por uma espécie de comiseração ou humilhação ante ao Criador. Ao salientar sobre a urgência do enraizamento, Weil exclama o problema apontado anteriormente por Rousseau. Ao citar sobre a implementação de não pensar em Deus, e demonstrar que este ato torna o homem refém de sua própria existência e de ideologias demasiadamente nocivas à sua essência — a saber, o fascismo e o comunismo —, Weil resgata Rousseau quando comentou sobre o problema do esquecimento da religião, lembrando que esse ato faz com que o homem esqueça de seus deveres morais e sociais.

Assim como Rousseau, Weil não buscou levantar bandeiras, nem de partidos nem tampouco de religiões. Ambos detiveram suas preocupações na condição humana, ampliando o sentido de religião e de transcendência. Mesmo porque para Weil (2023, p. 106), educar uma criança nos moldes de um cristianismo estreito, onde o impedimento de conhecer outras religiões e a própria história da humanidade torne-o insensível e alienado, também é tido como um mal detestável e alienador. Mas, é preciso considerar que “a religião teve em todas as eras, em todos os países (...) um papel dominante no desenvolvimento da cultura, do pensamento, da civilização humana” (Idem). Logo, a ideia de conceber “uma instrução na qual nunca se fala de religião é um absurdo” (Idem).

Vemos em Weil o mesmo intento de Rousseau, uma vez que ambos observaram e denunciaram os problemas das religiões tradicionais — sobretudo no caso de Rousseau —, apontando os excessos e as faltas contidas historicamente nas Igrejas (Católica e Protestante). No entanto, não houve o vilipêndio do *sagrado*, da transcendência, da Natureza ou de Deus. Suas penas conseguiram alcançar os tumores, sem, contudo, assassinar o doente.

Diante disso, fica claro que uma das necessidades da filosofia educacional de Rousseau pode ser relacionada com os apontamentos de Weil, uma vez que a formação humana concebida no *Emílio* pode ser compreendida como uma forma de enraizamento. O preceptor busca as “raízes” dos sentimentos humanos na própria natureza e nos sentimentos interiores da alma. Ao abrir seu tratado conclamando que tudo é certo ao sair das mãos de Deus, o genebrino deixa clara a mensagem de que o homem moderno precisa conhecer a Deus, como um passo para conhecer-se a si mesmo. Diferente dos espiritualistas e dos materialistas, o caminho de Rousseau aponta para o meio termo. É preciso ser sóbrio para buscar as equivalências e encontrar o equilíbrio em meio ao caos da sociedade. Caso contrário, ao optar por um dos extremos, o homem está sujeito à superficialidade e à alienação que são traços característicos massificados em nossa sociedade. Até porque, como bem salienta Paiva (2025, p. 10 - grifos nossos), o conceito de *sagrado* não deve ser resumido somente ao aspecto religioso. Pois há uma manifestação “íntima, simbólica e afetiva que os indivíduos estabelecem com [os] *elementos sublimes de sua natureza ou cultura (...)*”. Ou seja, valendo-se dessa experiência profunda e expandida, o homem passa a transfigurar tanto a sua existência quanto os significados que a formam; apontando para uma dimensão simbólica que o potencializa e o situa em um nível que vai “além do imediato e do cotidiano” (Idem).

Neste sentido, uma vez que *religião e educação* possuem um elo substancial, vemos que em nossa sociedade, sobretudo nas últimas décadas, tanto os modelos de religiosidade quanto as práticas educacionais têm sido baseadas em fatores que fogem completamente dos princípios que deveriam sustentá-las. A partir do pós-estruturalismo¹⁰⁴, através de uma completa inversão de sentidos, vemos nossa sociedade

¹⁰⁴ Movimento iniciado em meados de maio de 1968. Seus questionamentos se direcionaram à desconstrução das relações dos indivíduos e da própria sociedade, sugerindo uma relativização dos conceitos, das ideias e dos acordos firmados historicamente; bem como ao pluralismo das estruturas que organizam e dão significado à sociedade. É a partir deste engodo que as pautas das ciências da humanidade declinam à níveis baixos, elementares e bizarros. Os maiores influenciadores deste movimento foram

declinar a níveis elementares. Fazendo com que o certo seja considerado errado, e o errado se torne indiscutivelmente, o certo. A partir desta “filosofia”, o nosso nível de sociedade se corrompe numa potência avassaladora, refletindo a corrupção moral denunciada por Rousseau.

