

Algumas questões sobre a fé e a razão na obra de Jean-Jacques Rousseau

RESUMO

Este artigo tem por objetivo analisar algumas concepções de Rousseau sobre o cristianismo. Em primeiro lugar, questiona a interpretação de que em Rousseau encontramos uma “religião racional”; depois, problematiza a expressão *crístologia* utilizada por alguns estudiosos para definir a concepção de Rousseau sobre Jesus Cristo. Posteriormente, analisa a questão da divindade de Jesus, com base na premissa de que Rousseau considera Cristo como um ser divino, mas desloca a soterologia centrada na morte para a vida e os ensinamentos de Cristo. Por fim, analisa a concepção de Rousseau sobre a Bíblia.

Palavras-chave: Rousseau; Cristianismo; Religião; Filosofia; Bíblia.

ABSTRACT

This article has for objective to analyzes some conceptions Rousseau’s Christianity. In the first one, problematize the expression, used by some (scholars) researchers, *crístology*, about Jesus Christ Rousseau’s concept. After, analyzes the question of divinity of Christ, is based on premise Rousseau conceives Christ as a divine being, but shifts (displacement) the soteriology centered on the death to the life and teachings of Christ. Finally, it analyzes Rousseau’s conception of the Bible.

Keywords: Rousseau; Christianity; Religion; Philosophy; Bible.

* Professor Adjunto da Universidade Federal de Uberlândia – UFU.

Em 1762 Jean-Jacques Rousseau publicou o *Do contrato social ou os princípios do direito político* e *Emílio ou da educação* e, no mesmo ano, ambas as obras foram censuradas e o autor condenado, tanto entre os protestantes de Genebra, quanto entre os católicos da França. Os argumentos das condenações eram iguais: as idéias de Rousseau sobre o cristianismo, e sobre a religião em geral, eram ímpias, contrárias ao cristianismo e à sociedade.

O autor defendeu-se por meio de cartas que foram mais tarde publicadas. Contra a condenação em Paris, escreveu *Carta a Christophe de Beaumont* e contra a condenação em Genebra as *Cartas escritas da montanha*. Em ambas, defendeu-se das críticas que lhe foram dirigidas por seus intérpretes-censores, considerando que estes distorceram suas palavras e demonstrando que suas idéias nada tinham de contrárias ao cristianismo ou à sociedade. Dentre estas idéias, destacamos para este artigo, os problemas relativos à sua concepção da existência e dos ensinamentos de Cristo, bem como, *en passant*, a Bíblia.

Silva observa, no capítulo *Uma cristologia laica* do livro *Rousseau e o iluminismo* (2009), que Rousseau diferenciou sua interpretação da história de Jesus Cristo do dogmatismo das instituições que pretendem representá-lo – portanto, também a Deus – diante dos homens e, em especial, destaca as conseqüências desta interpretação tanto para a concepção de cristianismo, quanto para a política. Via de regra, concordamos com as análises de Silva e dos estudiosos do pensamento de Rousseau como Goldschmidt, Starobinski, Gouhier, dentre outros, mas acreditamos que algumas questões podem ser levantadas a respeito dos fundamentos de suas interpretações.

Para Rousseau a pregação de Jesus Cristo sempre foi dirigida aos pobres e humildes, no entanto, a filosofia se apropriou desses ensinamentos e desvirtuou os princípios crísticos. Em suas palavras, estes “homens frívolos”, os padres da igreja, reduziram as máximas do cristianismo a um conjunto de silogismos. Daí as dificuldades para explicar, do ponto de vista filosófico,

questões como o batismo, os milagres, a revelação que provocaram tantos debates inúteis e geraram intolerância mesmo entre os católicos. Em sentido rigoroso, portanto, Rousseau não elaborou uma cristologia. E o fez de propósito.

A cristologia é uma área da teologia que estuda a natureza de Jesus, sua doutrina, sua vida, ações, milagres, ressurreição. Tanto no *Emílio* quanto em outras obras, Rousseau evitou, cuidadosamente, estes temas por saber que mais representam o orgulhoso espírito da filosofia, fundido aos dogmas da teologia, do que a aproximação com a vida e os ensinamentos do “sábio hebreu”. Nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau viu-se obrigado a esclarecer alguns aspectos do seu pensamento, tais como a definição de profetas, o problema dos milagres entre outros, mas em nenhum momento quis fazer-se teólogo. Para Rousseau, da mesma forma que era preciso não confundir “o cerimonial da religião com a religião”, era preciso não confundir a teologia com a religião.

Para Silva, a partir destes princípios, o Cristo, de Rousseau, torna-se a encarnação da moral natural, da consciência universal. “A divindade de Jesus é puramente moral [...] Encarnação por excelência das mais altas qualidades naturais.” (2009, p. 57). Sua divindade não derivaria “de uma concepção sobrenatural”, mas de sua sublime moral, da doutrina que prega. Os intérpretes de Rousseau forjaram duas expressões que procuram sintetizar sua concepção sobre Cristo: cristologia racional e cristologia laica.

