

ORDEM UNIVERSAL E MORAL EM ROUSSEAU

Gustavo Cunha BEZERRA*

RESUMO: Discuto neste artigo a concepção de ordem universal presente na *Profissão de fé do Vigário saboiano* e a forma como tal ordenamento anuncia o fundamento moral na metafísica de Rousseau. Sem ignorar as dificuldades inerentes às questões teológicas, o Vigário saboiano, através da consciência e da razão, apreende a ordem universal boa e justa, estabelecida por um Deus transcendente e, dessa forma, consegue definir para si a ordem moral que acredita ser verdadeira.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau. Profissão de fé. Ordem. Contemplação. Religião. Moral.

Existe um momento na vida de Rousseau em que, motivado pela recusa ao materialismo ateu de seus amigos (entre eles Diderot e Grimm), ele decide procurar estabelecer para si uma filosofia, uma “regra fixa de conduta” para sua vida. Rousseau denomina o episódio como sua “reforma intelectual”¹, e declara, na Terceira Caminhada dos *Devaneios do Caminhante Solitário*, que o resultado dessas “[...] penosas buscas foi mais ou menos aquele que relatei mais tarde na *Profissão de fé do Vigário saboiano*.” (ROUSSEAU, 1959c, p.1018)². Henri Gouhier, nas *Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, lembra esse acontecimento e defende a existência de uma estreita relação entre a vida e o pensamento de Rousseau. “A unidade do pensamento de Rousseau”, afirma Gouhier, “[...] se situa no nível em que o pensamento é uma visão de mundo [...] Toda filosofia começa, então, com o olhar do filósofo sobre o universo de sua vida cotidiana.” (GOUHIER, 2005, p.09).

* Doutorando em Filosofia. UNICAMP – Universidade de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de pós-graduação em Filosofia. Campinas – SP - Brasil. 13083-896 - gcbezerra@hotmail.com

¹ Sobre a reforma “moral” e a reforma “intelectual”, confira Gouhier (2005, p.51-52).

² Todas as referências às obras de Rousseau remetem às (*Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, 5 tomos, 1959-1995, tradução nossa).

Segundo Masson (1914, p.10), a religião é um tema recorrente na vida de Rousseau, “[...] sua adolescência calvinista, a conversão ao catolicismo, [...] a influência de Mme de Warens, a espécie de inventário intelectual e moral realizada em Charmettes, vão mantê-lo até sua instalação em Paris em familiaridade constante com as questões religiosas.” No período em que elaborava as ideias contidas na *Profissão de fé*, a crença religiosa de Jean-Jacques encontrava-se abalada pelos “*philosophes*”, com os quais havia estabelecido uma imprudente amizade. Movido pelo desejo de se posicionar frente àqueles que classifica como “missionários de Ateísmo”, Rousseau elabora, através da narrativa do Vigário saboiano, a defesa daquilo em que afirma ter sempre acreditado.

Exposição sistemática da reforma intelectual de Rousseau, a *Profissão de fé* fundamenta-se na concepção da perfeita ordem universal estabelecida pelo “Ser supremo”. O mundo deve seu movimento e organização a uma vontade inteligente, essa é a ideia dos dois primeiros artigos de fé do Vigário saboiano. O Deus que produz e conserva o mundo é bom e justo: “Aquele que tudo pode só pode querer o que é bom. Portanto, o Ser soberanamente bom, por ser soberanamente poderoso, deve ser também soberanamente justo; pois o amor da ordem que o produz chama-se *bondade* e o amor da ordem que o conserva chama-se *justiça* [...]”, afirma o Vigário (ROUSSEAU, 1969a, p.588-589).

O amor à ordem, ou amor ao bem, provém da consciência, um sentimento inato, ou “princípio inato de justiça e de virtude”. Entretanto, para que o homem possa amar a ordem é necessário que, antes, ele a conheça, como observa Rousseau na *Carta a Christophe de Beaumont*:

A consciência não se desenvolve e não age senão com as luzes do homem. Não é senão por essas luzes que ele chega a conhecer a ordem, e é somente quando ele a conhece que sua consciência o leva a amá-la. A consciência é então nula no homem que nada comparou e que não viu suas relações. (ROUSSEAU, 1969b, p.936).

Consciência e razão, portanto, são complementares para alcançar a virtude. O conhecimento do bem não é inato no homem, mas, afirma o Vigário, “[...] assim que sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato.” (ROUSSEAU, 1969a, p.600).