É preciso retornarmos à Weil (2023, p. 241 – grifos nossos), que nos lembra de que “um método de educação não é grande coisa se não tem como inspiração a concepção de uma *certa perfeição humana*. Quando se trata da educação de um povo, essa concepção deve ser a de uma civilização”. De certo modo, é o que se vislumbra no *Emílio*. No que diz respeito à religião e à religiosidade, não há dúvida de que ambas fazem parte da experiência e da história da humanidade. Eliade (2018) salienta que a presença do sagrado e do profano encontra rastros antigos em meio à sociedade; mesmo que paulatinamente o sagrado venha perdendo espaço para o profano nos últimos séculos. O que impulsiona o esvaziamento sacramental é, sem dúvida, o sequestro e o vilipêndio da religiosidade potencialmente instigado pelo antropocentrismo renascentista e iluminista. Não há como questionar que ambos os movimentos contribuíram de forma positiva em vários aspectos da vida do homem — sobretudo no tocante à religião, haja vista os desastres causados pela fé baseada na ignorância e na dependência de algo ou alguém.

Em se tratando da peculiaridade da ação de Rousseau, deve-se destacar sua capacidade de criticar “com igual ferocidade tanto o pensamento intelectualista quanto o pensamento religioso teológico no século em que se dizia laico e racional” (Silva, 2004, p. 13). Fazendo jus ao adjetivo de “iluminista às avessas”, Rousseau aponta para o predomínio da liberdade e do pleno exercício desse direito, todavia, em oposição a muitos de seus contemporâneos, “acreditou que esse ideal de autonomia não deveria, necessariamente, estar em conflito com um certo tipo de experiência e *vida religiosa*” (Idem – grifo nosso).

Nesse sentido, podemos interrogar, como faz Vinolo, no artigo *La ausencia de Dios como paradigma de su presencia* (2012, p. 16): “Não estaria já encerrada a questão de Deus na sociedade secular? (...) Por que ainda falar de Deus?”¹⁰⁵ Ora, devemos falar de Deus porque, como defende Vinolo, muitos dos valores centrais do cristianismo —

Michel Foucault (1926-1984), Gilles Deleuze (1925-1995), Jacques Derrida (1930-2004), Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Simone de Beauvoir (1908-1986).

¹⁰⁵ Tradução livre de: “¿No está ya cerrado el tema de Dios en la sociedad secular? (...) ¿Por qué hablar todavía de Dios?”.

como dignidade humana, amor ao próximo, compaixão, justiça e responsabilidade ética — continuam operantes no mundo secularizado.

A negação de um Deus autoritário, interventor ou imposto pelos dogmas de uma instituição dominadora abre espaço para outra forma de ver a Divindade, ou seja, abre espaço para sua presença como exigência ética e responsabilidade humana. Resumindo as ideias trabalhadas por Vinolo, nesse artigo, a ausência de Deus na sociedade secular não é o sinal de sua morte, mas a condição de uma presença mais fiel ao núcleo do cristianismo. Trata-se de uma presença discreta, ética e amorosa, que só se manifesta quando Deus deixa de ser um objeto de poder e se torna um horizonte de sentido vivido. Como vimos, em Rousseau, ocorre algo parecido: sua crítica não se dirige a Deus, mas às mediações e às imposições institucionais da religião (Igreja, dogma, clero), que deformam a experiência religiosa originária. Vinolo desloca o sagrado das estruturas externas para a interioridade ética, tal como Rousseau o fez ao falar da voz da consciência. Assim, diante das interrogações de Vinolo, é possível dizer que há uma grande necessidade de Deus na formação humana, não especificamente do ponto de vista ontológico nem dogmático, mas ético.