A meu ver, ambas as expressões, apesar de não estarem erradas, não são adequadas, pois levam à mesma conclusão: o Cristo de Rousseau perde seu caráter “religioso” sendo mais valorizado, portanto, o Jesus do que o Cristo. Suas lições tornam-se ensinamentos morais naturais perfeitamente compreensíveis pela razão. Desta forma, de modo algum, seriam necessárias a compreensão ou mesmo a aceitação dos milagres para que suas lições se tornem modelo para humanidade. Acreditamos que tal perspectiva não está totalmente adequada ao pensamento de Rousseau, como procuraremos demonstrar nas próximas páginas.

Este tema é bastante delicado e suscita entre os intérpretes de Rousseau as mais variadas posturas. Contudo, é preciso que se tenha discernimento para que não se chegue ao ponto de interpretar de modo enviesado. Kawauchi (2012) analisa as relações entre religião e política em Rousseau, a partir da premissa do primado da razão sobre a fé. No *Emílio* Rousseau afirma que algumas parteiras tinham o hábito de massagear a cabeça das crianças para “dar-lhes uma forma melhor”. Conclui dizendo que não precisamos de parteiras para dar forma às nossas cabeças por fora, nem de filósofos, para dar-lhes melhor forma por dentro. Ironicamente, muitos intérpretes acreditam que é preciso “dar uma forma melhor” às idéias dos filósofos, como se aquelas escreveram não estivesse bem. Kawauuchi afirma: “parece-nos evidente que, mesmo na doutrina sentimental do vigário, o recurso à crença só é legítimo quando determinado pela razão.” (KAWAUCHI, 2012, p. 63, grifo nosso). Para Kawauchi, portanto, Rousseau aceita o cristianismo como religião, apenas racionalmente. Isto é torturar as palavras do autor para fazê-las dizer aquilo que queremos. Na carta ao arcebispo de Paris, Rousseau afirma:

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. (2005, p. 72).

Poderíamos acrescentar que Rousseau é cristão, como discípulo de Jesus Cristo e não como discípulo da razão ou dos acadêmicos, a despeito do que possa incomodar as convicções dos próprios intérpretes.

Ainda outra observação se faz necessária. No próprio *Emílio* e mais especificamente na *Profissão de fé do vigário savoyano* Rousseau apresenta sua perspectiva de como conhecer os homens e, contra os racionalistas, afirma: “Graças aos céus, eis-nos libertados de qualquer pavoroso sistema de filosofia: podemos ser homens sem ser sábios.” (1992, p. 339), Ora, dizer que a religião ou “doutrina sentimental” deve ser autorizada pela razão é dizer, por pa-

ralelismo, o mesmo que os “pavorosos sistemas”: é preciso que nos façamos filósofos antes de nos tornamos cristãos ou ainda, para que alguém seja convictamente cristão é preciso antes se fazer filósofo. Nada mais contrário às idéias de Rousseau.

Em última instância, e na melhor das hipóteses, Kawauchi transformou Rousseau num defensor da “religião racional”, na qual a crença (em Deus, Cristo ou em qualquer revelação) é um mero “recurso teórico”, como se fosse um meio artificial para atingir um determinado fim. Tal como afirma no trecho seguinte:

Como explica Bruno Bernardi na introdução de sua edição crítica da *Profissão de fé*, Rousseau busca, por meio de uma “fé racional”, elaborar um conhecimento acerca do homem (uma antropologia). (KAWAUCHI, 2012, p. 63).

A “fé racional” se assemelha ao deísmo definido por Diderot e descrito por Voltaire: acreditar na existência de um Deus por uma necessidade da razão: a ordem do universo não pode provir do acaso (conhecida metáfora: da explosão de uma gráfica não pode surgir a *Iliada*).

A fé de Rousseau não é de modo algum baseada somente neste argumento da origem inteligente necessária de um Deus arquiteto, seus argumentos apontam para uma crença (que ele declara ser sincera, mas os intérpretes de hoje e os do tempo de Rousseau insiste serem meras palavras, artifício, instrumento crítico, etc.) em Deus, em Cristo e na Bíblia. Há passagens em que Rousseau definiu de modo extremamente claro suas concepções: “Eu me declaro Cristão; meus perseguidores dizem que não sou.” (ROUSSEAU, 2006, p. 204). Curiosamente, este drama vivido por Rousseau, ainda está presente trezentos anos depois de seu nascimento: ele se declara cristão, seus intérpretes dizem que não é.