Percebemos essa compreensão racional, mas igualmente sentimental, quando o Vigário se refere às “sublimes contemplações” a que se entrega para atingir um “estado de felicidade, de força e de liberdade”: “medito sobre a ordem do universo”, diz o Vigário, “[...] não para explicá-la através de vãos sistemas, mas

para admirá-la sem cessar, para adorar o sábio autor que nela se deixa perceber.” (ROUSSEAU, 1969a, p.603-605).

A apreensão da verdade divina envolve uma postura contemplativa perante o universo e, ao mesmo tempo, consciente dos limites que impedem o homem de conhecer plenamente os “mistérios da natureza”, pois, nas questões que ultrapassam os limites da razão, como afirma Rousseau nos *Diálogos*, o sentimento exerce primazia: “[...] vós dizeis que minha razão escolhe o sentimento que meu coração prefere, e eu não me defendo. É a isso que chego em toda deliberação na qual o julgamento não possui luzes suficientes para se decidir sem o concurso da vontade.” (ROUSSEAU, 1959b, p.879). Postura semelhante à do filósofo do *Ficção ou peça alegórica sobre a revelação* que percebe o movimento ordenado dos astros e se questiona sobre a mão que “foi capaz de ligar dessa forma todas as partes do universo entre si”. Depois de se inquietar na infundável busca de resposta, o filósofo decide aceitar sua ignorância. Nesse instante:

[...] um novo universo ofereceu-se, por assim dizer, à sua contemplação; ele percebeu a cadeia invisível que liga entre si todos os seres, viu uma mão poderosa estendida sobre tudo o que existe, o santuário da natureza abriu-se ao seu entendimento como se abre às inteligências celestes, e todas as mais sublimes ideias que associamos à palavra *Deus* se apresentaram em seu espírito. (ROUSSEAU, 1969c, p.1045).

O *Fragmento alegórico* narra o sonho do filósofo que adormece devido ao cansaço causado pelas deslumbrantes contemplações. Nesse sonho destaca-se a figura de Cristo como encarnação da verdade, o homem-deus que possui e transmite a verdade de forma imediata. Starobinski, ao comentar esse texto, observa que “[...] o essencial do cristianismo, para Rousseau, está na pregação de uma verdade *imediata*”; e completa mais adiante:

[...] de fato, o Fragmento alegórico nos mostra Cristo como uma consciência que encontra em si mesma (mas talvez vinda de além dela mesma) a fonte da verdade. Cada um de nós pode fazer como ele. Recolher-se em si mesmo, aí encontrar a fonte, reconhecer a “voz da consciência”. [...] Longe, portanto, de ser o mediador indispensável à salvação do homem, Cristo ensina a recusa da mediação, seu exemplo convida a escutar “o princípio imediato da consciência”. (STAROBINSKI, 1991, p.79-80).

A verdade, tal como exposto na *Profissão de fé*, apoia-se na lei da consciência, nas certezas interiores. Cabe lembrar a famosa passagem da *Profissão de fé* em que o Vigário declara: “Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus.” (ROUSSEAU,

1969a, p.598). Starobinski aponta a equivalência desse *dictamen* interior “a um desvelamento da realidade exterior”:

Rousseau exprimirá essa equivalência recorrendo a imagens bastante diversas. Ora a iluminação interior tem como consequência simbólica um aclaramento mágico da paisagem exterior [...]. Ora, o homem pode, entretanto, permanecer interior a si mesmo e gozar da presença absoluta, como se ela fosse simultaneamente um desvelamento do mundo exterior; ele pode renunciar ao desvelamento objetivo da natureza, porque a presença para si está acompanhada de um sentimento de expansão em que, sem nada pedir às coisas e sem ir realmente ao encontro do mundo, o êxtase da transparência interior se transforma em êxtase da totalidade. (STAROBINSKI, 1991, p.87).

O movimento de ascensão a Deus, tema recorrente nos textos de Rousseau, não é, como observa Gouhier (2005, p.101), “uma saída de si”. Mesmo nos êxtases descritos nos *Devaneios do caminhante solitário*, nos quais encontramos a projeção do *eu* em direção ao *cosmos*, não há o esquecimento de si.

