

O essencial da religião em Marie Huber e J. J. Rousseau

RESUMO

Trata-se, neste artigo, de examinar as *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, de Marie Huber, a fim de se compreender alguns aspectos da relação entre religião e política segundo Jean-Jacques Rousseau, notadamente, no *Emílio* e no *Contrato social*.

Palavras-chave: Política; Religião; Deísmo; Iluminismo.

ABSTRACT

This paper aims at examining Marie Huber's *Letters on the essential religion to man* in order to comprehend some aspects of the relation between Religion and Politics according to Jean-Jacques Rousseau, notably in *Emile* and the *Social Contract*.

Keywords: Politics; Religion; Deism; Enlightenment.

* Doutor em Filosofia pela USP. E-mail: kawauche@gmail.com

Marie Huber (1695-1753) foi uma teóloga genebrina em cuja obra se encontram algumas pistas para compreendermos a religião natural de J.-J. Rousseau. Os escritos dessa autora apresentam uma crítica “ao mesmo tempo social e teológica” (Pitassi, 2006, p. 613), sendo o mais comentado dentre eles as *Lettres sur la religion essentielle à l’homme, distinguée de ce qui n’en est que l’accessoire* (1738-39). Pierre-Maurice Masson (1916, t. I, p. 209) lembra que a relação entre a religião natural do vigário saboiano e a religião essencial de Marie Huber foi notada já no século XVIII por Jacob Vernet, o qual se referia a Rousseau nos seguintes termos: “todo o fundo de seu sistema religioso [...] é tirado das *Cartas sobre a religião essencial ao homem*” (cf. nota nas *Lettres critiques d’un voyageur anglais*, 3ª ed., 1766, t. I, p. 225-226). Exageros à parte quanto ao paralelismo entre esses dois pensadores, o fato é que há diversos pontos doutrinários em comum e, no entanto, a bibliografia sobre a recepção das ideias de Marie Huber por Rousseau permanece escassa.¹

Como se sabe, a ideia de religião essencial é cara a Rousseau. Na época em que redigia a Dedicatória do segundo *Discurso*, o genebrino se refere à sua filosofia moral em termos de um “essencial da religião”: no livro VIII das *Confissões*, Jean-Jacques conta que, enquanto conviveu com os enciclopedistas em Paris, o estudo da filosofia não enfraquecera sua fé, mas, ao contrário, a depurara. Para ele, as interpretações que os *philosophes* faziam de Jesus eram “baixas e tolas”, conclusão à qual havia chegado após ter se aplicado na leitura da Bíblia e, sobretudo, dos Evangelhos. O resultado é algo como um protótipo daquilo que, na *Profissão de fé*, seria denominado religião natural:

Em uma palavra, a filosofia, ligando-me ao essencial da religião, havia me libertado do amontoado de formulazinhas com as quais os homens a ofuscaram. Julgando que para um homem razoável não havia duas maneiras de ser cristão, julguei também que tudo que é forma e disciplina era, em cada país, da alçada das leis. Desse princípio tão sensato, tão social, tão pacífico, e que trouxe sobre mim tantas perseguições cruéis, seguia-se que, querendo ser cidadão, eu deveria ser protestante, e voltar ao culto estabelecido em meu país. (O.C. I, p. 392).²

Esta passagem se refere a uma essência comum aos credos religiosos, nem totalmente contrária ao cristianismo, nem filosófica no sentido estrito do termo e, ao mesmo tempo, enraizada num culto nacional simples. É a partir dessa concepção de “essencial da religião” que o pensador genebrino pode criticar, no *Emílio* e no *Contrato social*, os excessos de formalidade da moral cristã, bem como a intolerância das seitas que se excluem umas às outras no mundo. E isso, convém ressaltar, sem ter que deixar de se dizer cristão. Ora, se notarmos que esses temas da crítica às religiões históricas e da tolerância associados a um “essencial da religião” já aparecem – ainda que de forma menos incisiva – nas *Lettres sur la religion essentielle*, seremos forçados a concordar com G. Metzger (1887, p. 114), para quem Rousseau é “discípulo” de Marie Huber, ou com É. Léonard (1964, p. 120), que se refere a Marie Huber como “mãe espiritual” de Rousseau.