Tal crença, porém, não é necessária para a formulação dos princípios do direito político; no plano prático, o Estado não subsiste sem religião, mas não alguma religião histórica como o cristianismo ou o anglicanismo e sim os princípios de sociabilidade que ela inspira. Conforme ALMEIDA

JÚNIOR:

Rousseau ousou posicionar-se diante dos seus contemporâneos de modo original e, provavelmente, não tinha dimensão de que despertaria tal ódio de seus semelhantes, tantos os de fé protestante quanto os de fé católica. Rejeitou os raciocínios dos ateus que tudo reduzem ao movimento de partículas, assim como o dos deístas que acreditavam poder limitar a natureza de Deus à natureza humana e, principalmente, combatendo o fanatismo dos ateus e dos devotos. Assim, ao modo dos filósofos, utilizou os raciocínios para escrever suas concepções sobre a religião, mas não limitou todos os aspectos da vida religiosa aos seus raciocínios, reconhecendo que há elementos que escapam aos limites da razão, tal como a fé e a consciência. (2008, p. 83).

Analisemos mais de perto alguns elementos da obra de Rousseau deixando com que o autor exponha suas idéias sem desejar impor as nossas mesmo a ele.

Sobre a divindade de Cristo

A expressão “cristologia laica” indica, ao leitor, que os ensinamentos de Cristo estão ao alcance de todos, portanto não há necessidade de instituições e intermediários. Devemos entender a palavra laica como *não-clerical*; uma outra possibilidade seria entendê-la como *não-religiosa*, mas acreditamos que, para o pensamento de Rousseau, este sentido de laico não caberia em suas convicções sobre Jesus Cristo. No entanto, podemos encontrar, entre os intérpretes de Rousseau, dois aspectos diferentes a respeito da laicidade. O primeiro, como Starobinski trata de uma interpretação do cristo humano, encarnação da moral natural, da consciência universal, desprovido de qualquer caráter divino. Gouhier, por sua vez, afirma que pode-se manter uma cristologia laica sem necessariamente negar o caráter divino de Jesus.

Starobinski em *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo* (1991) afirma:

O Cristo de Rousseau não é um mediador, é apenas um grande exemplo, se é maior que Sócrates, não é por sua divindade, mas por sua mais corajosa humanidade. Em parte nenhuma a morte de Cristo aparece em sua dimensão teológica, como ato reparador que estaria no centro da história humana. (1991, p. 79).

O objetivo de Starobinski é retirar, ao máximo, o caráter divino de Jesus e assim torná-lo humano. Como bem observa Silva, no início de seu artigo, a filosofia iluminista tende a separar Jesus dos mistérios e da revelação, conduzindo à concepção de um Jesus “sábio” um “filósofo”, mais corajosamente humano que os demais, mas ainda sim humano. No entanto, ainda nos parece decisivo que, para Rousseau, Jesus não é apenas um homem, nem sábio:

Será possível que aquele cuja história conta seja ele próprio um homem? Que doçura, que pureza de costumes! [...] Onde o homem e o sábio que sabe agir, sofrer, e morrer sem fraqueza e sem ostentação? (ROUSSEAU, 1992, p. 361-362).

Talvez, Starobinski tenha em vista a questão da dimensão da morte de Jesus entendida como a redenção de todos os homens. O comentador observa que em nenhum momento é a morte de Jesus que redime os homens, mas sua vida, suas palavras e suas ações. Na *Ficção ou peça alegórica sobre a revelação*, Jesus desvela a falsa seita, derruba os ídolos e assume o lugar que lhe cabe: o de libertador e não morre em nenhuma cruz. Starobinski observa, muito pertinentemente, que talvez este texto não esteja inacabado, mas termine exatamente aí: não é necessária a morte de Cristo para ocorrer a libertação.

A comparação de Jesus com Sócrates ocorre na obra de Rousseau, conforme Gouhier, três vezes: a primeira na *Ficção ou peça alegórica sobre a revelação*; a segunda na *Profissão de fé do vigário savoiano*; e a terceira na *Carta ao senhor de Franquières*. Em todas elas, ainda que Sócrates seja sempre tratado com respeito, a superioridade do nazareno é superior a do grego. Podemos concordar com a idéia de que Cristo não é um mediador, pois a verdade que instaura é

imediate. Porém, quanto à comparação com Sócrates parece-nos que podemos, ao menos, apresentar outra perspectiva. Cristo é maior do que Sócrates. Esta afirmação pode ser facilmente verificada em várias obras de Rousseau e nos seus comentadores, especialmente, Leduc-Fayette e Gouhier, no entanto, é maior por causa de sua divindade e não simplesmente por sua humanidade, se fosse assim, em que medida a "corajosa humanidade" de Cristo foi maior do que a de Sócrates? Além disso, Rousseau situa Catão e Licurgo em planos superiores ao de Sócrates o que criaria uma dificuldade para o intérprete diferenciar o que é a humanidade nestes três níveis.

