

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

JOÉZER CARVALHO DE CASTRO

RELIGIÃO CIVIL E TOLERÂNCIA NO CONTRATO SOCIAL DE ROUSSEAU

GUARULHOS

2021

JOÉZER CARVALHO DE CASTRO

RELIGIÃO CIVIL E TOLERÂNCIA NO CONTRATO SOCIAL DE ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Política, conhecimento e sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Thomaz Massadi Kawauche

GUARULHOS

2021

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o pensamento de Jean-Jacques Rousseau acerca da tolerância, seja religiosa, seja civil (como veremos, nosso autor considera esta distinção superficial). Nossa ênfase será a forma como o conceito de tolerância é desenvolvido, especialmente, a partir da articulação do tema da religião civil no *Contrato Social*. Para isso, iremos apresentar os conceitos fundamentais do *Contrato*, e como os temas da religião civil e da tolerância são introduzidos por Rousseau.

Palavras-chave: moral, política, religião, tolerância.

ABSTRACT

The aim of this work is to analyze Jean-Jacques Rousseau's thoughts about Tolerance, whether religious or civil Tolerance (as we shall see, our author considers this distinction superficial). Our emphasis will be on how the concept of Tolerance is developed, especially based on the articulation of Civil Religion's theme in the *Social Contract*. For this, we will present the fundamental concepts of the *Social Contract*, and how the themes of Civil Religion and Tolerance are introduced by Rousseau.

Keywords: Morals, Politics, Religion, Tolerance.

Agradecimentos

À Gabi, minha companheira, que esteve do meu lado durante todo o processo.

Aos meus pais, Arquimedes e Rosilândia, a quem devo toda a minha formação.

À professora Helena Esser, que me orientou durante toda a graduação.

Ao professor Thomaz Kawauche, meu orientador e amigo.

Às professoras Maria das Graças e Jacira de Freitas, por todo apoio e por se disponibilizarem a participar tanto da banca de qualificação, quanto da defesa.

Ao Grupo de Pesquisa Rousseau e a Filosofia Francesa do Iluminismo (CNPq) da UNIFESP, pelas considerações valiosas e pelo apoio a este trabalho.

Ao Corpo Editorial dos Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), pela convivência e amizade.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos, sem a qual, esta pesquisa não teria sido possível.

À toda equipe técnica e ao corpo docente do departamento de Filosofia da UNIFESP.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	6
1.1. A RELIGIÃO NA VIDA E NO TEMPO DE ROUSSEAU	11
1.2. DIREITO POLÍTICO E DIREITO DIVINO	21
2. A RELIGIÃO ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA	29
2.1. A RELIGIÃO NO CORPO POLÍTICO	30
2.2. CONSIDERAÇÕES POLÍTICAS SOBRE A RELIGIÃO	36
2.3. ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA	39
2.4. A ATUAÇÃO DO LEGISLADOR.....	43
3. RELIGIÃO, OPINIÃO PÚBLICA E LEI DOS COSTUMES.....	49
3.1. A AÇÃO PEDAGÓGICA DO LEGISLADOR.....	49
3.2. A LEI GRAVADA NO CORAÇÃO.....	55
3.3. RELIGIÃO, TOLERÂNCIA E OPINIÃO PÚBLICA.....	63
4. RELIGIÃO CIVIL E TOLERÂNCIA	74
4.1. O NASCIMENTO DE UM CONCEITO.....	74
4.2. RELIGIÃO CIVIL: O CATECISMO DO CIDADÃO	82
5. OS PARADOXOS DA TOLERÂNCIA	97
5.1. O ATEÍSMO E OS LIMITES DO TOLERÂNCIA.....	97
5.2. INTOLERÂNCIA ECLESIASTICA E INTOLERÂNCIA CIVIL	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	119

1. INTRODUÇÃO

*“Às vezes eu penso: seria o caso de pessoas de fé e posição se reunirem, em algum apropriado lugar, no meio dos gerais, para se viver só em altas rezas, fortíssimas, louvando a Deus e pedindo glória do perdão do mundo. Todos vinham comparecendo, lá se levantava uma enorme igreja, não havia mais crimes, nem ambição, e todo sofrimento se espraiava em Deus, dado logo, até a hora de cada uma morte cantar. Raciocinei isso com compadre meu Quelemém, e ele duvidou com a cabeça: – ‘Riobaldo, a colheita é comum, mas o capinar é sozinho...’”¹. – Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa.*

Riobaldo, este personagem de espiritualidade forte que é a representação própria do sincretismo religioso em nossa cultura, expressa uma utopia antiga: a da convivência pacífica entre as religiões. As pessoas de fé deviam se unir para interceder pelo mundo. Não haveria mais crimes, nem ambição ou sofrimento. Na mente deste personagem esse tipo de acordo devia ser simples, uma vez que todas as religiões devem se unir em torno de um princípio comum. A finalidade das religiões é clara para Riobaldo: “Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar”. Afinal, “viver é muito perigoso!”. Na mente do sertanejo, Deus tem que existir, e não por uma razão metafísica, mas porque “com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas se não tem Deus, há-de a gente perdido no vai-e-vem, e a vida é burra”. O compadre Quelemém expressa o ceticismo diante dessa utopia: “a colheita é comum, mas o capinar é sozinho”. Apesar de nutrir esperanças no coração, Riobaldo sabe que as coisas não são simples: “Todos puxavam o mundo para si, para o concertar consertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo”. No Sertão, há que se estar preparado, porque manda quem é o mais forte: “Deus mesmo, quando vier, que venha armado”. A genialidade de Guimarães Rosa consegue expressar com muito beleza a riqueza da sabedoria popular.

¹ GUIMARÃES ROSA, 2019.

Mas para além da utopia, a ideia de tolerância é, hoje, reconhecida como uma virtude imprescindível para um regime democrático. Segundo a declaração de princípios sobre a tolerância, da ONU, a tolerância é “não só um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz”. Além disso, a tolerância, na mesma declaração, é colocada como “sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo, da democracia e do Estado de Direito”². Mas este conceito que é reconhecido com tamanha importância tem uma longa e tortuosa trajetória. Compreender esta trajetória e seu contexto histórico é especialmente importante no caso do conceito de tolerância, pois segundo Rainer Forst, o conceito de tolerância é “normativamente dependente”, ou seja, um conceito que em si é “indeterminado sem outros princípios normativos”³. Segundo Forst, “as razões a favor ou contra a tolerância mudarão de acordo com o contexto; numa, a tolerância pode ser exercida por amor, noutra, por razões pragmáticas, ou ainda baseadas no respeito mútuo”⁴. Também por isso, quando a tolerância é contestada, esta contestação se dirige não à sua “essência” ou nas normas que regem a sua utilização, mas nas suas interpretações, pois “a tolerância é compatível com uma série de concepções que conflitam acerca de questões individuais e que [...] estão associadas a diferentes justificativas”⁵.