O eu não cessa de existir, pois ele se sente numa “deliciosa embriaguez”: a consciência feliz de “se perder” e de “se identificar” prova que ele não se perde completamente na identificação. [...] Em nenhum momento o *eu* se sente unido a Deus. [...] nem o *ego* nem o *cosmos* são confundidos com Deus. Nada permite pressentir qualquer variante do *Deus sive Natura*. (GOUHIER, 2005, p.104-107, grifo nosso).

Isso é o que define, segundo Gouhier, a hostilidade de Rousseau em relação aos místicos, pois “[...] ao recusar seguir a via mística que conduz o *eu* cristão a se anular para permitir a Deus substituir sua vontade pela dele, Rousseau recusa, ao mesmo tempo, a via mística que conduz o *eu* panteísta a se anular para se perder no Todo.”³ (GOUHIER, 2005, p.126). A verdade, que pode ser alcançada com o auxílio da contemplação, é uma virtude somente quando se identifica com a justiça, quando conduz o homem à boa ação. A vida contemplativa não pode dispensar a vida ativa, que procura realizar livremente⁴ o bem e que “cumpre os seus deveres antes de rezar”.

A unidade do homem consiste, então, na conciliação tanto do pensamento como das ações com a ordem boa e justa, o que percebemos nas palavras de Julie, na *Nova Heloísa* (Parte III, carta 18 apud BURGELIN, 1973, p.92):

³ Gouhier lembra a censura de Julie aos místicos “[...] quando eles nos afastam de nossos deveres e quando, enfasiando-nos da vida ativa pelos encantos da contemplação, levam-nos a esse quietismo do qual me imaginei tão próxima e do qual creio estar tão longe quanto vós. Servir a Deus não é passar a vida de joelhos num oratório, sei-o bem, é cumprir na terra os deveres que ele nos impõe. [...] É preciso, em primeiro lugar, fazer o que se deve e depois rezar quando se pode.” (*Nova Heloísa*, VI, carta 8 apud GOUHIER, 2005, p.127).

⁴ A liberdade humana é expressa no terceiro artigo de fé do Vigário saboiano: “O homem é então livre nas suas ações e, como tal, animado de uma substância imaterial.” (ROUSSEAU, 1969a, p.587).

Não é bem indigno de um homem nunca poder conciliar-se consigo mesmo, ter uma regra para suas ações, outra para seus sentimentos, pensar como se não tivesse corpo, agir como se não tivesse alma, e nunca adaptar totalmente a si nada do que faz em toda sua vida?

Podemos resumir no comentário de Burgelin a esse trecho da *Nova Heloísa*, a intenção do Vigário ao narrar sua profissão de fé: “A ordem deve ao menos reinar em nós. Se o pensamento faz nossa grandeza, aprender a bem pensar, agir como se pensa, constituem toda a moral, que diz respeito à unidade do homem.” (BURGELIN, 1973, p.92). O sentimento de unidade vislumbrado pelo Vigário conduz à desejada paz interior, em outras palavras, a conquista da virtude se dá a partir da *apropriação de si*, do contentar-se consigo mesmo, “[...] é para merecer esse contentamento que fomos colocados na terra dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência [...]”, proclama o Vigário (ROUSSEAU, 1969a, p.587). Mais adiante o padre nos diz como poderíamos nos apropriar de nós mesmos:

Como permaneceríamos facilmente senhores de nós e de nossas paixões, mesmo durante essa vida, se, quando nossos hábitos ainda não foram adquiridos, quando nosso espírito começa a se abrir, soubéssemos ocupá-lo com objetos que deve conhecer para apreciar os que não conhece. (ROUSSEAU, 1969a, p.604).

A *Profissão de fé* traz, assim, uma contribuição fundamental para a educação do Emílio, pois sugere ao pupilo um princípio que norteia sua conduta em direção à justiça, e ao mesmo tempo o protege dos perigos do ceticismo. Cabe lembrar que a crise cética em que se encontrava o jovem acolhido pelo Vigário é um retrato autobiográfico da inquieta juventude de Jean-Jacques logo após abandonar Genebra. É nítido, nesse período da vida de Rousseau, o seu distanciamento em relação àquilo que podemos chamar de **apropriação de si**, ou de um contentamento consigo mesmo. Isso pode ajudar a explicar o objetivo de Rousseau ao escrever a *Profissão de fé*, que consiste, como afirmamos acima, no ordenamento interior, na definição de regras fixas de conduta.