Gouhier, por sua vez, mantém a divindade de Jesus, no pensamento de Rousseau, sem que isso implique a necessidade de intermediários entre ele e os homens. Este intérprete observa, em especial na *Ficção ou peça alegórica sobre a revelação*, que Rousseau utiliza a expressão *filho do homem* e resgata seu significado nos Evangelhos, especialmente o de São João:

O Filho do Homem entra na Bíblia com uma visão de Daniel; é um ser celeste: eis que avança "sobre as nuvens do céu"; é um ser glorioso; a ele foi dado "um domínio eterno" e "seu reino não será destruído". Este texto inspirou duas visões do Apocalipse. A encenação da Ficção parece ser uma imitação destes profetas, mas despojados de sua suntuosidade oriental: aquele que aparece é um artesão, tudo nele é doçura, simplicidade, moderação. Filho do homem, com efeito, é o título que Jesus reivindicou. (1984, p. 202).

Gouhier aponta a divindade de Cristo, no pensamento de Rousseau, não como algo sobrenatural, ao contrário, esta se encontra justamente na natureza. Como afirma Gouhier:

A 'divindade' de Jesus na religião natural não implica qualquer recurso ao sobrenatural. Em particular, qualquer recurso aos milagres." (GOUHIER, 1984, p. 211).

A questão, então, é compreender que a natureza, para Rousseau, se é mecânica é porque o Autor das coisas a fez assim, logo ela não é apenas consequência de uma sé-

rie de acontecimentos físicos. Portanto é preciso compreender o que Gouhier considerava *divino* no pensamento de Rousseau:

Sublinhamos de Deus e divino na vida de Jesus, o signo ao qual se reconhece esta divindade está no contraste entre sua pessoa e o meio histórico, o antigo meio judeu mais do que o novo meio cristão. Mas este contraste não é senão o signo: quanto ao sentido das palavras Deus e divino, é necessário procurar ao lê-los em outro contexto em que está a filosofia de Rousseau. Não se trata mais, aqui de uma oposição entre um indivíduo excepcional e certa sociedade de seu tempo; exatamente, esta oposição significa uma outra, mais profunda e tornada estrutural na nossa humanidade civilizada, entre a natureza e a história. (GOUHIER, 1984, p. 208).

Gouhier afirma que o ensinamento de Jesus é o exemplo máximo da moral natural, portanto este seria o sentido de "divino". Ora é preciso analisar, mais detalhadamente, o sentido da expressão natureza em Rousseau. Para o autor do *Emílio* a natureza deve ser compreendida como perfeita e divina não somente de modo metafórico. A natureza foi feita pelas "mãos do criador", por mais de uma vez utiliza a expressão "Autor das coisas" com a letra "A" maiúscula indicando respeito e veneração. O termo "natureza" em Rousseau, portanto não tem, de modo algum, um sentido totalmente laico: Deus é o criador. Para Rousseau Deus fez o mundo com perfeição. No *Emílio* afirma:

Dizem que muitas parteiras pretendem, com massagens na cabeça das crianças recém-nascidas, dar-lhe uma forma mais conveniente, e aceita-se isso! Nossas cabeças estariam erradas, se em obediência ao Autor do nosso ser; cumpre-nos modelá-las de fora pelas parteiras, e, por dentro, pelos filósofos. Os caribes são metade mais felizes do que nós. (ROUSSEAU, 1992, p. 17).

Para Rousseau, Jesus foi um homem, sua existência foi real, mas sua autoridade não deriva somente da sublimidade de sua moral ou de seus ensinamentos, portanto ele não é apenas um sábio, e sim de uma

autoridade, cuja origem e fundamento estão além do nosso entendimento. Em relação a Sócrates, Catão e outros exemplos de humanos virtuosos, pode-se assinalar a dimensão humana de seus exemplos, de suas inspirações, mas para Jesus isto não é possível:

Assim, reconhecendo no Evangelho a autoridade divina, acreditamos em Jesus Cristo investido dessa autoridade; reconhecemos uma virtude mais que humana em sua conduta e uma sabedoria mais que humana em suas lições (ROUSSEAU, 2006, p. 162).

O Jesus de Rousseau é um homem extraordinário dentre todos os demais, mas esta é somente a sua dimensão terrena. Sua dimensão divina parece-nos indubitável no pensamento do autor do *Emilio*, porém não o encontraremos debruçado sobre as questões teológicas a respeito da divindade de Jesus. Robert Yennah observou em sua obra *Rousseau lecteur de la Bible* (1999) que a cristologia de Rousseau não deve servir de exemplo para os estudiosos da Bíblia, pois não é sua intenção colocar-se ao lado dos teólogos, especialmente os biblistas, para debater a respeito dos dogmas. Isto seria retornar ao ponto inicial no qual a filosofia e a teologia, ao se apropriarem do Evangelho, acabaram por capturá-lo e torná-lo um objeto exclusivo dos eruditos, transformando as palavras de Jesus em meros silogismos.