Acerca dessa necessidade, vemos que a proposta de formação humana de Rousseau não se colocou na dependência desses dogmas ou das ações institucionais. É curioso que o filósofo não se debandou para os rumos do materialismo iluminista de seu século, como o fizeram muitos de seus amigos *philosophes*; nem, tampouco, ajuntou-se aos dogmáticos das religiões positivas. O genebrino encarou os problemas da Providência, de Deus e da formação humana, pela via da simplificação, fazendo da natureza o princípio mediador e normativo dessa relação, na medida em que é no contato direto com ela — e não nos artificios dogmáticos ou institucionais — que a consciência se esclarece, a moral se orienta e o sagrado se torna acessível ao homem. Até porque os artificios intermediadores são *obstáculos* que podem distanciar ou dificultar as relações do homem com Deus e do homem com seus semelhantes. Tal preocupação é justificada pela compreensão decaída tida por Rousseau acerca do homem em sociedade (homem social).

Uma vez que a consciência será convocada para cumprir o papel de reguladora do homem — que para Silva (2004, p. 06 – grifos nossos) trata-se de uma teleologia religiosa que dispensa o “*peso da teologia*” —, o fundamento da moral e da ética no bojo da filosofia de Rousseau ora acompanha a tradição religiosa ora destoa-se dela para não

incorrer nos mesmos equívocos. Ou seja, em se tratando dos sentidos e da utilização da consciência, ao passo de ser referenciada como “voz do coração”, torna-se como uma espécie de imperativo ético implícito na própria ordem das coisas, ou na ordem da natureza. Em Rousseau, a consciência, compreendida como “voz do coração”, opera como um princípio moral imediato, anterior às convenções sociais e à razão discursiva, funcionando como um imperativo ético inscrito na própria ordem da natureza. O *tout est bien* não revela uma ordem convencional implícita, mas expressa a confiança rousseauiana em uma estrutura natural e providencial da existência, na qual a bondade originária do homem possui caráter ontológico e antropológico. Ainda que obscurecida pela vida social, essa bondade não é suprimida, mas permanece como fundamento normativo da moralidade e da formação humana.

Uma vez que em Rousseau há uma condição originária que serve de critério normativo para julgar a sociedade, e que a “voz da consciência” não é ditada por Deus, nem pelas autoridades eclesiásticas; só pode ser por um princípio inato, interno, afetivo e originário, que funciona como critério normativo porque está enraizado na própria estrutura ontológica do ser humano inspirado pela natureza e pela Natureza (Paiva, 2007). Portanto, a consciência é “divina”, mas no sentido de ser uma disposição natural inscrita no ser humano, não de uma revelação teológica. Embora essa “consciência” possa lembrar a ideia do *superego* freudiano, nada tem a ver. Apesar de ambos parecerem, à primeira vista, a “instâncias que julgam”, possuem naturezas opostas, raízes totalmente diferentes e funcionam de acordo com princípios incompatíveis. O imperativo rousseauiano é originário, natural, pré-social e se estrutura primariamente em suas disposições afetivas: a *pitié* (compaixão) e o *amour de soi* (amor-de-si). Além do mais, é uma voz não culpabilizadora ou punitiva, mas orientadora e serve para guiar o ser humano de acordo com a sua natureza boa. Enquanto que o *superego* é formado socialmente, surgindo pela interiorização das normas parentais, culturais e sociais, operando sobretudo pela culpa, repressão e punição interna; a “voz da consciência” fala ao coração, sussurra à alma humana chamando-a a contemplar as disposições originárias para que a *bondade* se transforme em *virtude*.