Os aspectos comuns entre a religião essencial de Huber e a religião natural de Rousseau são bem conhecidos após os trabalhos de Metzger, Ritter e Masson. Em primeiro lugar, Rousseau adota, nas pega-

¹ Os trabalhos dignos de nota são: a tese de Gustave Metzger (1887), o artigo de Eugene Ritter (1907) e os livros de P.-M. Masson (1914 e 1916).

² As citações de Rousseau remetem o leitor às *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau* (O.C.), indicando-se o volume da coleção e a página. As traduções brasileiras utilizadas são aquelas listadas na bibliografia.

das de Huber, a “boa-fé” como critério legítimo para decidir sobre questões que ultrapassam a razão.³ Ressaltam-se ainda na lista de similitudes a interpretação dos dogmas do Evangelho, mais voltada para a prática do que para a especulação, e a atitude de suspensão do juízo perante a diversidade de revelações com vistas ao estabelecimento da paz entre os homens (cf. Masson, 1916, t. I, p. 209-211, 256-257). A diferença, segundo Metzger (1887, p. 117), estaria na sensibilidade: diferentemente de Huber, Rousseau tratava os problemas de moral como “*affaire de sentiment*”. Juízo que, como sabemos, é endossado por Masson (1916, t. II, p. 92), para quem a *Profissão de fé* não passaria de um “manual de conhecimento sentimental”. Contudo, sem menosprezar o que já foi discutido sobre o assunto, gostaríamos de apresentar aqui algumas passagens das *Lettres sur la religion essentielle* que, muito embora não tenham sido objeto de análise nas referências consultadas, parecem-nos muito importantes para compreendermos não apenas a religião natural do vigário, mas também, de modo mais geral, a relação entre religião e política no pensamento de Rousseau. Começemos por situar nossa análise no contexto das *Lettres*.

Marie Huber defende uma concepção de religião essencial baseada no princípio de que Deus é suficiente a si mesmo. Contudo, por não querer afastar-se totalmente de alguns dogmas fundamentais do cristianismo – criação, pecado, salvação, vida futura –, ela não aceita a ideia de um Deus desinteressado pelo destino dos homens, como pregavam os deístas, que também

partiam do princípio do Deus suficiente a si mesmo (o caso típico contemporâneo de Rousseau era Voltaire). Para Huber, “Deus se interessa, pois, pela felicidade dos seres que criou.” (HUBER, 1739, t. I, p. 8). Por isso, em suas *Lettres*, ela procura mostrar que o princípio em questão não implica na imagem trágica do homem abandonado pela divindade tal como os deístas pintavam, mas, ao contrário, numa concepção providencialista, ou, de modo mais geral, teísta, com um destino feliz reservado aos crentes. Ou seja, Huber defende que sua religião essencial não só é estranha às doutrinas deístas, como ainda se aproxima, num certo sentido, das religiões reveladas.

O que temos então nas *Lettres* é uma dupla pressuposição: de um lado, uma providência divina que assegura ao homem uma justiça na vida futura, com o castigo dos maus e a recompensa dos bons; e, de outro lado, uma aproximação entre as verdades universais da religião essencial e as verdades particulares de uma determinada religião revelada, a saber, o cristianismo. Essas duas condições encontram-se ligadas pela ideia de que a religião pode ser reduzida a um credo mínimo, isto é, a um conjunto de poucos dogmas que corresponderiam às verdades essenciais da religião aceitáveis a todo homem razoável. Huber refere-se a essa essência da religião como “princípios gerais” ou “princípios de verdade” (HUBER, 1739, t. I, p. 20 e 65), os quais serviriam de base não apenas para o discernimento das verdades teológicas, mas também das verdades políticas, que conduziriam os homens à prática da justiça e à instituição de boas leis para a sociedade. No