Silva, citando Burgelin, observa que Rousseau, neste sentido, solapa completamente os fundamentos da autoridade eclesiástica ao retirar do momento da morte a sublimidade de Jesus, pois a morte é a redenção do pecado original e, para Rousseau, esta sim é um abominável dogma: pressupor uma maldade original no coração humano é inadmissível para o autor do *Contrato social*. Assim, conclui Silva:

Com isso e ao rejeitar o pecado original para substituí-lo pelo princípio da bondade original, Jean-Jacques está defendendo que a humanidade não tem necessidade de um redentor segundo a acepção teológica. Se o homem é bom, não precisa de Salvador. (SILVA, 2009, p. 59).

Esta conclusão nos parece inadequada. Rousseau concebe o homem bom por natureza, respondendo assim, ao problema da origem do mal, que não pode ser imputado nem ao criador, nem ao coração humano, mas como bem observa Starobinski, é das “mãos do homem” que nasce o mal. Para Rousseau, ao iniciar a vida, experimenta-se tanto as doçuras da existência, quanto os sofrimentos; sob o aspecto negativo, as paixões sociais e os vícios corrompem o coração e o caráter dos homens. Contra estes sofrimentos somente a razão não é suficiente, nem a consciência, nem os sentimentos. Rousseau afirma que nas noites de insônia “que foram muitas” tinha a Bíblia em sua cabeceira para consolar-se.

Sob outro ponto de vista, Rousseau afirma acreditar na justiça divina, isto é, que os justos serão recompensados e os malvados punidos. Evita, cuidadosamente, qualquer especulação sobre os tipos de recompensa que cada um receberá; consequentemente, acredita na vida da alma após a morte do corpo. Assim, há uma forma de salvação que está além dos limites humanos da existência.

Contudo, pode-se entender a concepção de Silva e de Burgelin tendo como referência o abandono do sacrifício e morte de Cristo como o ápice de seus ensinamentos. Conforme Burgelin, Rousseau opta pelo *Evangelium Christi* (as palavras de Cristo) que apresentariam as leis do amor aos homens e não pelo *evangelium de Christo* (as palavras sobre Cristo) que indicaria o sacrifício como valor absoluto da mensagem de Cristo. Portanto, o fato de Rousseau contestar este sacrifício como o principal ato de redenção não significa que retirou o caráter divino de Jesus. Este caráter não se encontra somente na morte (evitada de polêmicas por causa da ressurreição), mas também e principalmente na vida, nas palavras e nas ações de Cristo.

Sob o ponto de vista dos teólogos, esta questão da morte de Cristo também é objeto de polêmicas. No livro *A Paixão de Cristo segundo Mel Gibson: uma história bem contada?* O autor Walter Lisboa, não poupa críticas ao diretor, nem tanto pelos

problemas históricos do filme, pois trata-se da reconstrução de fatos. Seu principal objeto de crítica é a perspectiva teológica adotada pelo diretor: o sacrifício de Cristo é, para ele, “o tema central da fé dos cristãos.” (LISBOA, 2005, p. 49) A cena inicial cita os versículos do Deutero-Isaiás: “ele foi ferido por causa de nossas transgressões, esmagado por causa de nossas iniquidades; pelas suas feridas fomos curados”. Ora, a idéia é, ainda segundo Lisboa, impor ao espectador a noção de causa e efeito: os nossos pecados exigiram de Jesus um sacrifício para nos redimir, então, somos culpados pelo seu sofrimento. Tal perspectiva teológica impõe sobre os fiéis uma pesadíssima carga de culpa, pois toda vez que pecamos algo de ruim acontece, um novo Jesus é sacrificado. Rousseau, em hipótese nenhuma, concebe desta forma o dom da vida concedido por Deus aos homens. Os doces sentimentos do amor são a prova de que ele não mandou os homens para este mundo a fim de sofrerem, nas *Confissões* afirma que sempre teve um “doce sentimento da existência”.

Lisboa observa que o fundamento teológico desta postura de Gibson, como vimos, concentra a soterologia na morte e não na vida de Cristo. Assim, há uma imagem que simboliza esta postura: o paralelo antitético dos dois jardins: o do Éden e o do Getsêmani. No primeiro, a desobediência leva à perdição da humanidade (o pecado original rejeitado por Rousseau). No segundo jardim, Jesus aceita a vontade divina para expiar o pecado dos homens oferecendo-se em sacrifício. Podemos dizer com alguma liberdade que, Rousseau, tão amigo dos vegetais e das florestas, prefere de longe o jardim do Éden ao Getsêmani.

A análise de Lisboa se estende ao refletir sobre o sentido do sacrifício no antigo Israel. Antes de mais nada, o sacrifício é uma oferenda, uma oblação: aparta-se de algo da vida cotidiana que será oferecido. Isto não desvaloriza o que foi dado, ao contrário, aquilo que é dado recebe um acréscimo de valor. Mais tarde, os sacrifícios de sangue foram tomando maior importância, mas, mesmo assim, como indica Lisboa:

não existem indicações que o sofrimento do animal fosse importante ou devesse ser elevado ao máximo para incrementar seu valor sacrificial. (LISBOA, 2005, p. 53).