Marcel Raymond (1962), na obra *Jean-Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie*, destaca a descontinuidade, os acidentes e mudanças de caminho na vida de Rousseau. A morte da mãe, a partida para Bossey, o abandono de Genebra e, vinte anos mais tarde, a iluminação de Vincennes são fatos que desviam a vida de Rousseau de uma rota linear. Raymond, entretanto, identifica a vida interior de Jean-Jacques como a principal causa dessa descontinuidade: “[...] se a linha da vida de Rousseau mudou de direção mais de uma vez, é antes devido a uma

natureza condenada à instabilidade que pela atração de um *factum* caprichoso agindo de fora.” (RAYMOND, 1962, p.16).

Em um texto escrito para a gazeta humorística *Le Persifleur*, que planejava editar em conjunto com Diderot, Rousseau descreve a si mesmo nos seguintes termos:

Nada é tão dessemelhante de mim quanto eu mesmo. [...] Algumas vezes eu sou um duro e feroz misantropo; em outros momentos, eu entro em êxtase no meio dos encantos da sociedade e das delícias do amor. Umás vezes eu sou austero e devoto, e para o bem de minha alma, eu faço todos os meus esforços para tornar duráveis essas santas disposições: mas eu me torno outras vezes um franco libertino [...]. É essa irregularidade mesmo que faz o âmagô de minha constituição. (ROUSSEAU, 1959d, p.1108).

Existe em Rousseau, seguindo a análise elaborada por Raymond (1962, p.21), “[...] um forte desejo de ‘mudar de vida’” que o afasta para outro mundo “[...] onde a imaginação opera sem obstáculos”, no qual ele pode, enfim, ser plenamente livre. Como mostra Raymond (1962, p.21-22):

Sem que ele tenha consciência, seu protesto é dirigido contra as condições de existência terrestre [...]. Ele constata que nós estamos, para nossa miséria, em um mundo no qual os desejos do homem excedem infinitamente seus poderes, onde ele pode ser somente o que ele é.

Se a miséria humana consiste em desejar aquilo que não se pode ter ou ser, então a sabedoria é atingida ao frear o desejo. O esforço de se opor ao excesso de desejos, que tiram o homem de si mesmo, conduz ao merecimento da virtude de não querer ser diferente do que se é, de **contentar-se consigo mesmo**. O sábio é aquele que consegue equilibrar perfeitamente a potência e a vontade: “[...] somente então, estando todas as forças em ação, a alma permanecerá tranquila e o homem se encontrará bem ordenado.” (ROUSSEAU, 1969a, p.304).

Esse equilíbrio é ameaçado constantemente pela imaginação, uma faculdade virtual, adormecida no estado primitivo, mas quando despertada pelas novas necessidades humanas pode conduzir o homem a sua desgraça. “É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, para o bem ou para o mal e, por conseguinte, excita e nutre os desejos pela esperança de satisfazê-los [...]” (ROUSSEAU, 1969a, p.304), afirma Rousseau no *Emílio*.

É evidente que a personalidade instável de Jean-Jacques distancia-se bastante dessa virtude. Como observa Raymond (1962, p.82), “Rousseau cedeu mais do que ninguém a ‘mais ativa das faculdades virtuais’, a imaginação. Ele encontrou sua mais constante felicidade ‘em sonho’ [...] Suas mais perfeitas alegrias foram

aquelas do devaneio.” Parece claro, portanto, que Rousseau não pretende fazer do Emílio um outro Jean-Jacques. Ao discutir essa questão, Raymond percebe que Rousseau é consciente de que suas inclinações não seriam desejáveis no Emílio:

É então contra a sua natureza, e porque ele se conhece, se julga e almeja que Emílio não se assemelhe a ele, que ele lhe dá esse conselho: “O mundo real tem os seus limites, o mundo imaginário é infinito: não podendo ampliar um, encolhamos o outro; pois é somente da diferença desses que nascem todas as tristezas que nos tornam verdadeiramente infelizes”. Que o Emílio saiba viver essa vida no mundo real que Rousseau não viveu. (RAYMOND, 1962, p.82-83).