³ O vigário saboiano diz: “se me engano, é de boa-fé” (O.C. IV, p. 566). Como observa Masson (1914, p. 41), nas *Lettres sur la religion essentielle* a boa-fé adquire estatuto de princípio de bem moral: “princípio de retidão e de boa-fé que constitui a alma da religião essencial; princípio que faz aquiescer a toda verdade reconhecida enquanto tal, bem como a toda recompensa, sem depender da aprovação ou da desaprovação dos homens; enfim, princípio que elimina toda vã curiosidade, toda especulação inútil, que faz com que se limite a conhecer o que é sua tarefa e a cumpri-la da melhor forma.” (Huber, 1739, t. IV, p. 122-123). Num interessante artigo, Yves Krumenacker (2002) percorre a obra inteira de Huber para mostrar a evolução do conceito de “consciência”, e o ponto que nos chama a atenção é que, quando se refere às *Lettres sur la religion essentielle*, explica que ali a “boa-fé” é um análogo da consciência. Faltou dizer que é essa mesma analogia que Rousseau faz na *Profissão de fé do vigário saboiano*, pois nesse escrito, “boa-fé” e “consciência” dizem respeito à atitude “conforme a ordem da natureza” de não negar o que é evidente, como na passagem em que critica o pirronismo: “Como se pode ser cético por sistema e de boa-fé? Não sou capaz de compreendê-lo (O.C. IV, p. 567).

entanto, para se ter acesso a essas verdades gerais, seria preciso partir de conhecimentos compatíveis com os limites da razão humana. Por isso, em matéria de verdades de religião, Huber explica que o conhecimento deve necessariamente começar com as revelações históricas. Nesse sentido, as verdades reveladas do judaísmo, por exemplo, seriam manifestações particulares, historicamente situadas, das verdades gerais da religião essencial. Huber afirma que:

[...] a religião revelada tira todas as suas provas da religião natural; que esta é a alma e o princípio daquela; que a religião revelada é apenas o meio que deve servir para desenvolver a religião natural e, por assim dizer, para desenterrá-la no homem que a sepulta. É a primeira religião que foi dada aos homens: Abel, Noé, Enoque não tiveram outra. (HUBER, 1739, t. I, p. 65-66).

Como sabemos, a esperança pela justiça na vida futura e a aceitação de crenças particulares aparecem em Rousseau tanto na *Profissão de fé do vigário saboiano* quanto no *Contrato social*. São os sustentáculos do credo mínimo que permitem ao nosso autor, seja no caso da religião natural ou no da religião civil, não apenas fundamentar sua defesa em favor da tolerância e, por conseguinte, da união entre os homens, como também articular a relação entre o registro do universal e o do particular em matéria de crenças e conduta. O exemplo mais evidente encontra-se na *Profissão de fé*: após expor as verdades da religião natural, que culminam na exortação à atitude de dúvida respeitosa, modéstia e circunspeção diante de todos os credos, o vigário recomenda que seu jovem ouvinte retorne à religião de seus pais, ou seja, a um culto nacional.

Ora, tal concessão aos dogmas e à tradição no *Emílio* pode ser compreendida se ponderarmos que, para Rousseau, o que existe de fato não é o homem em geral, mas o cidadão de uma determinada pátria, com seus costumes e leis particulares, o que em termos religiosos se traduz por um "profissão de fé civil", segundo a expressão utilizada por Jean-Jacques na carta Voltaire sobre a Providência (O.C. IV, p. 1074). E exata-

mente pela constatação dessa necessidade de amarrar o universal ao particular a partir de uma certa antropologia é que devemos ter em vista a passagem da *Profissão de fé* na qual o vigário reconhece que a compreensão da religião natural não dispensa a revelação:

Se a religião natural é insuficiente, é pela obscuridade que ela deixa nas grandes verdades que ensina; cabe à revelação ensinar-nos essas verdades de uma maneira sensível ao espírito do homem, colocá-las ao seu alcance, fazer com que ele as conceba para nelas acreditar. (O.C. IV, p. 614).