De forma *sui generis*, Rousseau buscou aproximar a educação e a religião subentendendo uma na outra e utilizando-as em conjunto. Como bem salienta Maritain (2020), o estudo da religião nas questões educacionais possui três nomes que se destacam na configuração da consciência moderna: Lutero, Descartes e Rousseau. A importância

do filósofo genebrino se dá, segundo Maritain, porque enquanto Lutero reformou a religião e Descartes reformou a filosofia, Rousseau reformou a moral; — e qual processo educativo não tem relação com as questões morais? A educação é o campo onde essa nova moral se encarna de modo mais decisivo: uma moral que se funda na interioridade espontânea, no sentimento e na *bondade natural*. Maritain admira o gênio de Rousseau, mas critica o fundamento filosófico dessa moral naturalista, que em sua perspectiva é frágil, subjetiva e conduz a uma liberdade sem verdade objetiva. Pode-se dizer, assim, que é nesse entrelaçamento entre moral, educação e experiência religiosa interior que se inscreve aquilo que Schaeffer denomina como um “método correto de raciocinar sobre questões religiosas, no qual a razão e o sentimento funcionam numa dinâmica complexa” (Schaeffer, 2014, p. 119).¹⁰⁶

Ao pensar a educação na atualidade, não se pode discordar de Rousseau, pois as escolas não podem — e nem devem — se fixar em uma perspectiva frágil e subjetivista: há leis, regras e costumes a serem seguidos. Rousseau nunca foi contra os ditames sociais e, tanto no *Contrato Social* como em outras obras, chega a enaltecer as leis e a defender que o respeito a elas é parte fundamental da virtude do cidadão. O autor depôs contra as formulações dogmáticas e obscuras impostas de modo autoritário, de fora para dentro, além de ter denunciado as leis e regras injustas que se impuseram no processo histórico, com reflexos na educação — por exemplo, na imposição epistemológica e pedagógica da ação educativa dos jesuítas. A educação é, justamente, a melhor forma de conscientizar as pessoas da necessidade das virtudes sociais, entre elas, o respeito à natureza, às leis e ao outro. A contribuição de Rousseau quanto a isso é justamente o conceito de *educação negativa*, a qual possibilita à criança e ao jovem a compreensão gradual (seguindo a *marcha da natureza*) da ordem das coisas, do processo gradual que a formação humana reclama e desse mundo moral ao qual se insere à medida que cresce e se desenvolve.

Em se tratando das virtudes individuais e sociais, do respeito à natureza, às leis e, sobretudo, da consciência; somos surpreendidos pela condição em que o homem brasileiro se encontra. O que foi nomeado nesta dissertação como *deformação* — histórica e antropológica uma degradação — e como *(de)formação* — no âmbito educacional, uma formação às avessas, em oposição à uma possível formação integral, humana e

¹⁰⁶ Tradução livre de: “And just as there are healthy forms of amour-propre, there is for Rousseau a correct method of reasoning about religious questions, one in which reason and sentiment function in a complex dynamic”.

verdadeira; podem ser facilmente verificadas a partir de uma verificação atenta, imparcial e honesta. É possível verificar que, do ponto de vista histórico, a noção cívica da *terra brasilis* pode ser caracterizada por uma prática bastante inusitada e que se apresenta de forma constante: uma árdua “caça a unicórnios”.¹⁰⁷ Mais ou menos inexistente, a noção de civilidade nacional é atravessada por mentiras, contendas, sacrilégios e outros incontáveis adjetivos que justificam o caráter inusitado do povo brasileiro. O esvaziamento de sentidos e de valores, tanto das instituições quanto dos próprios indivíduos — se é que já existiu —, atrelado à ausência de representantes que construam e potencializem os valores simbólicos que, em estado de sociedade, são determinantes no fracasso ou no sucesso de uma nação; uma vez que, de acordo com Paiva (2025, p. 215), “a grande maioria dos homens públicos está [e estiveram, historicamente] mergulhada nos privilégios e na corrupção”.¹⁰⁸

Acrescentamos, portanto, que no âmbito educacional e religioso infelizmente o diagnóstico assemelha-se à busca estúpida e jocosa de encontrar “unicórnios”¹⁰⁹ e salvadores da pátria a partir do ato de transferir as responsabilidades pessoais e, ao mesmo tempo, de esvaziar-se e abdicar-se no direito de atuar, sentir e agir; seja no aspecto político ou no âmbito da formação humana. Para-além da inexistência deste animal, o descrédito empreendido à educação e à religião parece ter como vetores a falta de um projeto de formação humana que verdadeiramente atenda o sentido pleno do termo. Assim como na política e nos aspectos relacionados à civilidade, há uma tendência desleixada e quase esquizofrênica de valorizar e basear-se sob tendências e perspectivas que corroboram tanto com a deformação quanto com a (de)formação do *homo brasiliensis*. Desde a valorização extrema de fatores individuais — questões fragmentadas e pueris, como, por exemplo, a intensa e irresponsável “filosofia” de ser o que quiser ou de tornar-se aquilo

¹⁰⁷ Ver. Paiva (2025, p. 199 – 252 – *Quinto Ensaio: Sobre estadistas virtuosos ou a caça a unicórnios*).