Rousseau sabe que a causa da sua instabilidade, de sua desordem interior, deve-se à alma sensível que possui. “Rousseau é o homem da sensação”, afirma Raymond (1962, p.35), “[...] ele se entrega a ela inteiramente. Ele se deixa invadir por ela. [...] O objeto não toca somente seus sentidos, ele modifica todas suas disposições interiores.” Na oitava caminhada dos *Devaneios do caminhante solitário* o autor do *Emílio* declara:

Dominado irremediavelmente pelos meus sentidos, nunca soube resistir às suas impressões e enquanto o objeto age sobre eles, meu coração não cessa de ser afligido; mas essas emoções passageiras duram tanto quanto a sensação que as causa. [...] Essa ação de meus sentidos sobre meu coração é o único tormento de minha vida. [...] raramente escapo a algum ataque sensível e, quando menos penso nele, um olhar sinistro que percebo, uma palavra venosa que ouço, um malévolo que encontro bastam para me transtornar. (ROUSSEAU, 1959c, p.1082).

Se, por um lado, a alma sensível é a causa desses descontentamentos momentâneos, por outro lado, é através dela que é permitido a Rousseau, nos momentos privilegiados, apoderar-se do sentimento de totalidade ao contemplar o espetáculo da natureza; tal como ele descreve na sétima caminhada dos *Devaneios*:

[...] vivificada pela natureza e revestida com seu vestido de núpcias no meio do curso das águas e do canto dos pássaros, a terra oferece ao homem, na harmonia dos três reinos, um espetáculo cheio de vida, de interesse e de encanto [...]. Quanto maior for a sensibilidade de sua alma, mais o contemplador se entregará aos êxtases que excita nele essa harmonia. Um devaneio doce e profundo apodera-se então de seus sentidos e ele se perde, com uma deliciosa embriaguês, na imensidade desse belo sistema com o qual sente-se identificado. Então, todos os objetos individuais lhe escapam; nada vê, nada sente senão no todo. (ROUSSEAU, 1959c, p.1062).

Para o discípulo de Locke e Condillac, é primeiramente a partir da sensação que o homem se relaciona com o mundo. Essa ideia aparece em diversas obras de

Rousseau⁵. O homem selvagem descrito no *Discurso sobre a desigualdade* possui, de início, apenas “[...] as funções puramente animais: perceber e sentir será seu primeiro estado” (ROUSSEAU, 1964, p.143); nas *Confissões* Rousseau declara, “Senti antes de pensar, é a sorte comum da humanidade” (ROUSSEAU, 1959a, p.8) e, por fim, no *Emílio*:

Nascemos sensíveis e, desde o nascimento, somos afetados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam. Assim que adquirimos, por assim dizer, a consciência de nossas sensações, estamos dispostos a procurar ou a evitar os objetos que as produzem, em primeiro lugar conforme elas sejam agradáveis ou desagradáveis, depois, conforme a conveniência ou inconveniência que encontramos entre nós e esses objetos, e, enfim, conforme os juízos que fazemos sobre a ideia de felicidade ou de perfeição que a razão nos dá. Essas disposições estendem-se e firmam-se à medida que nos tornamos mais sensíveis e esclarecidos; forçadas, porém, por nossos hábitos, elas se alteram mais ou menos segundo nossas opiniões. Antes de tal alteração, elas são o que chamo em nós natureza. (ROUSSEAU, 1969a, p.248).

Reproduzo essa longa citação porque ela nos conduz ao tema da “educação dos sentidos”. Rousseau, como observa Burgelin (1973, p.67), “[...] distingue a razão intelectual, aquela dos fazedores de sistema, e a razão sensitiva [...]”, para ele o verdadeiro saber deve “[...] se apoiar sobre a autoridade exclusiva de nossos sentidos ‘ainda puros’ e que, reduzidos às suas próprias funções, permanecem isentos de ilusões.” (BURGELIN, 1973, p.68). O desejo de Rousseau, segundo Burgelin (1973, p.68), seria o de “[...] substituir a filosofia intelectual, sistemática, impessoal e verbal, por uma *filosofia sensitiva* que explora o dado pelas relações sensíveis que as coisas têm conosco”. Na infância do Emílio, como se sabe, a educação dos sentidos ocupa uma posição central:

As primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós são os sentidos. São, portanto, as primeiras faculdades que seria preciso cultivar; são as únicas que são esquecidas, ou as mais desdenhadas. Exercitar os sentidos não é apenas fazer uso deles, mas aprender a bem julgar através deles é aprender, por assim dizer, a sentir; pois nós não sabemos nem tocar, nem ver, nem ouvir a não ser da maneira como aprendemos. (ROUSSEAU, 1969a, p.380).