Nosso trabalho tem um recorte preciso: pretendemos analisar, principalmente, as discussões acerca da tolerância no Iluminismo Francês, no século XVIII, e mais especificamente, queremos compreender o pensamento de um autor: Jean-Jacques Rousseau. Se o conceito de tolerância é, de fato, um conceito normativamente dependente de outros princípios, o Iluminismo é o movimento filosófico ideal para pensar a tolerância, pois, segundo Peter Gay, com poucas hesitações e apenas discordâncias marginais, os iluministas “apelaram a uma ordem social e política que fosse laica, razoável, humana, pacífica, aberta e livre”⁶. São esses os princípios que nortearam o que estes autores entendiam por “tolerância”. Rousseau, nas *Cartas Escritas da Montanha*, também esclarece os princípios a partir dos quais pensa a tolerância: “Quanto às religiões que são

² UNESCO, 1997.

³ FORST, 2013, p. 32.

⁴ FORST, 2013, p. 18.

⁵ FORST, 2013, p. 34.

⁶ GAY, 1977, p. 397.

essencialmente más, que levam o homem a fazer o mal, não serão por eles absolutamente toleradas, **porque isso é contrário à verdadeira tolerância, que só tem por finalidade a paz do gênero humano.** O verdadeiro tolerante não tolera de forma alguma o crime, nem tolera nenhum dogma que torne os homens maus”⁷. A finalidade da tolerância, para Rousseau, é a paz social, o que ficará nítido quando compreendermos as soluções propostas pelo genebrino. Por isso, apesar de paradoxal, não se pode tolerar o intolerante.

Hoje, mais do que nunca, reafirmar nosso compromisso com uma sociedade tolerante é fundamental. Aqui a utopia tem o seu papel, que é estabelecer o norte, o objetivo do que se deseja. Este norte determina toda a trajetória. O elemento jurídico também é essencial, com a positivação deste ideal, e o reconhecimento formal da sua importância. Mas mais fundamental ainda é pensar a partir de quais princípios queremos estabelecer a tolerância. De qual tolerância estamos falando? Na história, este conceito se mostrou, muitas vezes, ambíguo. Rainer Forst, falando sobre alguns grupos que eram “tolerados” durante a idade média, afirma: “Isto deixou claro que aqueles que eram tolerados eram condenados, excluídos da ordem política, da sociedade e da Igreja - um mal a ser suportado. [...] Ser tolerado não era apenas um 'insulto', para recordar o termo de Goethe, mas também uma condição precária e frágil. Pior ainda, era uma forma distinta de estar sujeito à dominação, controle e disciplina”⁸. Rousseau tinha plena consciência dessa ambiguidade. Como um trecho da *Carta a Voltaire sobre a Providência* demonstra, o genebrino sabia que “os mais sanguinários mudam sua linguagem segundo a fortuna, e pregam apenas paciência e doçura quando não são os mais fortes”⁹.

Essa dificuldade de fundamentar a verdadeira tolerância deve servir de estímulo para a discussão acerca desses assuntos. Rousseau, na *Carta a Christophe de Beaumont*, demonstra que a intolerância e a inconsequência têm a mesma origem, ou seja, são as doutrinas menos razoáveis e mais insensatas, que não conseguem se justificar racionalmente, que usam do recurso da intolerância. É necessário aos intolerantes intimidar e aterrorizar incessantemente os homens, pois, “se os deixam um só momento com sua razão estão perdidos”¹⁰. E a conclusão de nosso autor é interessante: “Basta isso

⁷ ROUSSEAU, 2006, p. 166.

⁸ FORST, 2013, p. 61.

⁹ ROUSSEAU, 2005, p. 135.

¹⁰ ROUSSEAU, 2005, p. 82.

para concluir que é um grande bem, para o povos mergulhados nesse delírio, serem ensinados a raciocinar sobre religião, pois isso é aproximá-los dos deveres do homem, é privar a intolerância de seu punhal, é devolver à humanidade todos os seus direitos”¹¹. E demonstrando, mais uma vez, ser muito consciente de como esses discursos podem ser ambíguos, Rousseau faz a ressalva de que é preciso “remontar a princípios gerais e comuns a todos os homens” e não raciocinar baseado na autoridade religiosa. É preciso promover a reflexão e o pensamento acerca de assuntos que costumam ser tratados mais com as paixões do que com a razão. Em 1783, Kant, no mesmo espírito, sintetizou assim o lema do esclarecimento:

Esclarecimento [“Aufklärung”] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere Aude!* Tem coragem de fazer uso do teu próprio entendimento, tal é o lema do Esclarecimento¹².

Com o ressurgimento e fortalecimento dos fundamentalismos religiosos, o crescimento dos casos de intolerância e discursos de ódio, e as ameaças à Democracia e ao Estado Laico, se torna ainda mais necessário pensar acerca do tema da religião e da tolerância. Retomar esta discussão, não é fácil, principalmente porque se considera que estes assuntos já não deviam ser objeto de disputa, mas de amplo consenso da sociedade. Mas não seria esse próprio desconforto de lidar com estas questões uma das causas de nossa crise? Como afirma Michael Sandel, em *Democracy's discontent*, “a política que coloca entre parênteses a moralidade e a religião tão completamente, logo gera seu próprio desencanto. Onde o discurso político carece de ressonância moral, a ânsia por uma vida pública com significado maior encontra uma expressão indesejável. Grupos como a Maioria Moral buscam cobrir a praça pública nua com moralismos estreitos e intolerantes. **O fundamentalismo avança onde os liberais temem pisar**”¹³. É nessa perspectiva que se justifica a escolha de Rousseau. Não retomamos aqui o pensamento

¹¹ ROUSSEAU, 2005, p. 82.

¹² KANT, 1985, p. 100.

¹³ SANDEL, 1996, p. 322.

do genebrino porque ele tem a resposta para nossos problemas, mas porque ao ter uma visão alternativa àquela que prevaleceu nas democracias liberais, retomar o seu pensamento é reabrir a discussão.

Nosso objetivo mais amplo nesse trabalho é promover a discussão acerca desse tema tão fundamental, que é a tolerância, não necessariamente para trazer respostas prontas para problemas complexos, mas para trazer questionamentos e inquietações que podem instigar a discussão. Nosso objetivo mais específico é investigar como Rousseau lida com o tema da religião e da tolerância. Mais especificamente ainda, nos propomos a analisar o modelo de religião civil esboçado por Rousseau no livro IV do *Contrato Social* e destacar a relação deste modelo com o ideal da tolerância entre as religiões. Compreender essa relação será tanto reconhecer na religião civil a contribuição de Rousseau para a resolução dos conflitos gerados pela intolerância, quanto os limites desta contribuição, e os problemas nas concepções do genebrino. Para alcançar este objetivo, dividiremos nosso trabalho em cinco capítulos. No primeiro capítulo, faremos uma apresentação do contexto histórico da discussão, mostrando o conflito entre católicos e protestantes nas guerras de religião na Europa a partir da Reforma Protestante no século XVI, e como estas questões afetaram pessoalmente a vida de Rousseau. Veremos também como o *Contrato Social* como um todo se insere dentro das discussões sobre a religião e seu papel no corpo político, entendendo este livro de princípios do direito político a partir da influência que os autores da escola do direito natural, como Hugo Grotius e Samuel Pufendorf, exerceram sobre o cidadão de Genebra.