Lembremos ainda que o vigário prefere "enganar-se a não crer em nada" (O.C. IV, p. 358), e que, do ponto de vista da ordem civil, a incredulidade é mais perigosa do que a crença equivocada. Pois, muito embora o fanatismo seja "funesto em seus efeitos imediatos", quando comparado ao ateísmo ele "é-o muito menos em suas consequências", podendo ser visto como "uma paixão grande e forte" que pode tornar o homem virtuoso, ao passo que

a irreligião, e em geral o espírito racionador e filosófico, prende à vida, efemina, avilta as almas, concentra todas as paixões na baixeza do interesse particular, na abjeção do eu humano, e assim sabota secretamente os verdadeiros fundamentos de toda sociedade. (O.C. IV, p. 633).

Daí a impossibilidade de se descartar em absoluto as religiões reveladas em Rousseau. Sem a revelação, as verdades sublimes da religião permaneceriam inacessíveis, pois os homens simples não são capazes de entender objetos tão nobres. As verdades gerais, por serem muito elevadas, são difíceis de serem apreendidas pelo vulgo, o que leva o legislador do *Contrato* a recorrer às palavras dos deuses: "há mil tipos de ideias impossíveis de serem traduzidas na língua do povo" (O.C. III, p. 383). A preocupação com a linguagem acessível da religião aparece de modo muito claro nas *Lettres sur la religion essentielle*. Basta observarmos que Marie Huber pressupõe que "a religião essencial ao homem deve estar ao alcance dos idiotas" (Huber, 1739, t. I,

p. 145), e que seus objetos devem ser “verdades sensíveis por sua evidência” que impressionem até “os homens mais estúpidos.” (Id., *ibid.*, t. III, p. 311-312). Lembremos que, no livro III do *Emílio* (O.C. IV, p. 430), há um progresso da capacidade cognitiva do homem, que deve partir dos “objetos sensíveis” até chegar, segundo a marcha da natureza, aos “objetos intelectuais”. Trata-se do mesmo movimento que encontramos nas *Lettres*, onde a autora estabelece que, num primeiro momento, as verdades associadas aos princípios por ela expostos devem ser apresentadas como “objetos sensíveis”, chegando até mesmo a falar, na nota dessa passagem, em “sensações espirituais”, comparando-as às sensações “corporais” ligadas ao tato e à visão (HUBER, 1739, t. I, p. 18). A preferência é pelos objetos físicos, dado que sua evidência é manifesta e indubitável, não permitindo espaço para especulação nem equívoco. Mas isso apenas como um primeiro passo, pois o conhecimento em Huber, longe de ser materialista, visa o mundo espiritual. Assim, explica a teóloga (Id., *ibid.*, t. I, p. 21), à medida que as “faculdades espirituais” se desenvolvem, os primeiros objetos podem ser gradualmente substituídos por “objetos mais nobres”, ou seja, mais abstratos, como numa espécie de dialética platônica.

Polêmicas à parte quanto ao platonismo de Huber, queremos aqui apenas observar que o entrelaçamento entre política e religião na ideia de credo mínimo em Rousseau encontra um modelo na religião essencial de Marie Huber. E mais notável ainda é o modo como Huber opera a passagem do universal (as verdades gerais da religião essencial) ao particular (as verdades históricas das religiões reveladas): aproximando religião essencial e religiões históricas por uma base comum, a saber, os princípios de justiça, que fundamentariam não apenas a moral religiosa, mas, de modo mais geral, a própria sociedade civil. Daí que, nas *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, não se trata de negar o cristianismo, mas de reduzir seus dogmas a alguns “caracteres de verdade” (HUBER, 1739, t. I, p. 65). Para Ma-

rie Huber, o que a religião tem de essencial limita-se a três artigos: “um Deus, uma Providência, um outro mundo” (Id., *Ibid.*, t. III, p. 304). Importante notar que esse credo mínimo é útil não apenas em matéria de fé, mas também de política, uma vez que, na opinião da teóloga genebrina, a “tarefa” da religião é “tornar os homens gente de bem, ou seja, torná-los retos, equânimes, benfazejos, sinceros ou verdadeiros, tanto em seus discursos quanto em sua conduta” (Id., *Ibid.*, t. I, p. 151).