¹⁰⁸ “Para os dias de hoje, basta ver a propaganda governamental para descobrir que os governantes projetam um mundo de fantasia, uma montanha encantada, enquanto nos debatemos nas nojentas águas do brejo que foi criado e invadido pelo nojentos anfíbios” (Idem, p. 218).

¹⁰⁹ A inexistência deste animal é algo que quase todos já sabem. Nisso não há dissenso. Todavia, mesmo assim, seja de forma consciente ou inconsciente — ou ainda, na perspectiva junguiana de “inconsciente coletivo” —, a sociedade mundial e sobretudo brasileira parece ainda buscar um sujeito puro, forte, libertador guerreiro, enfim, uma mistura de Dalai Lama com Jesus Cristo, que finalmente dê conta dos problemas da sociedade tornando-a justa, igualitária e feliz. O equívoco — bem grosseiro e um tanto quanto irresponsável — encontra-se no fato de que, uma vez social e coletivo, o estado de sociedade convoca a todos para uma responsabilidade geral. Somos elucidados por Rousseau, tanto em suas obras políticas quanto educacionais e religiosas, de que a estética de uma sociedade minimamente razoável tem como fundamento o fazer coletivo. O cuidar de si e do todo pode ser verificado nas lições empreendidas a Emílio, no primeiro livro de sua biblioteca, a saber, Robinson Crusoe; e, sobretudo, nas viagens que antecederam ao matrimônio e, por fim, na leitura do *Contrato Social*.

que lhe convir —, até o esvaziamento do sentido e dos conceitos gerais que formam a existência; são tendência que colaboram no desvio do foco principal da formação humana: a apreensão de conceitos universais, a capacidade de estabelecer relações simbólicas e sensuais (sentidos) e o domínio do ato de criação; ambos, só podem ser dominados através de uma formação que tenha estimulação dos sentidos racionais, sensitivos e práticos. Por semelhante modo, a perda do sentido sagrado¹¹⁰ é potencializado pela vida superficial, materialista e vazia em voga na modernidade. Ou seja, uma vez que a dimensão sagrada atravessa aquilo que é simples e aligeirado por deter um valor maior (transcendente) que é independente, o acesso a esta dimensão pode ser anulado por uma vida, por uma formação e por relações que estejam obstantes aos compromissos verdadeiros e coletivos; salvaguardados pela consciência (Rousseau, 1973). Ir à escola, à igreja ou a qualquer outro lugar garante necessariamente o alcance do sagrado, do conhecimento e dos verdadeiros e virtuosos sentimentos. No Segundo Discurso, somos admoestados por Rousseau quando verificamos que a partir da saída do *estado de natureza* e da entrada no *estado de sociedade*, o homem carece de ser educado; seja no acesso e domínios dos conhecimentos historicamente constituídos pela sociedade, seja nas dimensões sagradas que também de forma histórica buscam formar o homem para além de si mesmo.

Por fim, vale repetir a pergunta de Stéphane Vinolo: “¿Por qué hablar todavía de Dios?”¹¹¹ E, ao ensaiar uma resposta rousseauiana, é preciso dizer que o tema ainda se faz necessário não como explicação do mundo ou fundamento de instituições, mas como horizonte ético que sustenta a consciência, orienta a liberdade e preserva a possibilidade de uma formação humana integral, capaz de resistir à corrupção moral produzida pela vida social. A dimensão religiosa pode favorecer o exercício da moralidade ao fomentar no indivíduo um sentimento de responsabilidade que ultrapassa a autorreferencialidade, que vá muito além do individualismo e do egoísmo. Entretanto, para que o homem aja moralmente, é necessário que sua ação encontre um sentido que transcenda tanto a si mesmo quanto os limites estritos da vida social. É preciso de um sentido transcendental que remeta à ideia de sagrado. É aí que entra a ideia de Deus, ou a crença, por menor que

¹¹⁰ Que nesta dissertação foi ampliado e deslocado para-além dos domínios e predomínios dos movimentos religiosos e das Igrejas.