No segundo capítulo, analisaremos qual o papel da religião no corpo político segundo os princípios do *Contrato Social*. Veremos como existe uma dinâmica entre teoria e prática que perpassa todo o livro, e que se manifesta também nas discussões acerca da religião. Analisaremos o capítulo acerca do legislador para apresentar esta figura controversa, mas que tem um papel fundamental na passagem da teoria à prática. Investigaremos quais os princípios do direito que são mobilizados pelo genebrino para pensar a religião civil, mas também as considerações políticas de ordem prática que extrapolam estes princípios. Para compreender os princípios do direito, faremos uma análise do livro I do *Contrato* com o foco principal nos conceitos de “alienação total” e “utilidade pública”. Quanto às considerações políticas de ordem prática, procuraremos compreender a hipótese do genebrino acerca da história das relações entre as religiões e

os corpos políticos, no capítulo da religião civil. No terceiro capítulo, veremos como a religião pode ser mobilizada a favor do corpo político, por meio de seu uso instrumental. Dentro dos princípios do *Contrato*, o legislador cumpre uma tarefa fundamental e desafiadora de formação dos cidadãos, e segundo o genebrino, tem na linguagem religiosa um importante recurso para cumprir esta tarefa. Esta importância se dá pela ênfase dada pelo genebrino ao fato de que é preciso que o legislador atue não somente sobre o entendimento dos indivíduos, mas sobre as suas vontades, e para isso, é preciso atuar na dimensão dos costumes e tradições do povo, por meio da mobilização da opinião pública. Veremos como o contexto histórico da luta contra a intolerância é um exemplo privilegiado desta relação entre religião e opinião pública, e de mobilização da religião a favor do corpo político.

No quarto capítulo, vamos investigar como o conceito de religião civil se desenvolve no pensamento de Rousseau, analisando o percurso feito pelo genebrino desde a primeira menção à “profissão de fé civil” na *Carta a Voltaire* em 1756 até a formulação do *Contrato Social* em 1762, passando também pela análise do Manuscrito de Genebra, a primeira versão do *Contrato*. Como pretendemos demonstrar, desde as primeiras referências do genebrino à religião civil, é nítida a preocupação do autor com as discussões acerca da tolerância entre as religiões e a liberdade de crença. No quinto capítulo vamos compreender criticamente dois elementos que são considerados problemáticos no modelo da religião civil: (1) a não aceitação de ateus no corpo político, e os limites da tolerância, e (2) a recusa do genebrino da distinção entre intolerância religiosa e intolerância civil, que era considerada fundamental por vários autores do período. Neste capítulo teremos a oportunidade de comparar a visão de nosso autor, com a de outros autores que também escreveram sobre o tema da tolerância. Como ficará nítido, as visões de Rousseau acerca da religião e da tolerância são muito particulares, e vão, muitas vezes, na contramão da tendência dos outros autores do período.

1.1. A RELIGIÃO NA VIDA E NO TEMPO DE ROUSSEAU

Rousseau é um autor privilegiado para pensar o tema da religião e da tolerância. Talvez quando pensamos nessa temática, o nome do genebrino não seja o primeiro nome que nos venha à mente. Entretanto, quando consideramos o tempo em que este autor viveu, o contexto de suas discussões, e os acontecimentos que marcaram a sua vida, não é

temerário dizer que o cidadão de Genebra é um autor cujo pensamento é fundamental para aquele que quiser se debruçar sobre as discussões que marcaram o desenvolvimento do conceito de tolerância. Jamais poderíamos nos referir a essas suas preocupações como secundárias ou sem importância para Rousseau. A falta de uma teoria sobre a tolerância nos escritos sobre moral e política não significa menosprezo pelo assunto, e o próprio Rousseau acredita ter dado uma contribuição importante para o debate. Lancemos, portanto, um olhar para o contexto em que nosso autor se insere para formular suas próprias concepções acerca deste tema.

Pensar a tolerância conectada com a religião não é uma escolha aleatória. Foi em torno das discussões acerca da liberdade de crença e de religião que o conceito de tolerância se desenvolveu. Como explica Peter Gay, “no final do século XVII, e ao longo do século XVIII, quando o caráter, os métodos, e o próprio território das ciências ainda estavam por resolver, os debates sobre a ciência eram debates sobre a religião, e a religião era um assunto em que todos estavam vitalmente preocupados”¹⁴. A discussão acerca do conceito de tolerância se intensifica no contexto das guerras de religião entre católicos e protestantes na Europa. Esta disputa foi causada pela ruptura na unidade da Igreja Católica Apostólica Romana, a partir da Reforma Protestante. Em 31 de outubro de 1517, o monge agostiniano Martinho Lutero pregou as 95 teses na porta do Castelo de Wittemberg. A principal razão para a sua revolta foi a prática de venda de indulgências, ou seja, o pagamento em dinheiro pelo perdão espiritual dos pecados concedido pela Igreja. Este evento é considerado o marco de início da Reforma. Isto, é claro, não significa dizer que não existia antes dessa data um movimento importante e relevante de críticas à Igreja e de desejo de reforma. Também é importante lembrar que Lutero não tinha intenção de romper com a Igreja, mas reformá-la, no entanto, foi excomungado em 03 de janeiro de 1521. Segundo Rainer Forst,

A Reforma marcou um ponto de virada decisivo no desenvolvimento moderno em direção a uma autonomização da individualidade religiosa face à autoridade eclesiástica-doutrinal e para a formação de uma concepção secular do Estado, em particular, a separação entre autoridade secular e espiritual ou eclesiástica¹⁵.

¹⁴ GAY, 1977, p. 139-140.

¹⁵ FORST, 2013, p. 116.

O protestantismo se espalhou rapidamente por toda a Europa. Em 1536, João Calvino escreve as *Institutas da Religião Cristã*. A escrita deste livro é uma etapa importante para a constituição do protestantismo como uma identidade teológica própria separada da Igreja Católica. Para além do aspecto negativo, de crítica, o protestantismo começa a formular, positivamente, uma teologia reformada. Apesar da oposição, houve um crescente número de conversões, havendo também conversões de membros da aristocracia. Na França, o protestantismo se expandiu rapidamente e foi palco de alguns dos episódios mais críticos de intolerância religiosa.

Como explica Quentin Skinner¹⁶, a princípio, os reformadores haviam nutrido uma certa esperança de converter a corte francesa à sua causa, pelo interesse demonstrado pelo rei Francisco I e por sua irmã Marguerite d'Angoulême nas “novas heresias”. Mas a partir dos fins da década de 1530 o rei parece ter assumido uma postura mais inflexível. De 1530 a 1560 os conflitos se tornaram cada vez mais intensos. Em 1547, quando Henrique XI subiu ao trono, instituiu a *Chambre Ardente*, um tribunal especial para o julgamento de hereges, que nos primeiros três anos de vigência proferiu mais de quinhentas condenações. A *Conjuração de Amboise* de 1560, uma conspiração Huguenote para tentar subtrair a influência que um grupo de católicos militantes exercia sobre o rei foi fortemente reprimida. Este evento ficou conhecido como um prenúncio das guerras de religião na França.