Para ele o problema é justamente que o diretor, ao destacar no filme as últimas doze horas e associar sacrifício e sofrimento, lança ao expectador uma hermenêutica clara: Jesus não somente morreu por nossos pecados, mas também **sofreu**:

Retornando ao filme, podemos deduzir que o diretor – seguindo uma leitura de tipo expiatória e por causa da extrema importância dada à violência aplicada a Jesus – identifica (como muitos fiéis) sacrifício e sofrimento. Consequentemente, o maior dos sacrifícios (porque traz a salvação para toda a humanidade) exige o maior dos sofrimentos (que deve ser graficamente visível). Porém, como não existe um contexto que “explique” a causa da imolação de sua vida, a morte de Jesus é apresentada não tanto como um sacrifício-oblação, mas como um suicídio sacrificial, que destrói o que deveria significar. (LISBOA, 2005, p. 53).

A consequência da concepção de que a redenção ocorre pelos atos e palavras de Jesus e não pelo seu sacrifício - portanto uma cristologia da vida e não da morte – é que o cristianismo torna-se uma religião alegre, do perdão e não uma religião da contrição e dos pecados. A ortodoxia cristã transfere para os ombros dos fiéis a cruz de Cristo e esta lhes pesa horivelmente por toda a vida; nesta outra perspectiva não há cruz alguma para carregar, pois não está aí a essência do cristianismo.

Como dissemos mais acima, o cristianismo de Rousseau não é uma religião de contrição e penitência. É uma religião de doçuras, dança e felicidade. O “peso” ou os tormentos da vida são antes causados pela própria sociedade, pelos homens e não por Deus ou por Jesus. Tanto no *Emílio* ou da *educação* como nas *Cartas escritas da montanha* Rousseau afirma esta posição, para ele, tanto os protestantes quanto os católicos, em especial algumas ordens como os jansenistas, exageram nos rigores do comportamento em nome do cristianismo. Em

uma nota de rodapé descreve uma série de excessos que não encontram justificção na doutrina cristã, nem nas Sagradas Escrituras, dentre eles, a afirmação de que as festas de núpcias são “invenções do Diabo” e a afirmação de que os noivos não deveriam ir mais alegres para as noites de núpcias do que Jesus foi para a morte. Em resposta a estes exageros afirma:

Ao subjugar as mulheres honestas somente a tristes deveres, banuiu-se do casamento tudo o que poderia torná-lo agradável aos homens. Causa espanto se o ar taciturno que vêm reinar em suas casas delas os expulsa? Ou que estejam tão pouco tentados a abraçar um estado tão desagradável? A força de exagerar todos os deveres o Cristianismo os torna impraticáveis e vãos: à força de impedir às mulheres o canto, a dança e todos os divertimentos do mundo, ele as torna chatas, rabugentas, insuportáveis, dentro de suas casas. (ROUSSEAU, 2006, p. 753 – 754).

O que Rousseau exprimiu nestas palavras, poderíamos dizer que pode ser posto em paralelo ao que Espinosa e Voltaire também afirmam sobre a relação entre religião, superstição e dominação. Para estes autores, a superstição gera o medo e este torna os homens frágeis e prontos para serem dominados. O que esta superstição e seu conseqüente, o medo, fazem é opor o cristianismo à vida, aos instintos vitais, como afirmou Nietzsche. No entanto, como vemos, o autor de *Zaratustra* tomou um aspecto do cristianismo, ou talvez, uma corrente interpretativa, como sendo o cristianismo em geral.

De modo cuidadoso podemos aproximar a opinião de Nietzsche a de Rousseau no que se refere à crítica de certa tradição cristã que torna a vida deprimente ou que, nas palavras de Nietzsche “nega a vida”. Diferentemente de Rousseau, o filósofo alemão atribui a Paulo de Tarso a responsabilidade por esta perspectiva. De qualquer

modo, suas palavras não deixam dúvida que suas posturas são muito próximas. Diz ele em *O Anticristo: um ensaio de crítica do cristianismo*:

Se se põe o centro de gravidade da vida, não na vida, mas no “além” – no nada – tirou-se da vida toda gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza que há no instinto – tudo o que é benéfico nos instintos, que propicia a vida, que garante o futuro, desperta agora desconfiança. Viver de tal modo, que não tem mais nenhum sentido viver, esse se torna agora o “sentido” da vida (NIETZSCHE, 1999, p. 399).

A despeito das diferenças destas correntes há um elemento comum entre elas: divino ou humano, Jesus e sua história não devem servir de argumento para a dominação dos homens; ele não precisa que intermediários o representem para as pessoas, nem nas interpretações teológicas – que reduzem seus ensinamentos a meros sofismas – nem nos rituais das igrejas, nos quais a salvação só ocorrerá aos que dele tomarem parte; muito menos, ainda, na hierarquia de uma instituição religiosa, que dá à palavra dos homens mais valor do que eles podem depreender do Evangelho e dos seus próprios sentimentos.