¹¹¹ Loc. Cit.

seja, numa força cósmica que criou o universo e o governa de forma boa, tal como Rousseau coloca na boca do Vigário Saboiano, no *Emílio*.

Rousseau rejeitou o ateísmo materialista, o ceticismo radical e a ideia de um mundo sem ordem moral, além de ter afirmado que cria em Deus. Em alusão a Voltaire, Wagner (2020, p. 219) traz a questão da necessidade de não somente crer em Deus, mas “torna-se ainda mais necessário inventá-lo, pois *a invenção é a forma da nossa experiência e de nosso entendimento*” (Idem – grifos nossos). Na *Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire* (1756), Rousseau destaca alguns dos motivos que o levaram a crer em Deus. Tratando sobre o terrível terremoto que um ano antes atingiu a cidade de Lisboa, o autor se põe a discutir sobre as responsabilidades e os limites da Providência; delimitando aquilo que diz respeito a ela daquilo que necessariamente precisa ser denotado aos homens. Em seguida, demonstrando seu “deísmo às avessas”,¹¹² o genebrino aponta tanto o problema de compreender a Deus exclusivamente pela via da razão, quanto de negá-lo pelo fato de não o sentir — ou de não o ver. Recaindo numa dúvida que não pode ser resolvida — que podemos nomear como um problema filosófico-teológico —, Rousseau aceita o paradigma da incompletude e da incerteza. Em suas próprias palavras:

Reconheço tudo isso e, no entanto, creio em Deus tão fortemente quanto em qualquer outra verdade, porque crer e não crer são coisas que menos dependem de mim; porque o estado de dúvida é um estado demasiado violento para minha alma; porque, quando minha razão divaga, minha fé não pode permanecer muito tempo em suspenso e se determina sem ela; enfim, porque mil questões me atraem de preferência para o lado mais consolador, e juntam o peso da esperança ao equilíbrio da razão (Rousseau, 2005, p. 132-133).

E aqui poderíamos acrescentar que a grande contribuição de Rousseau foi a de reinventar Deus e traduzir sua essência na bondade natural e na consciência humana, alimentando nossa experiência e nosso entendimento. E no contexto da (de)formação do homem moderno, o projeto educacional rousseauiano assume a tarefa de preservar e desvelar essa dimensão interior do sagrado, formando sujeitos livres, moralmente responsáveis e capazes de reconhecer, para além das convenções sociais, a ordem ética que sustenta sua relação consigo, com os outros e com o mundo, como tentamos defender

¹¹² Embora essa expressão de Espíndola (2017) mereça uma análise mais cuidadosa (que deixaremos para outro momento), pois a posição de Rousseau não é assim tão “às avessas”, tão contrária à corrente iluminista, uma vez que ele concorda com seus colegas *philosophes* em muitos aspectos.

nesta dissertação. Essa transformação existencial prepara o homem para bem viver consigo mesmo e com os outros — nada mais formador e educativo do que isso.

BIBLIOGRAFIA

ALCÂNTARA, Antônio Carlos Kondracki de. **O processo de conversão a Deus pela via racional e mística**. Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2012.

ARAÚJO, Sarah da Silva & PAIVA, Wilson Alves de. A dinâmica pendular no pensamento de Rousseau: algumas considerações. **Revista Foco**, v. 17, n. 5, 2024.

AZEVEDO Sílvia Maria. Os devaneios de Rousseau ou as metamorfoses da solidão. **Verdade e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau** / Org. José Oscar de Almeida Marques. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. (Coleção Filosofia, 15).