O Édito de Saint-Germain, assinado em 1562 por Catarina de Médici, teve como objetivo restituir a paz civil entre católicos e huguenotes fazendo pequenas concessões aos protestantes. Apesar disso, a tensão entre católicos e protestantes continuou aumentando, não somente entre a população em geral, mas também entre a nobreza. Neste contexto de grande tensão, em 1572, após a crise desencadeada pela tentativa de assassinato do líder protestante Coligny por Catarina de Médici, o rei Carlos IX foi convencido por Catarina a massacrar uma suposta rebelião huguenote para vingar o atentado a Coligny. Após algum tempo, o rei autoriza o massacre que ficou conhecido como *Massacre de São Bartolomeu*. A partir de 24 de agosto, em todos os bairros de Paris desencadeia-se uma carnificina que duraria até o dia 30 de agosto em sua forma mais intensa, mas durante meses ainda houve ações desse tipo.

¹⁶ SKINNER, 1996, p. 467.

No massacre da noite de São Bartolomeu foram mortos cerca de 2 mil huguenotes em Paris, e talvez mais 10 mil nas províncias. Como explica Skinner, durante os primeiros estágios das guerras religiosas, a estratégia básica adotada pelos huguenotes consistiu em evitar, tanto quanto possível, um confronto direto com o governo de Catarina de Médici. Com a noite de São Bartolomeu esta estratégia cai por terra. A partir daí o protestantismo sofre um forte refluxo na França. Mas justamente nesse período ascende ao poder Henrique IV, filho da rainha de Navarra Joana d'Albret. Assim chegaram os protestantes ao poder e o primeiro grande ato de Henrique IV foi a assinatura do Édito de Nantes em abril de 1598, que reconhecia a religião católica como oficial, mas garantia espaço para a religião reformada, garantindo, por exemplo, a igualdade perante a justiça, o direito a cargos públicos e manter praças fortes sob o comando de protestantes. Esse foi um período de ascensão do protestantismo. Porém, com o assassinato de Henrique IV em 1610, os protestantes perceberam que a situação ficava novamente contra eles.

Ocorre a partir daí as ações de Richelieu, cardeal da Igreja Católica e político francês, tendo sido primeiro-ministro de 1628 a 1642, ações estas que causaram um esvaziamento do Édito de Nantes até a sua revogação em 1685, pelo Édito de Fontainebleau. Este esvaziamento foi feito por meio de decretos do Conselho e declarações reais que foram retirando os direitos de culto, de construção de colégios. Depois proibiu-se a conversão ao protestantismo e o acesso a cargos públicos a reformados. Por fim, o episódio das dragonadas resultou em conversão em massa ao catolicismo atingindo 38 mil abjurações em um período de um ano. As dragonadas foram uma política do governo francês instituída pelo rei Luís XIV em 1681 para intimidar as famílias Huguenotes (protestantes) a converterem-se ao catolicismo. Isto envolvia abrigar dragões indisciplinados em famílias protestantes com permissão implícita para abusar dos habitantes e destruir ou roubar os seus bens.

Após a revogação do Édito de Nantes, começou um período em que o Protestantismo foi banido em França. O artigo 12, o último artigo do Édito de Fontainebleau, tolerou os protestantes, mas proibiu-os de adorar, realizar assembleias, e frequentar escolas, ou seja, qualquer coisa que lhes permitisse permanecer protestantes. A atitude dos Huguenotes neste período foi de uma resistência passiva. Este fenômeno é chamado o "Deserto", em referência à Bíblia, ou seja, este período em que a vagueação e a miséria aproximam o povo hebreu do seu Deus. Os protestantes franceses perseguidos

identificaram-se com o povo de Israel: não se sentiram castigados, mas testados. A resistência passiva caracterizava-se pelo fato dos novos convertidos evitarem, o quanto podiam, participar de práticas católicas e a resistência ativa, por sua vez, caracterizava-se pela realização de cultos e assembleias clandestinas, sofrendo por diversas vezes, repressões violentas. A partir de 1760 a repressão começou a arrefecer e os reformados passaram a praticar seus cultos e ritos como o batismo, a comunhão e os casamentos com mais liberdade. Todavia, somente com o Édito de Tolerância de 1787 os reformados tiveram o reconhecimento de sua existência civil mesmo sem obterem a liberdade de culto, ainda que a repressão tivesse sido praticamente extinta.

Já no século XVIII, um caso de intolerância religiosa teve grande repercussão. Jean Calas vivia em Toulouse, na França, e exercia a profissão de negociante. Ele e sua esposa eram protestantes. Em 1761, seu filho Marc-Antoine foi encontrado morto no andar térreo da residência da família. Logo se espalharam boatos de que Jean Calas assassinou seu filho porque este pretendia se converter ao catolicismo. Calas foi preso e, depois de duramente torturado para confessar o crime (o que não aconteceu), condenado à morte na roda. Somente três anos após a sua condenação, se descobriu que ele não era culpado, e então, foi declarada a sua inocência. Esse caso se tornou muito conhecido em toda a Europa, principalmente pela repercussão dada por Voltaire. Desde o início do processo, Voltaire mobilizou a opinião pública fazendo uma campanha que pedia a soltura de Jean Calas. Após a morte de Calas, Voltaire escreveu em 1762 o seu famoso *Tratado sobre a Tolerância*, onde faz fortes críticas à intolerância e ao fanatismo.

Compreender esse contexto é importante. As discussões acerca da religião e da tolerância realizada no século XVIII, especialmente entre os autores do Iluminismo, não foi uma reflexão em abstrato acerca deste conceito. Estes autores, entre os quais se inclui Rousseau, refletiram sobre um problema político e social real que precisava de uma solução. Estes autores tinham todos esses eventos muito nítidos diante de si quando desenvolveram suas defesas da tolerância. Na Carta ao Arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, Rousseau faz referência direta à Noite de São Bartolomeu, às dragonadas e ao caso Jean Calas. Ele afirma:

Peço-lhe apenas que concorde que se a França tivesse professado a religião do Padre Saboiano – religião tão simples e tão pura, que faz temer a Deus e amar os homens – os rios de sangue não teriam inundado tão frequentemente os campos franceses; esse povo tão

brando e tão alegre não teria espantado os outros com suas crueldades em tantas perseguições e massacres, da Inquisição de Toulouse até a véspera da noite de São Bartolomeu, das guerras dos albigenses até as dragonadas. O Conselheiro Anne du Bourg não teria sido enforcado por se inclinar à brandura para com os reformados; os habitantes de Merindol e de Cabrières não teriam sido executados por uma sentença do Parlamento de Aix, e o inocente Calas, torturado pelos carrascos, não teria morrido na roda sob nossos olhos¹⁷.

Esta carta de Rousseau ao Arcebispo de Paris é uma carta de defesa à sua própria pessoa e obra. O genebrino foi vítima de censura e condenação, na França, bem no momento em que a perseguição estava cedendo lugar à tolerância. Rousseau nasceu em 1712, em Genebra. Sua origem é protestante calvinista, mas com 16 anos é aceito em uma espécie de pensão para jovens desencaminhados mantido por Madame de Warens, com o auxílio do duque de Saboia e rei da Sardenha, onde recebeu abrigo e se converteu ao catolicismo. Em 1741 se mudou para Paris. Em 1750, tomou conhecimento da questão proposta pela Academia de Dijon: “Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar os costumes”, e escreve o primeiro *Discurso*, que lhe rendeu o prêmio da Academia, e o consagrou como escritor da moda. Em 1754 volta a Genebra, abjura ao catolicismo e é reintegrado na religião protestante e à sua condição de cidadão genebrino. Em 1755 volta novamente a Paris, onde escreve *Emílio* e *Do Contrato Social*. A partir da publicação desses dois livros a situação de Rousseau se torna muito difícil.