A criança precisa “aprender a sentir”, mas ela ainda não dispõe das experiências e sentimentos necessários para se emocionar com aquilo que recebe pelos sentidos⁶; o “espetáculo da natureza” ainda não atinge o seu coração:

⁵ Ver: Burgelin (1969).

⁶ Ver: Marques (2009, p.268).

A criança percebe os objetos, mas não percebe as relações que os ligam, não pode ouvir a doce harmonia de seu acordo. É preciso uma experiência que ela ainda não adquiriu e sentimentos que não experimentou para sentir a impressão composta que resulta ao mesmo tempo de todas as sensações. [...] Como o perfume das flores, o encanto da vegetação, o vapor úmido do orvalho, os passos macios e mansos sobre a grama encantarão seus sentidos? Como lhe causará o canto dos pássaros uma emoção de volúpia, se os acentos do amor e do prazer ainda lhe são desconhecidos? [...] Enfim, como se enternecerá com a beleza do espetáculo da natureza se ignora que mão cuidou de enfeitá-la? (ROUSSEAU, 1969a, p.431-432).

Será na adolescência que o espírito do Emílio se abrirá para esse deleite. O despertar da sexualidade, o nascimento do amor, a descoberta e necessidade do outro instauram um rompimento com a autossuficiência desfrutada na infância. “Emílio conhecerá sofrimentos que jamais imaginou que existissem, e anteverá êxtases até então insuspeitados. Começa a abrir-se para ele, enfim, a gama das paixões humanas em sua integridade.” (MARQUES, 2009, p.272). Eis a origem daquelas experiências necessárias para que Emílio se emocione com o “espetáculo da natureza”.

Nessa nova etapa de sua vida – a qual Rousseau classifica como um “segundo nascimento” (ROUSSEAU, 1969a, p.489) –, o questionamento a respeito de Deus surgirá naturalmente e Emílio estará pronto para se aproximar das ideias abstratas. Para chegar à ideia de Deus é preciso ir além dos sentidos⁷: “[...] ele escapa a todos os nossos sentidos; a obra se mostra, mas o operário se esconde [...]” (ROUSSEAU, 1969a, p.551). Emílio entrará em contato com as noções abstratas da filosofia e com as ideias “puramente intelectuais”, mas esse não é um processo fácil, afinal, como observa Rousseau (1969a, p.551):

Para alcançá-las é preciso ou nos separarmos do corpo a que estamos tão fortemente ligados, ou fazer de objeto em objeto um progresso gradual e lento, ou enfim transpor rapidamente e como que de um salto o intervalo, com um passo de gigante de que a infância não é capaz e para o qual mesmo para os homens são precisos muitos degraus feitos especialmente para eles. A primeira ideia abstrata é o primeiro desses degraus, mas tenho bastante dificuldade para ver como é que se faz para construí-los.

Burgelin comenta as três vias de acesso às ideias “puramente intelectuais” propostas acima por Rousseau:

⁷ Cassirer (1999, p.108) vê a necessidade da religião no Emílio como decorrência da impossibilidade de se explicar o **mundo interior** através unicamente das impressões sensoriais, sobre as quais toda a educação da infância do Emílio havia se apoiado; o **caráter moral** não pode ser derivado da “multiplicidade de meras sensações”.

O pensamento de Rousseau parece um pouco flutuante, pois ele nos propõe três vias: uma platônica e ascética: libertar a alma dos laços do corpo, uma segunda que vai de objeto em objeto sem que se possa compreender bem como esses objetos se tornam cada vez mais intelectuais, mesmo que se passe do cão ao animal, depois do animal ao ser vivo. O terceiro é um salto (que é recusado à criança, mas que se torna agora talvez possível). Esse salto ainda implica degraus. Rousseau permanece um pouco hesitante entre um empirismo integral e um inatismo dos “modelos”. [...] De qualquer forma é preciso um desenvolvimento longo e sobretudo ordenado. (BURGELIN, 1969, p.1495-1496).

Através de sua narrativa o Vigário procurará mostrar o longo percurso que o conduziu à ideia do “grande Ser”. Esse itinerário constitui a sistematização do pensamento rousseauiano no que diz respeito à sua concepção de Deus e às implicações no universo moral. A verdade que Rousseau afirma ter desvendado pela consciência e confirmado pela razão⁸ é expressa com a intenção de justificar racionalmente a recusa ao ateísmo de seus amigos (Diderot, Grimm etc.) e reafirmar sua crença religiosa que, por sua vez, representa a fundamentação de toda moral.