Assim, o corpo doutrinal da religião essencial ao homem de Marie Huber representa não apenas um código moral religioso, mas, de modo geral, um programa político-pedagógico visando o espírito de tolerância e a sociabilidade necessários a todo Estado. Trata-se, em suma, do princípio de que a conduta é determinada pela relação que o homem estabelece com os objetos de sua crença. É nesse sentido que interpretamos a afirmação de Huber de que “essa mesma relação é a uma só vez a base da religião essencial ao homem e da sociedade civil”, até mesmo porque tal relação diz respeito aos “princípios gerais que constituem a base das boas leis” (Id., *Ibid.*, t. I, p. 20). Isso, todavia, não significa que, para a autora, o fundamento da sociedade seja a religião. Na verdade, o que está em jogo não é um corpo de dogmas nem uma determinada doutrina, mas tão-somente a *sociabilidade*, ou ainda, um acordo firmado por “consentimento unânime” (Id., *Ibid.*, t. I, p. 19, nota) para o estabelecimento de regras de justiça. O que Huber vislumbra é uma “convenção” que torne possível a união dos homens, tanto do ponto de vista da religião quanto do ponto de vista da política, que aliás, em suas próprias palavras, “têm no fundo apenas uma mesma base” (Id., *Ibid.*, t. I, p. 21).

Evidentemente, isso só é concebível graças à noção de credo mínimo, que se constitui enquanto um corpo de princípios gerais – ou *essenciais* – compatível com a “capacidade natural que os homens têm para discernir o justo do injusto” (Id., *Ibid.*, t. I, p. 20). Dentro desse esquema, o consenso se dá pelo fato de haver uma espécie de

sentimento inato de justiça (como a consciência moral na *Profissão de fé*), o que permite aos homens entrarem em acordo quanto às regras mínimas de justiça e, por conseguinte, quanto às leis fundamentais. Como se vê, a discussão acerca do credo mínimo para a vida coletiva remete à política, o que faz muito sentido no texto de Rousseau, sobretudo quando se pensa nos dogmas da religião civil. Pois, se por um lado eles dizem respeito aos temas da metafísica, como alma, vontade, liberdade, Deus etc., por outro eles nos remetem diretamente às questões tratadas no *Contrato social*, como justiça, direito, dever, ordem social etc. Em suma, o entrelaçamento entre política e religião nas *Lettres sur la religion essentielle* se verifica num conjunto de algumas verdades que, para além de qualquer tipo de revelação religiosa, dariam aos homens a “certeza” de que a religião serve de apoio à manutenção da sociedade. Donde conclui que, “se essa certeza não existisse, não somente a religião seria apenas um vão fantasma, mas a própria sociedade não teria mais fundamento sólido” (Id., Ibid., t. I, p. 20).

Huber defende que a essência da religião é um fundamento sólido para a sociedade. Não se trata de um “vão fantasma”, visto que a sociedade não poderia possuir fundamento que assegurasse maior adesão. Dado o seu caráter concreto (pois é preciso ver e tocar), diríamos até – correndo o risco de cometer um grave anacronismo – que se trata de um fundamento *material* da sociedade. Afinal, a teóloga insiste na ideia de que o essencial da religião diz respeito às coisas práticas da vida, que podem ser vistas e tocadas, e não às especulações. Para ela, é mais fácil chegar a um consenso a partir daquilo que podemos experimentar materialmente do que com base em ideias abstratas. Uma passagem significativa nesse ponto é a seguinte:

Se os homens agissem conseqüentemente quanto às coisas da vida, por aquilo que veem e tocam, pelo que são vivamente interessados, concluo, a partir do que eu disse, que se eles pudessem tomar a religião por aquilo que ela tem de indubitável e pelo que os interessasse fortemente, eles não seriam menos conseqüentes em

relação à religião quanto o são para com as coisas da vida. (Id., Ibid., t. I, p. 22)

É por esse motivo que a experiência adquire importância tão grande na religião essencial de Huber: se o sentimento e a experiência não pudessem servir de base à religião essencial ao homem, as coisas espirituais seriam infinitamente mais difíceis de serem conhecidas do que as coisas materiais, de modo que “a parte mais nobre de seu ser se encontraria reduzida a flutuar na incerteza, a se nutrir de especulações ocas, sem nunca chegar ao indubitável, que só pode ser um efeito da experiência” (Id., Ibid., t. I, p. 23). Não por acaso, Huber afirma que “todos os conhecimentos sólidos têm a experiência por base” (Id., Ibid., t. I, p. 39). A analogia com o *Emílio* é quase imediata: trata-se da via dos conhecimentos obtidos por meio dos sentidos: a “educação das coisas” (O.C. IV, p. 247). Em particular, na *Profissão de fé*, o “bom padre” (como Rousseau o designa o vigário saboiano) se desinteressa por conhecimentos que não levam “a nada de útil para a prática” (O.C. IV, p. 570). E mesmo que seja forçado a suspender seu juízo acerca das questões sobre as quais não consegue decidir, o ceticismo resultante não é nocivo (como o de Montaigne, por exemplo) porque não fere o essencial da prática:

Eis o ceticismo involuntário em que permaneci. Esse ceticismo, no entanto, não me é nem um pouco penoso, porque não se estende aos pontos essenciais da prática, e estou convencido sobre os princípios de todos os meus deveres. (O.C. IV, p. 627).

Mas além da experiência, há ainda o *sentimento* na base da religião essencial. Com efeito, em Rousseau encontra-se uma base semelhante no caso da religião natural: “O culto essencial é o do coração” (O.C. IV, p. 627). E, de fato, essa religião essencial do coração pregada pelo vigário diz respeito a uma ética do sentimento, que corresponderia na *Profissão de fé* àquilo que Rousseau denomina *consciência*:

um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas pró-

prias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más. (O.C. IV, p. 598).

Em particular, essa dimensão do sentimento se mostra presente de maneira marcante no *Contrato*. Logo no início do capítulo sobre a religião civil, Rousseau explica que, na instituição da teocracia, foi preciso “uma longa alteração de sentimentos e ideias para que se resolvesse tomar por mestre um semelhante. (O.C. III, p. 460), ou seja, uma mudança na opinião pública.⁴ No uso que Rousseau faz do sentimento e dos juízos pautados pela opinião comum, encontramos os mediadores para o estabelecimento da relação entre religião e política. Não por acaso, os pontos fundamentais da “profissão de fé puramente civil” (que é a religião essencial do cidadão) expressam não propriamente dogmas de religião, mas “sentimentos de sociabilidade” (O.C. III, p. 468). E é precisamente a partir desses sentimentos de sociabilidade, espécie de “tribunal de censura” (como no *Contrato*), que Rousseau concebe o estabelecimento de convenções práticas entre os homens. São verdades inequívocas, que, por serem simples e evidentes, podem ser aceitas por unanimidade, o que Marie Huber já havia afirmado em suas *Lettres*:

O consentimento unânime dos homens sobre os objetos sensíveis constitui a base de toda convenção. Eles não colocam em dúvida que um campo que veem não seja um campo, ou que o dinheiro que deles contamos não seja dinheiro. Da mesma forma, a religião essencial ao homem deve ser fundada sobre verdades não equívocas, sobre verdades de uma natureza tão simples e tão evidente que, diante delas, todos os homens sejam obrigados a aquiescer unanimemente. (HUBER, 1739, t. I, p. 19, nota).