Rousseau acreditava ter demonstrado a sua fé cristã na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* e ter proposto uma solução para o problema da intolerância religiosa no capítulo da religião civil no *Contrato Social*. Entretanto, na manhã de 9 de junho de 1762, o Parlamento de Paris condenou às chamas o recém-publicado *Emílio*, decretando ao mesmo tempo a prisão de seu autor. Avisado com antecedência por seus protetores, Rousseau conseguiu fugir nesse mesmo dia, cruzando, na estrada para La Barre, com os próprios oficiais de justiça enviados para aprisioná-lo, os quais, diplomaticamente, fingiram não o reconhecer. As autoridades de Genebra, sua cidade natal, haviam queimado cerimonialmente não apenas o *Emílio*, mas também o *Contrato Social*, e decidido em segredo aprisionar o autor caso tivesse a temeridade de aparecer por lá. Foi

¹⁷ ROUSSEAU, 2005, p. 95-96.

no vizinho principado de Neuchâtel, então sob domínio de Frederico II da Prússia, que Rousseau encontrou, por fim, um asilo precário pelos três anos seguintes. O Arcebispo de Paris condenou a leitura e a posse do *Emílio*, pois, segundo ele, esse livro contém

uma doutrina abominável, própria a derrubar a lei natural e a destruir os fundamentos da religião cristã; estabelecendo máximas contrárias à moral evangélica; tendendo a perturbar a paz dos Estados, a revoltar os súditos contra a autoridade de seu soberano; contendo um grande número de proposições respectivamente falsas, escandalosas, plenas de ódio contra a Igreja e seus ministros, transgressoras do respeito devido à santa Escritura e à tradição da Igreja, errôneas, ímpias, blasfematórias e heréticas¹⁸.

Como se pode ver, a relação de Rousseau com a religião é complicada. Foi católico e protestante, entretanto, sua forma de pensar acerca de Deus e da religião são muito próprias e nunca se restringiram à ortodoxia de nenhuma das tradições do Cristianismo. Após fugir das perseguições, o genebrino teve a oportunidade de escrever defesas de sua pessoa e obra. A *Carta a Christophe de Beaumont* é uma resposta à condenação de suas obras na França católica. Já nas *Cartas Escritas da Montanha* pôde fazer uma defesa das críticas e da condenação recebida pela Genebra protestante. Nesses textos fica claro que Rousseau é crítico de ambas as tradições. E diante do contexto de intolerância religiosa na Europa nos séculos anteriores, nosso autor não toma partido, reconhecendo que a intolerância é presente nos dois lados. Em suas palavras: “Não digo nem penso que não haja nenhuma religião boa sobre a Terra, mas digo – o que é muito verdadeiro – que não há nenhuma, entre as que foram dominantes, que não tenha trazido cruéis flagelos à humanidade”¹⁹.

Nas *Cartas da Montanha*, Rousseau se dirige aos protestantes, e mostra que os reformados se enredaram nos mesmos erros daqueles a que eram críticos. De perseguidos, os reformadores se tornaram perseguidores. Os reformados, assim como a Igreja Católica, começaram a arrogar para si, enquanto instituição, o direito de definir aquilo que se pode crer ou não, tolhendo a liberdade de pensamento.

Sei que vossa história e a da Reforma, em geral, está cheia de fatos que apontam uma inquisição muito severa, e que, de perseguidos,

¹⁸ ROUSSEAU, 2005, p. 235-236.

¹⁹ ROUSSEAU, 2005, p. 82.

logo os reformadores tornaram-se perseguidores. [...] De tanto discutir contra o clero católico, o clero protestante adquiriu um espírito questionador e mesquinho. Quis tudo decidir, tudo regulamentar, pronunciar-se sobre tudo: cada um quis propor modestamente sua opinião a todos, como se fosse a Lei suprema²⁰.

Para Rousseau, a teologia reformada daqueles que o condenaram à prisão por seus escritos é uma afronta ao espírito do protestantismo. Esse poderia ser o espírito dos reformadores, mas não o espírito do Reforma. Para o genebrino, “a religião protestante é tolerante por princípio, é essencialmente tolerante, é tanto quanto se possa sê-lo, pois o único dogma que ela não tolera é o da intolerância”, mas ao mesmo tempo, afirma que “os reformadores atuais, pelo menos os ministros, não conhecem ou não mais amam sua religião”²¹. E a principal crítica é, mais uma vez, o direito que a instituição eclesiástica pretende ter de definir o que se pode crer ou não, e condenar os que creem de forma diferente como hereges. Nas palavras de Rousseau: “Sua dura ortodoxia era ela mesma uma heresia”. A contradição é evidente: uma tradição que surge como uma rejeição da tradição da Igreja, ousando pensar por si, e propor uma interpretação diferente das escrituras, se torna, ela mesma, uma tradição fechada que tolhe a liberdade de pensamento.

Apesar do contexto obscuro de intolerância e fanatismo que marcou a Europa nesse período, é preciso destacar também os antecedentes da luta pela tolerância. Rainer Forst, em seu livro *Toleration in Conflict: Past and Present*, faz uma análise muito aprofundada das bases teóricas do conceito de tolerância que são anteriores à modernidade. A conclusão deste autor é a seguinte:

A primeira conclusão deveria ser contradizer a noção generalizada de que a tolerância é uma filha da modernidade, enquanto a antiguidade e a Idade Média não representam mais do que uma pré-história de menor importância. A ideia de tolerância foi reinterpretada e radicalizada durante o período moderno, especialmente após a Reforma, e o espectro das justificativas da tolerância foi grandemente alargado; contudo, uma grande parte das novas justificativas propostas inspirou-se em argumentos existentes, argumentos que, como vimos, foram sempre desenvolvidos em

²⁰ ROUSSEAU, 2006, p. 185.

²¹ ROUSSEAU, 2006, p. 186.

conflito, ou seja, no contexto de controvérsias sociais e filosóficas particulares²².

Quentin Skinner também destaca que antes das guerras de religião já havia uma articulação intelectual a favor da tolerância. Grupos religiosos, de católicos moderados, já consideravam um equívoco do ponto de vista da estratégia política, a tentativa de impor a uniformidade à força. Estes grupos tinham um argumento religioso e político para a defesa da tolerância aos protestantes. Consideravam a perda da unidade da Igreja uma coisa a lamentar, mas consideravam que usar da violência para impor novamente esta unidade causaria mais prejuízos do que benefícios. Mas talvez ainda mais interessante seja a articulação de humanistas na França e na Europa que criticavam a imposição da uniformidade em nome dos direitos de consciência. O conhecimento desta articulação humanista é fundamental para nós, pois Rousseau usará de uma estratégia de conciliação entre religiões muito similar em seu modelo de religião civil. Segundo Diogo Pires Aurélio, o humanismo da Renascença tentou superar o paradoxo da tolerância “mediante a busca de plataformas doutrinárias cada vez mais abrangentes, de modo a constituírem-se em determinações possíveis do *homo universalis*”²³.