A respeito da Bíblia

Esta problematização do cristianismo traz outra discussão que lhe é conseqüente a qual, infelizmente, não teremos como desenvolver completamente neste artigo, mas sobre a qual devemos fazer alguns apontamentos. Trata-se do seguinte: em geral, os leigos consideram que a Bíblia sofreu inúmeras modificações ao longo de quase dois milênios. Esta continua sendo uma questão candente e muito longe de terminar.¹ Rousseau, por sua vez, também analisou este problema e sua posição é bem clara

¹ A esse respeito podemos indicar as seguintes leituras: EHRMAN, B. *O que disse Jesus? O que Jesus não disse*. Rio de Janeiro, Prestígio Editorial, 2006; HAINES-EITZEM, Kim. *Guardians of letters: literacy, Power and the transmitters of early christian literature*. Oxford University Press, 2000; SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004.

a este respeito. Sentimos a necessidade de fazer estes apontamentos, pois Rousseau utilizou como fonte para refletir sobre Cristo somente os evangelhos, não recorrendo à fontes não cristãs como Flavio Josefo, Tácito, Suetônio e outros.

Em vista disso, podemos concordar parcialmente com a afirmação de Touchefeu:

Estas referências são evidências do testemunho que a Bíblia constituía para Jean-Jacques um livro essencial, do qual ele tinha um conhecimento muito preciso e com o qual ele estabeleceu estreita intimidade (TOUCHEFEU, 1999, p. 281).

O fato de Rousseau ter lido muitas vezes a Bíblia e articular comparações de seus diferentes textos, não faz dele um estudioso da Bíblia, do mesmo modo que suas leituras dos clássicos Plutarco, Tucídides, Heródoto e outros não faz dele um estudioso da antiguidade. Assim, para alguns exegetas contemporâneos pode soar estranho dizer que Rousseau tinha um “conhecimento muito preciso” da Bíblia.

Cumpramos observar que Rousseau jamais se pretendeu definir como um estudioso das Sagradas Escrituras, sempre utilizou-as de modo “instrumental” o que não o impede de formular algumas posições a respeito tendo como referência a idéia de que para interpretar o “sentido literal” da Bíblia seria necessário resolver algumas questões históricas, doutrinárias e linguísticas como afirma na Carta a Beaumont:

Além disso, seria mesmo preciso entender perfeitamente o hebraico, e até mesmo ter sido contemporâneo de Moisés, para saber, com certeza qual sentido ele deu à palavra que é traduzida como criou (ROUSSEAU, 205, p. 68).

Rousseau sentiu-se livre para interpretar as Sagradas Escrituras conforme sua consciência, sua razão e seus sentimentos, aceitando o que parece bom e sábio e declarando um ceticismo respeitoso ao que lhe parece inconcebível. Conforme Gouhier:

A credibilidade é, portanto, subordinada ao que é “concebível” e ao que é “inconcebível”; é, portanto, a razão que reconhece a existência de Jesus e a

verdade dos evangelhos, a razão aplica a crítica filosófica e não a crítica histórica dos textos; mas ele encontra a sua solução numa reflexão sobre o conteúdo dos textos (GOUHIER, 1984, p. 209).

Quando a razão declara um trecho inconcebível, neste momento se faz negativa, pois, se não pode compreender, não poderá aceitá-lo, nem negá-lo e muito menos dogmatizar ou fazer qualquer inferência a respeito deste trecho. Espinosa afirma que nestas ocasiões muitos intérpretes “torturam as palavras” para fazerem com que elas signifiquem algo que absolutamente não podem significar. A seguinte passagem do *Emílio ou da educação* pode ser considerada definitiva para compreendermos a opinião de Rousseau a este respeito:

Diremos que a história do Evangelho foi inventada por prazer? Meu amigo, não é assim que se inventa; e os fatos de Sócrates, de que ninguém duvida são menos atestados do que os de Jesus Cristo. No fundo, é afastar a dificuldade sem a destruir. Seria mais inconcebível que vários homens de comum acordo tivessem fabricado esse livro, que o fato de um só ter fornecido o assunto. [...] Com tudo isso, esse mesmo Evangelho está cheio de coisas incríveis que ferem a razão e que um homem sensato não pode conceber e nem admitir. Que fazer em meio a todas essas contradições? Ser sempre modestos e circunspectos, meu filho; respeita em silêncio o que não se pode rejeitar, nem compreender, e humilhar-se diante do grande Ser, o único que sabe a verdade (ROUSSEAU, 1992, p. 213).