As verdades são “inequívocas” e “indubitáveis” porque remetem às “coisas da vida”, que são reconhecidas como “simples”

e “evidentes”, não por meio da especulação, mas do *sentimento*. Não se trata de deliberar com base em raciocínios refinados ou em compêndios de filosofia moral, mas de tomar por guia a voz da *consciência*, que em Rousseau é o mesmo que seguir o sentimento interior que reconhece a ordem da natureza: “Dizem que a consciência é obra dos preconceitos; no entanto, sei por minha experiência que ela se obstina em seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens. (O.C. IV, p. 566). Por isso, não é gratuita a expressão “capacidade natural de discernir o justo do injusto” em Huber. Assim como em Rousseau a ética essencial diz respeito a essa dimensão prática que nasce da relação do homem consigo mesmo e com os outros homens, dimensão esta em que a incerteza não tem vez, pois trata-se de uma instância na qual a boa-fé é o crivo para se determinar o justo e o injusto, independentemente do raciocínio:

Basta consultar-me sobre o que quero fazer; tudo o que sinto estar bem está bem, tudo o que sinto estar mal está mal. O melhor de todos os casuístas é a consciência, e só quando regateamos com ela recorremos às sutilezas do raciocínio. (O.C. IV, p. 594).

A linguagem adquire, portanto, um estatuto de grande importância nessa ética essencial, uma vez que é preciso *dizer o sentimento*, assim como *dizer o bem*: importa que o essencial seja *expresso* a fim de que o fundamento da sociedade se torne objetivo e, assim, permita o consentimento unânime dos homens, que, aliás, também é uma *expressão do essencial* para a vida em sociedade, exatamente como a instituição das leis, que, segundo as palavras de Rousseau no *Contrato*, é uma “declaração da vontade geral.” (O.C. III, p. 430). A seguinte passagem das *Lettres* ilustra bem esse ponto, referindo-se a um homem razoável:

Ele examina mais de perto essa espécie de linguagem. Ele ouviu homens que

⁴ De acordo com a *Encyclopédie*, no verbete “Avis”, era possível tomar “sentiment” e “opinion” como sinônimos, uma vez que todos esses termos designavam um “juízo do espírito”, observando-se apenas que o sentimento “marca um pouco a deliberação que precede [o juízo]” e que a opinião “tem relação com uma formalidade particular de adjudicação e supõe incerteza. (*Encyclopédie*, t. I, p. 879).

dizem de uma parte a outra: eis o que é falso, eis o que é injusto. Desejando esclarecer-se, ele acha que o que entendem pela palavra falso consiste em negar o que é, ou em afirmar o que não é, fazendo isso conscientemente. Acha que o que chamam injusto consiste em tirar de outrem aquilo que reconhecidamente lhe pertence, ou em não cumprir o que prometemos. (HUBER, 1739, t. I, p. 31-32).

No exame das *Lettres* de Marie Huber, o que identificamos são duas linhas de força que sustentam a tese da religião essencial: uma delas afirmando a necessidade do conhecimento empírico das coisas, e a outra com a proposta de um fundamento retórico da ética. Em última instância, trata-se de um discurso voltado para a formação do cidadão. E eis que nos deparamos com outro ponto capital tanto para Huber quanto para Rousseau: a educação. Lembremos que, quando compara a religião natural (ou essencial) às religiões reveladas, Huber estabelece uma analogia que não nos parece gratuita: “A religião revelada deve ser para os homens o que a educação é para as crianças” (HUBER, 1739, t. I, p. 62). Contudo, neste ponto em particular, observamos uma diferença radical entre a autora das *Lettres* e o autor do *Emílio*. Enquanto Huber parece reduzir a formação do cidadão a um doutrinamento, Rousseau, com base em uma outra concepção antropológica, opta por um ensino indireto, que, segundo nossa leitura, valorizaria mais a liberdade humana do que faz a teóloga genebrina, dando assim um outro sentido à ideia mesma de educação.