Um bom exemplo dessa defesa humanista da tolerância em nome do direito de consciência é Jean Bodin. Em *Os Seis Livros da República*, publicado em 1576, ao tratar dos perigos criados pelas ideologias subversivas para a segurança da República, afirma, primeiro, que se uma dada crença não se fundamentar “nas mais claras e inquestionáveis demonstrações”²⁴, jamais poderá haver esperança de garantir que ela “não venha, por disputas e força dos argumentos, a ser obscurecida e tomada duvidosa”²⁵. Bodin esclarece que não encontrou este fundamento em nenhum credo religioso, pois todos se baseiam, “não tanto na demonstração ou razão, mas somente na afirmação da fé e da crença”²⁶. Portanto, os que “procuram por demonstração e publicação de livros” insistir na aceitação

²² FORST, 2013, p. 93.

²³ AURÉLIO, 2010, p. 20.

²⁴ BODIN apud SKINNER, 1996, p. 522.

²⁵ BODIN apud SKINNER, 1996, p. 522.

²⁶ BODIN apud SKINNER, 1996, p. 522.

de seu ponto de vista “não só perderam o juízo, como também solapam os alicerces e os fundamentos de todos os tipos de religião”²⁷.

Bodin é ainda mais enfático sobre o direito de tolerância em seu livro *Colóquio dos Sete sobre os Segredos do Sublime*, a última obra deste autor, concluída em 1588, e que Skinner considera “talvez a mais isenta discussão da liberdade religiosa a ter lugar na França nos tempos das guerras religiosas”²⁸. O livro retrata um colóquio ambientado em Veneza. São sete participantes. O anfitrião é um católico liberal veneziano, Coroneus. Os demais participantes se destinam a representar o espectro da opinião religiosa bem fundamentada teoricamente: assim, temos um luterano (Podamicus), um céptico (Senamus), um adepto da religião natural (Toralba), um calvinista (Curtius), um judeu (Barcassius) e um convertido ao islamismo (Fagnola). É a figura de Senamus que Bodin utiliza para defender o argumento céptico a favor da tolerância. Quando a discussão sobre religiões rivais é trazida à baila no início do quarto diálogo, Senamus declara, sem rodeios, que todos os líderes religiosos, em todas as épocas, “mantiveram tantos conflitos entre si que nenhum pôde decidir qual é a verdadeira entre todas as religiões”²⁹. O principal motivo é que, embora possamos todos concordar em que “a religião que tem Deus como seu autor é a verdadeira religião”, isso ainda nos deixa sem informações suficientes para ter certeza “se Ele é o autor dessa ou daquela religião”³⁰. Diante da incerteza, a única postura adequada é adotar a plena tolerância.

Como se pode ver, os escritos de Rousseau acerca de religião e tolerância, redigidos na segunda metade do século XVIII, já são um desenvolvimento tardio de uma discussão que se intensifica a partir do século XVI. Como explica Bertrand Binoche, diante da situação das guerras de religião, a tolerância não era, de modo algum, uma solução evidente por si mesma. Pelo contrário, das opções que se apresentaram à mente de seus contemporâneos, a tolerância era a menos óbvia. A solução mais óbvia era a solução da igreja. A expectativa era de que a Igreja conseguiria, por meio colóquios e da discussão interna, resolver os conflitos dogmáticos e estabelecer compromissos doutrinários. Entretanto, os teólogos nunca chegaram a um consenso. Quando o cidadão

²⁷ BODIN apud SKINNER, 1996, p. 522.

²⁸ SKINNER, 1996, p. 520.

²⁹ BODIN apud SKINNER, 1996, p. 522.

³⁰ BODIN apud SKINNER, 1996, p. 522.

de Genebra escreve, no século XVIII, a discussão já se trata de uma resolução política destes conflitos. Como o desacordo é inevitável, é preciso encontrar uma forma da coexistência pacífica no interior do corpo político. Ernst Cassirer considera característico do pensamento do século XVIII este deslocamento do centro de gravidade das questões, com o Direito e o Estado escapando cada vez mais da tutela da teologia. Teremos oportunidade de refletir mais sobre esta questão a seguir, ao introduzir o debate do direito político em que o *Contrato Social* se insere.

1.2. DIREITO POLÍTICO E DIREITO DIVINO

Seria um equívoco pensar que o tema da religião no *Contrato Social* surge apenas no capítulo que trata da religião civil e em algumas partes ao tratar do legislador. Estas são as referências diretas ao tema. Mas a ideia que queremos destacar, é que a proposta de escrever no século XVIII um livro de direito político como o *Contrato* já envolve uma série de discussões com as instituições religiosas da época. Como veremos, Rousseau se inscreve em uma tradição de pensamento do direito político que se coloca constantemente em oposição à perspectiva do direito divino, ou teoria da origem divina do poder civil, tradição esta que é fortemente vinculada à Igreja Católica Apostólica Romana, e que se baseia em concepções teológicas para fundamentar o poder soberano. Esta tradição do direito político que influencia fortemente o pensamento de Rousseau é a teoria do direito natural, desenvolvida principalmente em autores como Hugo Grotius e Samuel Pufendorf. Segundo Derathé, estes autores desenvolveram uma “teoria do Estado que, no século XVIII, impôs-se à Europa inteira e acabou arruinando completamente a doutrina do direito divino”³¹.

A teoria da origem divina do poder civil é a posição tradicional da Igreja Católica sobre o poder político. Ela foi formulada na idade média por Agostinho em *Cidade de Deus*, e no século XVII o seu defensor mais conhecido é Bossuet. A base dessa teoria é a ideia apresentada pelo apóstolo Paulo na Carta aos Romanos, capítulo 13, onde afirma: “Toda alma esteja sujeita às autoridades superiores; porque não há autoridade que não venha de Deus; e as autoridades que há foram ordenadas por Deus”. A forma de interpretar este texto e até o mérito da tradução foram alvo de grandes discussões na

³¹ DERATHE, 2009, p. 58.

história, sobretudo no século XVIII, mas o que nos interessa é compreender que a tradição da Igreja Católica compreendia esta passagem como base para afirmar que o poder é dado por Deus, ou seja, que o poder político tem uma origem divina. Isto não significa que Deus mesmo escolhe os governantes, mas que uma vez tendo sido escolhidos por meios humanos, eles recebem de Deus a sua autoridade. Como explica Derathé, a soberania, neste caso, não tem sua origem no ato pelo qual os homens escolhem aqueles que a exercerão, mas ela provém de Deus “como de sua fonte natural e de seu princípio necessário”. Em suma, a fonte da autoridade é Deus e os homens apenas designam aqueles que a exercerão.

A teoria do direito divino é compatível com todas as formas de Governo, e portanto, é um equívoco associá-la particularmente com a defesa do poder absoluto dos Reis. Entretanto, a associação não é totalmente sem propósito, afinal, a doutrina da igreja católica ao atribuir uma autoridade da parte de Deus aos poderes instituídos, defende também que os súditos por isso lhe devem total submissão, pois rebelar-se contra as autoridades é desobedecer ao próprio Deus. Como o próprio Paulo de Tarso afirma no mesmo capítulo 13, “Por isso, quem resiste à autoridade resiste à ordenação de Deus. [...] Portanto, é necessário que lhes estejais sujeitos, não somente pelo castigo, mas também pela consciência”. Por isso, na teoria do direito divino fica vetado todo direito à resistência. Com exceção daquelas leis que sejam contrárias às ordenanças bíblicas, que nesse caso o cristão tem o dever de não obedecê-las³², os súditos devem ser submissos em tudo, suportando até abusos de poder, em alguns casos.