Por fim, até mesmo o arcebispo de Paris reconheceu nas palavras de Rousseau uma reverência absolutamente bela às Sagradas Escrituras: “Seria difícil, caríssimos irmãos, prestar uma mais bela homenagem à autenticidade do Evangelho”. As palavras que encantaram o arcebispo são:

Confesso também que a majestade das Escrituras me espanta, que a santidade do Evangelho me comove. Vede os livros dos filósofos com toda sua pompa: como são pequenos ao lado daquele! Será possível que um livro a um tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens? Será

possível que aquele cuja história conta seja ele próprio um homem? Tem-se nele o tom de um entusiasta ou de um sectário ambicioso? Que doçura, que pureza em seus costumes! Que graça comovedora em suas instruções! Que elevação em suas máximas! Que profunda sabedoria em suas palavras! Que presença de espírito, que finura, que justeza em suas respostas! Que domínio sobre suas paixões! Onde está o homem e o sábio que sabe agir, sofrer, e morrer sem fraqueza e sem ostentação? (ROUSSEAU, 1992, p. 361).

De todo modo, é preciso também afirmar que Rousseau não limitou seu pensamento às exigências da teologia de seu tempo. Apesar, portanto, da Bíblia ser uma obra sagrada, revelação e tudo o mais, isto não significa que a razão deva se submeter a fé quando se trata de um tema que pode ser compreendido sem recorrer aos testemunhos que são mais declarações de fé do que de razão. Na introdução do segundo *Discurso* afirma:

À 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 se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo (1973, p. 242).

Assim, a razão está livre para pensar qualquer tema que lhe parece conveniente, mas por outro lado, a fé também está livre de justificações à razão.

Conclusão

O processo de laicização do cristianismo é uma convicção pessoal e intelectual de Rousseau, como vimos, trata-se de dar plena liberdade para o fiel e para o pensador. Assim como o Vigário exclama para seu jovem aprendiz. “Graças a Deus, eis-nos libertados de qualquer pavoroso sistema de filosofia” (ROUSSEAU, 1992, p. 338) podemos dizer que eles também se tornam livres de todo pavoroso “sistema teológico”. Neste caso, especialmente aqueles sistemas que

transformaram o cristianismo numa religião do sofrimento; a centralidade da morte na cruz, da penitência, do ato sacrificial são negadas em favor de um cristianismo da felicidade, da festa, da vida. Rousseau não podia aceitar que o pecado original fosse a principal referência para a fundação do cristianismo, pois não acredita que um Deus bom, poderoso e justo, do qual não provém nenhum mal, criasse o coração humano já com esta mácula.

As consequências políticas desta interpretação do cristianismo não se fazem demorar: da mesma forma que não precisamos dos teólogos, das instituições religiosas e suas hierarquias para viver o cristianismo, também não precisamos destas instituições para organizar a vida política. Por outro lado, e este nos parece ser o principal sentido da *religião civil*, não é necessário que o Estado – do ponto de vista do contrato social – encontre seus fundamentos em qualquer religião histórica. Estas fundaram Estados concretos, mas no *Contrato Social* Rousseau não tem por objetivo explicar a história política e sim descobrir os fundamentos teóricos do Estado. Nestes, não é preciso a incursão de qualquer elemento das religiões históricas. Daí suas palavras duras contra o cristianismo ou mais precisamente, contra aqueles que querem fazer da “religião pura e santa” o fundamento do Estado distorcendo, desta forma, os fundamentos do Estado e o espírito da própria religião que pensam defender.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. *A filosofia contra a intolerância: política e religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. Tese. São Paulo: USP, 2009.

_____. Rousseau e o cristianismo. *Interações – cultura e comunidade*. Faculdade Católica de Uberlândia. v. 3, n. 4/ p. 73-84/2008.

BÍBLIA. Tradução Ecumênica Brasileira.

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

_____. *La Philosophie de l'Existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: P.U.F., 1962.

GOUHIER, Henri. *Les meditations métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984.

KAWAUCHI, T.M.T. *Religião e Política em Rousseau*. Tese (Doutorado), São Paulo: USP, 2012.

LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: J. Vrin, 1974.

LISBOA, Walter. *A paixão de Cristo segundo Mel Gibson: uma história bem contada?* São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção *O que você não viu no filme*).

NIETZSCHE, Friedrich. *Várias obras*. Tradução de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção *Os Pensadores*.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Emílio ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, 1992.

_____. *Cartas escritas da montanha*. Tra-

dução de Maria Contança P. Pizarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José O. de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Discurso sobre as origens e fundamentos da desigualdade entre homens*. Coleção *os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SILVA, Genildo Ferreira. *Uma cristologia laica. Rousseau e o iluminismo*. Salvador: Arca dia, 2009.

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

TOUCHEFEU, Yves. *L'antiquité ET le christianisme dans La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

YENNAH, Robert. *Rousseau lecteur de la Bible. Jean-Jacques Rousseau et la lecture*. Org. Tanguy L' Aminot. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.