BARBOSA, Barbara Rodrigues & PISSARA, Maria Constança Peres. O Papel do Paradoxo na Filosofia de Jean-Jacques Rousseau. **Revista Iuminus EDUFMA**, 2024.

BARZUM, Jacques & GRAFF, Henry F. **O pesquisador moderno**. 1º edição, Campinas: SP, CEDET, 2023.

CAMPOS, Henrique Segall Nascimento. A Profissão de Fé do Vigário Saboiano e a fundamentação do pensamento de Rousseau. **Revista Verinotio** v. 26 n. 2, 2020.

CARVALHO, Olavo de. **O jardim das aflições: De Epicuro à ressurreição de César: Ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil**. 3º edição – com posfácio inédito. Editora: Vide Editorial, 2015.

CASTRO, Luciana Xavier de. Religião em Rousseau: *A Profissão de Fé do Vigário Saboiano*. (**Dissertação de Mestrado**) Universidade Federal de Uberlândia, 2010.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. Pietismo: um desafio à piedade e à teologia. **Fides Reformata** - vol. 4/1, 1999.

DESCARTES, René. **Discurso do Método / As Paixões da Alma / Meditações**. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2004.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução: Rogério Fernandes. – 4º ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

ERNST, Cassirer. **A filosofia do iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral, 3º ed. Campinas: SP. Editora da UNICAMP, 1997.

ESPÍNDOLA, Arlei de. J.-J. Rousseau: A natureza enquanto modelo, a voz interior como guia – caminhos para uma nova compreensão da subjetividade e da liberdade. **Diaphonía**, v. 3, n. II, 2017.

ESPÍNDOLA, Arlei de. **Rousseau – Iluminista às avessas**. Editora: PHI, 2019.

FISCHER, Joachim. Espiritualidade: observações e reflexões sobre o pietismo. **Estudos Teológicos** - v. 23, n. 2, 1983.

FRANKL, Viktor. **Em busca de sentido**. 60ª. ed. São Paulo: Vozes, 1991.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. A primeira lição moral: o episódio das favas no Emílio de Rousseau. **Cadernos de História & Filosofia da Educação**, v. 2, n. 4, p. 35-42, 1998.

GADOTTI, Moacir. **História das ideias pedagógicas**. 8ª. ed., 5a. reimpr., Ática, 2002.

GARCIA, Cláudio Boeira. Rousseau: existência e verdades demonstradas. In: **Verdade e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau** / Org. José Oscar de Almeida Marques. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. (Coleção Filosofia, 15).

GODOY, Junior Felipe de. Ideais reformatórios abarcados pelo pietismo, que se secularizaram no iluminismo alemão do século 18. - **Revista Teológica Brasileira** – São Bento do Sul/SC – vol. XX – n. 1, 2012.

GRIMLEY, Ronald. **Rousseau and the religious quest**. Clarendon press – Oxford, 1968.

HARTLE, Ann. **El sujeto moderno en las “confesiones” de Rousseau: una respuesta a San Agustín**. México: FCE, 1989.

ISRAEL, Jonathan. Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade. Tradução: Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

KAWAUCHE, Thomaz. Da religião natural à religião civil em Rousseau. **Princípios**, Natal, v. 15, n. 23, 2008.

KAWAUCHE, Thomaz. **Educação e filosofia no Emílio de Rousseau**. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

MARITAIN, Jacques. **Three Reformes: Luther, Descartes, Rousseau**. Providence, Rhode Island: Cluny, 2020.

MARQUES, José Oscar de Almeida. **Verdade e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau**; Ijuí: Editora Unijuí, 2005. (Coleção Filosofia, 15).

NASCIMENTO, Milton Meira do. O Contrato Social - entre a escala e o programa. *Discurso*, São Paulo, Brasil, n. 17, p. 119–130, 1988.

OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. **Cartas e redes de comunicação no mediterrâneo durante a antiguidade tardia: o caso da controvérsia pelagiana**. Rev. Hist. (São Paulo), n. 173, p. 53-80, jul-dez, 2015.