É principalmente contra essa submissão sem reservas que os teóricos da escola do direito natural vão se rebelar. Todos defendem, sob certas condições, o direito de resistência³³. Na verdade, o direito de resistência foi o elemento que tornou mais nítida as diferenças irreconciliáveis entre os juristas e os teólogos. Barbeyrac, que foi

³² A base dessa exceção se encontra em Atos, capítulo 5, quando Pedro e os apóstolos são levados ao conselho e repreendidos pelo sumo sacerdote por estarem pregando os ensinamentos de Jesus, e Pedro responde: “mais importa obedecer a Deus do que aos homens”.

³³ Hugo Grotius afirma, em *Direito de Guerra e de Paz*: “se no momento em que o soberano é deferido, foi estipulado que em certas eventualidades é possível resistir ao rei. Ainda que semelhante convenção não possa ser considerada como uma reserva de uma porção da soberania, constitui ao menos uma reserva de uma espécie de liberdade natural, subtraída aos efeitos do poder real. Aquele, de fato, que aliena seu poder, pode restringir por pactos sua alienação”. (GROTIUS, 2004, p. 263).

tradutor das obras de Grotius e Pufendorf para o francês, deixa muito nítida essa cisão: “Creio descobrir o que deixou de mau humor nossa crítica, e que a levou a dissuadir todo mundo, tanto quanto possível, da leitura da obra de meus dois autores. Quão favoráveis sejam aos Reis, sobretudo Grotius, eles não são, ao seu gosto, suficientemente. Eles não levam muito longe a obediência passiva. Eles não pretendem que os Príncipes, ou outros Soberanos, tomem sua Autoridade imediatamente de Deus sem que ela esteja fundada em algum contrato entre eles e seus súditos”³⁴. É interessante reparar que, assim como a teoria do direito divino não necessariamente defende o poder absoluto dos Reis, os teóricos da escola do direito natural não são necessariamente contrários à Monarquia, mas apenas a essa “obediência passiva” e a uma autoridade que, sendo derivada completamente da vontade divina, não se estabelece por um contrato entre os Governantes e os súditos.

É importante destacar a discussão acerca do direito de resistência que se articula no interior do protestantismo, vinculado ao contexto das guerras de religião, já citado anteriormente. Skinner explica que no início do protestantismo, mesmo já sofrendo com a oposição, “a postura política de Calvino, tanto quanto a de Lutero em suas primeiras obras, permaneceu firmemente atrelada à doutrina da absoluta não-resistência professada por São Paulo”³⁵, a mesma da Igreja Católica. Nas obras posteriores, quando a perseguição começa a se intensificar, Lutero muda de posição e passa a aceitar o direito de resistência. Mas quem desenvolveu propriamente uma teoria da revolução, defendendo enfaticamente o direito de resistência, foram os calvinistas radicais a partir de 1550. Como explica Skinner, a força da teoria calvinista da revolução popular “não se deveu ao fato de apresentarem uma reação mais criativa à crise do que os luteranos, como tantas vezes se afirmou, mas de terem adotado e reiterado a argumentação em favor da resistência pela força que os luteranos já haviam desenvolvido na década de 1530”³⁶. Segundo Skinner, a teoria calvinista da revolução popular “estava destinada a dar início àquela que seria a corrente dominante no pensamento constitucionalista moderno”³⁷. O próprio Locke, nos *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, mais de um século depois, defende as mesmas conclusões e utiliza dos mesmos argumentos de seus predecessores calvinistas. A principal diferença seria que os calvinistas radicais da década de 1550, em contraste a

³⁴ BARBEYRAC apud DERATHE, 2009, p. 71.

³⁵ SKINNER, 1996, p. 468.

³⁶ SKINNER, 1996, p. 482.

³⁷ SKINNER, 1996, p. 513.

Locke, não concebem a resistência política como um direito. O contexto da luta dos protestantes e a luta dos autores do direito natural estão fortemente vinculadas. Um exemplo disso é que Pierre Jurieu, teólogo protestante, depois da revogação do Édito de Nantes em 1685, o período do “deserto” protestante que falamos anteriormente, se vale de Hugo Grotius para defender o direito de resistência aos huguenotes³⁸.

Mas voltando à nossa discussão, outro ponto da teoria do direito divino que é alvo de críticas é quanto à doutrina da soberania do povo. Mais uma vez, a teoria do direito divino não é necessariamente incompatível com um regime democrático. Ela não é contrária à ideia de que o povo possa exercer a soberania. O que está em questão é quanto à origem da soberania. O que os teóricos dessa escola não podem jamais aceitar é a ideia de que a fonte da soberania é o povo. Os teólogos católicos defendiam que apesar de os povos nomearem os reis, é somente Deus que dá sua potência. Já os autores do direito natural, como Pierre Jurieu, por exemplo, afirmam que o consentimento do povo não é apenas o canal por onde a soberania passa de Deus aos reis, ele é a sua fonte. É o povo que faz os reis e lhes dá autoridade. Como afirma Derathé: “Para Grotius, Pufendorf e todos aqueles que se vinculam à escola do direito natural, o poder civil, isto é, a autoridade política, ou a soberania, é um estabelecimento humano. Não é preciso remontar a Deus para encontrar sua fonte, pois ela tem sua origem e seu fundamento nas convenções”³⁹.

Portanto, como podemos ver, o debate entre as escolas do direito natural e do direito divino é um debate entre duas concepções de soberania e de autoridade, em que uma fundamenta o poder na vontade divina, e a outra coloca a soberania no campo dos assuntos profanos. Isso confirma nossa tese do início, de que o debate do direito político de forma ampla, no período, está em constante diálogo e conflito com as instituições religiosas da época, o que faz as discussões entrarem muitas vezes até no campo da teologia. Como Derathé destaca, Grotius, Pufendorf e os demais autores da escola do direito natural fizeram uma verdadeira revolução. “Eles soltaram a ciência política de seus vínculos com a teologia e, num mesmo golpe, libertaram o Estado da tutela da Igreja”⁴⁰. Cassirer resume bem o desafio que estes autores tinham pela frente e que ao encará-lo foram bem sucedidos:

³⁸ HAZARD, 1948, p. 214.

³⁹ DERATHE, 2009, p. 77.

⁴⁰ DERATHE, 2009, p. 74.

Para que esta tese capital do direito natural pudesse dar suas provas, era preciso superar dois impedimentos e enfrentar dois poderosos adversários. Por um lado, o direito tinha que afirmar a sua originalidade e sua autonomia intelectual em relação aos dogmas da teologia e escapar a seu perigoso assédio; por outro lado, cumpria-lhe definir e delimitar claramente a esfera do jurídico em face da do Estado e protegê-la, em sua especificidade e em seu valor próprio, do absolutismo estatal. Por conseguinte, o combate para a fundação do direito natural moderno travou-se em duas frentes. Deve prosseguir contra a doutrina teocrática que deduz o direito de uma vontade divina absolutamente irracional, impenetrável e inacessível à razão humana, assim como contra o “Estado Leviatã”⁴¹.