Na pedagogia de Rousseau, tudo se passa como na imagem do vigário que fingia ter necessidade de ler determinadas passagens de livros e mandava o jovem discípulo copiá-las, de tal maneira que “instruía-o indiretamente por esses livros” (O.C. IV, p. 562). A educação, segundo Rousseau, não se limita à sala de aula, mas acontece a todo momento da vida:

[...] a verdadeira educação consiste menos em preceitos do que em exercícios. Começamos a nos instruir quando começamos a viver; nossa educação começa junto conosco; nosso primeiro preceptor é a nossa ama-de-leite (O.C. IV, p. 252).

Na verdade, ela é essencial ao Estado, se recordarmos que, no *Discurso sobre a economia política*, Rousseau se refere à educação pública como uma das “máximas fundamentais do governo popular ou legítimo” (O. C. III, p. 260-261). E, assim como no *Emílio*, a educação proposta por Rousseau no verbete da *Encyclopédie* deveria acontecer, não em uma sala de aula, mas nas relações afetivas da criança:

Se as crianças são educadas em comum no seio da igualdade, se são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se são cercadas de exemplos e de objetos que sem cessar lhes falam da mãe terna que as alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que dela recebem e do retorno que lhe devem, não duvidemos de que aprenderão assim a gostar uns dos outros como irmãos, a nunca querer a não ser o que a sociedade quer, a substituir o estéril e inútil balbuciar dos sofistas por ações de homens e de cidadãos e a se tornar um dia os defensores e os pais da pátria da qual foram filhas durante tanto tempo. (O.C. III, p. 261).

Parece-nos então que, em relação a Marie Huber, a diferença não estaria tanto no fato de Rousseau reduzir a moral a um “*affaire de sentiment*”, como criticou Metzger, mas muito mais na forma de educar os sentimentos. Trata-se de dar as razões do coração reto, buscando uma conciliação, como havia aprendido com o padre Lamy no período das Charmettes, entre a ciência e a boa conduta. Nesse sentido, não haveria então, da parte de Rousseau, um reducionismo da moral ao sentimento, e sim uma ampliação, haja vista a ligação profunda que Rousseau estabeleceu entre sua antropologia e os sentimentos de sociabilidade expressos no credo civil que, certamente inspirado pela teóloga de Genebra, ele chamava de “o essencial da religião”.

Referências Bibliográficas

DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J. (Ed.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences*,

des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres. Paris, 1751-1772, 11 v. Disponível em <<http://encyclopedie.uchicago.edu>>

HUBER, M. *Lettres sur la religion essentielle à l'homme; Suite sur la Religion essentielle à l'homme*. Nouv. éd. revue et corrigée. Londres, 1739.

KRUMENACKER, Y. "L'évolution du concept de conscience chez Marie Huber". *Dix-huitième siècle*. Paris: PUF, n. 34, 2002.

LEONARD, É. *Histoire générale du protestantisme*, t. III. Paris: Quadrige/PUF, 1964.

METZGER, G.-A. *Marie Huber (1695-1753): Sa vie, ses œuvres, sa théologie*. Genève: Rivera et Dubois, 1887.

MASSON, P.-M. (Ed.). *La « Profession de foi du vicaire savoyard »*. Édition critique. Paris: Hachette, 1914.

_____. *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1916. 3 V.

PITASSI, M.-C. "HUBER, Marie (1695-1753)". In: GISEL, P; KAENNEL, L. (Dir.). *Encyclopédie*

du protestantisme. 2^e éd. Paris: Quadrige; PUF; Labor et Fides, 2006.

RITTER, E. "Jean-Jacques Rousseau (Notes diverses)". *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. III, 1907.

ROUSSEAU, J. J. *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 v. (Col. "Bibliothèque de la Pléiade").

_____. "Economia (Moral e Política)" [1755]. In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso; Edunesp, 2006.

_____. *O contrato social* [1762]. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Emílio ou Da educação* [1762]. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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