OLIVEIRA, Marcio Francisco Teixeira de. **O Deus de Espinosa: substância uma ou múltipla? Um estudo sobre a possibilidade do monismo**. Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (PPGFIL/UERJ), 2014.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Tradução: João Gama. Revisão: Inês Castelhana. Edições 70, 2024

PAGANELLI, Magno. **Os Valdenses: a história dos protestantes que antecederam a reforma**. Santo André: Geográfica, 2023.

PAIVA, Wilson Alves de. **A estátua de Glauco: oito conferências em Rousseau**. São Paulo: Loyola, 2024.

PAIVA, Wilson Alves de. A religião de Rousseau. **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 28, n. 55, p. 395-421, jan./jun. 2014.

PAIVA, Wilson Alves de. **Cultura é transcendência: ou do sagrado à uma transcendência não sacralizada**. Texto de aula para o componente “Cultura: conceitos e implicações educativas”. Goiânia-Go: PPGE – FE/UFG, agosto-dezembro 2025.

PAIVA, Wilson Alves de. Da reconfiguração do homem: um estudo da ação político-pedagógica na formação do homem em Jean-Jacques Rousseau. (**Tese de Doutorado**). São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), 2010.

PAIVA, Wilson Alves de. **Ensaio Reunidos: Cultura, Política e Educação**. São Paulo: SP. Editora Dialética, 2025.

_____. *Sobre estadistas virtuosos ou a caça a unicórnios*. São Paulo/SP: Editora Dialética, 2025.

PAIVA, Wilson Alves de. Homem e cidadão na obra pedagógica de Rousseau. **Revista Estudos Filosóficos**. Nº 4 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967, 2010.

PAIVA, Wilson Alves de. Natureza e natureza: dois conceitos complementares em Rousseau. **Controvérsia (UNISINOS) - ISSN 1808-5253**, São Leopoldo, v. 3, n. 2, p. 60–65, 2014.

PAIVA, Wilson Alves de. **O Emílio de Rousseau e a formação do cidadão do mundo moderno**. Belo Horizonte: MG. Editora Dialética, 2021.

PAIVA, Wilson Alves de. Reflexões sobre a Religião em Jean-Jacques Rousseau. **Revista Educação e Fronteiras On-line**, v.3, n.9, 2013.

PAIVA, Wilson Alves de. Uma pequena introdução ao Emílio, de Rousseau. **Proposições**, v. 18, n. 3 (54) - set./dez. 2007.

PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e Apres. Franklin de Matos. Trad. Cristina Prado. Rev. Thomaz Kawauche. São Paulo: Cosac Nify, 2008.

PUENTE, Fernando Rey. *Confissões: a verdade e as mentiras*. Notas para um confronto entre Agostinho e Rousseau. In: **Verdade e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau** / Org. José Oscar de Almeida Marques. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. (Coleção Filosofia, 15).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Vol. II. Tradução: Lourdes Santos Machado. Editora Nova Cultura Ltda. 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. 2º edição. São Paulo. Tradução: Sérgio Milliet. Difusora Europeia do Livro, 1973.

SCOTT, John T., **Rousseau's God: theology, religion, and the natural goodness of man**. The University of Chicago Press, 2023.

SCHAEFFER, Denise. **Rousseau on Education, Freedom, and Judgment**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2014.

SILVA, Genildo Ferreira da. **Rousseau e a fundamentação moral: entre razão e religião**. (Tese de Doutorado), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2004.

SOUSA, André Luís Bonfim. **A relação homem-natureza: um paralelo entre Spinoza e Feuerbach**. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, 2009.

STAROBINSKI, Jean. **A invenção da liberdade, 1700–1789**. São Paulo: Editora da Unesp, 1994.

SUCHODOLSKI, Bogdan. **A pedagogia e as grandes correntes filosóficas: A pedagogia da essência e a pedagogia da existência**. 5a. ed. Tradução Líliliana Rombert Soeiro. Lisboa: Livros Horizonte, 2000.

VINOLO, Stéphane. La ausencia de Dios como paradigma de su presencia. **Cuestiones Teológicas**. Medellín-Colombia, Vol. 39 N. 91, 2012.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

Weil, Simone. **O enraizamento: prelúdio a uma declaração dos deveres para com o ser humano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.