O pensamento do Vigário volta-se, então, apenas para aquilo que realmente importa, vale dizer, a ordem moral, deixando de lado as “questões ociosas” da metafísica. Ao comentar o pragmatismo de Rousseau, Burgelin observa que o sábio, para o genebrino, “[...] não se perde no labirinto dos raciocínios estéreis, ele se contenta em procurar, com todo cuidado possível, aquilo que contribui para seu bem-estar físico, mas sobretudo moral: ‘não se trata de saber aquilo que é, mas somente o que é útil’ [...]” (BURGELIN, 1973, p.110).

Enfim, a *Profissão de fé do Vigário saboiano* parece responder ao apelo da consciência de Rousseau frente àquilo que ele visa combater quando se trata das questões que realmente importam.

⁸ Sobre o problema da fundamentação sentimentalista ou racionalista na *Profissão de fé*, Robert Derathé (1948, p.36) defende que a religião do Vigário é conduzida pelo racionalismo individualista: “[...] a intenção de Rousseau ao publicar a *Profissão de fé* foi de propor ao público uma religião que não deva absolutamente nada à opinião e que seja unicamente fundada sobre a razão individual.” (DERATHÉ, 1948, p.34). Derathé observa a existência de dois grupos de comentadores da obra de Rousseau, um que defende a sua fundamentação essencialmente sentimentalista, e outro que considera como predominante o elemento racionalista, sendo o primeiro grupo representado por P.-M. Masson e o segundo por M. G. Beaulavon, para o qual “[...] o racionalismo de Rousseau, longe de ser intermitente, é ao contrário “normal e essencial [...]” Derathé é favorável ao último grupo e bastante elogioso em relação à interpretação de Beaulavon pelo fato de ele “[...] ter mostrado que em Rousseau não há uma oposição, mas uma constante colaboração do sentimento e da razão.” (DERATHÉ, 1948, p.06-07).

UNIVERSAL ORDER AND MORAL IN ROUSSEAU

ABSTRACT: *We aim to discuss in this article the conception of a universal order in Profissão de fé do Vigário saboiano and how such arrangement announces the moral basis in Rousseau's metaphysics. Without ignoring the difficulties inherent in theological questions, the Savoyard Vicar, apprehends through conscience and reason, the good and just order, established by a transcendent God and thus, he can define for himself the moral order he believes to be true.*

KEYWORDS: *Rousseau. Profession of Faith. Order. Contemplation. Religion. Moral.*

REFERÊNCIAS

BURGELIN, P. **La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau**. 2^e. éd. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.

_____. Notes et variantes (Émile ou De l'éducation). In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969. p.239-868. (Pléiade, IV).

CASSIRER, E. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Ed. da UNESP, 1999.

DERATHÉ, R. **Le rationalisme de J.-J. Rousseau**. Paris: Presse Universitaires de France, 1948.

GOUHIER, H. **Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

MARQUES, J. O. L'éducation musicale d'Emile. **Etudes J.-J. Rousseau**, Montmorency, n.17, p.255-281, 2007-2009. Dialogues de Rousseau. Musée Jean-Jacques Rousseau.

MASSON, P. Introduction à la profession de foi du Vicaire Savoyard. In: ROUSSEAU, J.-J. **Profession de foi du Vicaire Savoyard**. Édition Critique. Paris: Hachette, 1914. p.ix-cx.

RAYMOND, M. **Jean-Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie**. Paris: Librairie José Corti, 1962.

ROUSSEAU, J.-J. Emile. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969a. p.239-868. (Pléiade, IV).

_____. Lettre à Christophe de Beaumont. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969b. p.927-1007. (Pléiade, IV).

Gustavo Cunha Bezerra

_____. Fiction ou Morceau Allégorique sur la Révélation. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969c. p.1044-1054. (Pléiade, IV).

_____. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964. p.109-223. (Pléiade, III).

_____. Les Confessions. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1959a. p.01-656. (Pléiade, I).

_____. Dialogues. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1959b. p.657-992. (Pléiade, I).

_____. Rêveries du promeneur solitaire. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1959c. p.993-1100. (Pléiade, I).

_____. Le Persifleur. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris : Gallimard, 1959d. p.1103-1112. (Pléiade, I).

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