Paul Hazard, em *A Crise da Consciência Europeia*, apresenta o espírito das discussões dos autores do direito natural, e seu aspecto revolucionário ao modo de pensamento da época:

O direito natural nasce de uma filosofia: a que nega o sobrenatural, o divino, e substitui pela ordem imanente da natureza a ação e vontade pessoais de Deus. Procede ainda duma tendência racional que se afirma na ordem social: a cada ser humano são ligadas certas faculdade inerentes à sua definição, e com elas o dever de as exercer segundo sua essência. Vem, por fim, dum sentimento: a autoridade que, pelo interior, regula arbitrariamente as relações dos súditos e do príncipe, e que, pelo exterior, não leva senão a guerras, deve ser rejeitada e substituída por um direito novo, donde talvez saia a felicidade: um direito político que regula as relações dos povos, com o fim de que eles próprios dirijam seus destinos⁴².

A escola do direito natural teve boa influência sobre o pensamento de Rousseau, especialmente na escrita do *Contrato Social*. Mas é importante compreender de que tipo de influência se trata aqui. Como explica Derathé, Rousseau deve aos juristas mais pelo que rejeita do que pelo que retém de seus ensinamentos. Ou seja, Rousseau leu estes autores, e foram seus escritos que o direcionaram na escrita do *Contrato*, tanto que os grandes temas como estado de natureza, pacto social, soberania, são temas importantes da escola do direito natural que são retomados por nosso autor. Mas o genebrino tem soluções bem diferentes e inovadoras para estes problemas. Com Rousseau, a teoria do

⁴¹ CASSIRER, 1997, p. 321.

⁴² HAZARD, 1948, p. 210.

contrato social penetra uma nova via. O ponto é que, por mais inovadora que a teoria de Rousseau possa ser, ele não poderia formulá-la sem a obra de seus predecessores. Mas nosso autor se valeu dos escritos dos juristas de forma muito livre, muitas vezes, inclusive, sem reconhecer a influência que o diálogo com estes autores tem em suas próprias ideias.

Este diálogo de Rousseau com a escola do direito natural nos permite compreender melhor algumas passagens do *Contrato Social* e perceber nelas as implicações no campo da religião e da teologia, que, inclusive, causaram ao autor sérios problemas com as instituições religiosas da época. Por exemplo, no capítulo I do primeiro livro do *Contrato*, quando Rousseau afirma que “a ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina na natureza: funda-se em convenção”⁴³. Esta afirmação à primeira vista não parece tão radical, mas quando compreendida em seu contexto, ganha outro peso. Pois aqui Rousseau afirma que a base da ordem social não é o direito da natureza, não é Deus, mas uma convenção. É o acordo entre os homens que funda a ordem social e confere legitimidade aos poderes instituídos. Além disso, é interessante perceber a mistura entre aspectos teológicos e políticos na linguagem que Rousseau utiliza no *Contrato Social*, por exemplo, no trecho acima ao falar da ordem social como um direito sagrado. Entre os artigos de fé da religião civil também vemos este uso ao se afirmar “a santidade do contrato e das leis”⁴⁴. Não se deve, de maneira alguma, atribuir a Rousseau qualquer tentativa de construção de uma teologia política, mas, estes elementos evidenciam o quanto a religião e política estão vinculadas no pensamento de Rousseau. Quanto a isso, falaremos mais nos próximos capítulos.

No capítulo VI do mesmo livro, Rousseau apresenta o pacto social como um processo completamente humano, em que os homens chegando em uma situação limite no estado de natureza, decidem unir as suas forças em prol da conservação mútua, e com isso, estabelecem um pacto de associação. Para Rousseau, é esse povo unido por um pacto de associação que é sempre o soberano. Quando este povo escolhe um rei, ou um governante, este não passa de um funcionário do soberano, e lhe deve satisfação da autoridade de que foi investida. Assim, o governante deve satisfação não a Deus, mas ao

⁴³ ROUSSEAU, 1973, p. 28.

⁴⁴ Para uma análise aprofundada desse assunto, cf. KAWAUCHE, 2011.

povo soberano. E as implicações práticas disso no corpo político, para o genebrino, são radicais. Como no trecho a seguir:

A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio termo. **Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei**⁴⁵.

Essa passagem nos permite também exemplificar o tipo de diálogo de Rousseau com os teóricos da escola do direito natural. Pois se Rousseau, como eles, coloca a soberania no âmbito dos assuntos humanos, retirando da teologia o seu direito sobre a teoria política, ele é muito mais radical em suas implicações. Grotius, por exemplo, defende que a origem da soberania é o povo, mas quanto ao exercício da soberania, o povo pode aliená-la ou partilhá-la com o Governante. Já Rousseau afirma que o povo é, e sempre será, o soberano. A origem da soberania é o povo, assim como o seu exercício. “Só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição”⁴⁶. Por isso, a vontade geral é inalienável e indivisível, pois pode-se transmitir o poder, mas jamais a vontade. Como já foi dito, o povo pode escolher um governante, seja um rei ou um corpo de deputados, mas estes são apenas funcionários do soberano e devem a ele satisfação do uso que fazem de sua autoridade. Mesmo ao escolher um Rei, o povo jamais deixa de ser soberano.

Esta radicalidade de Rousseau com a soberania do povo foi o que marcou mais nitidamente a sua distância dos demais teóricos políticos de sua época. Berthier, em *Observations sur le Contrat Social*, afirma:

Um defeito essencial de todo o *Contrato Social* é o de colocar a soberania no corpo político de modo que, mesmo quando o governo é monárquico, a comunidade não deixa tampouco de ser o soberano; o rei sendo então, e só podendo ser, magistrado e executor das

⁴⁵ ROUSSEAU, 1973, p. 113-114.

⁴⁶ ROUSSEAU, 1973, p. 49.

vontades do povo: o que é, no fundo, não reconhecer nem a monarquia nem a aristocracia, mas simplesmente a democracia⁴⁷.

Aquilo que para Berthier é um defeito essencial, a nós parece um grande mérito da obra de Rousseau. Como afirma Derathé, “de fato, ninguém foi mais resolutamente, mais sinceramente democrata que Rousseau, e isso numa época que os mais liberais acomodavam-se sem dificuldade com a “monarquia limitada”, ou mesmo com o despotismo esclarecido. É a inspiração democrática de seu *Contrato Social* que faz sua novidade”⁴⁸.

Segundo Cassirer “no pensamento do século XVIII, o centro de gravidade da questão desloca-se: a física, a história, o direito, o Estado, a arte escapam cada vez mais à dominação e à tutela da metafísica e da teologia tradicionais. Essas disciplinas deixam de esperar que a ideia de Deus as ratifique e as legitime”⁴⁹. Rousseau e o *Contrato Social* representam um momento importante desse desenvolvimento. No *Contrato*, o direito político rompe definitivamente qualquer laço possível com a teologia e a religião. Não é Deus que legitima as decisões políticas de um Estado, mas tão somente a decisão soberana da vontade geral, o consenso entre todos os membros do corpo político. O rei não mais recebe sua autoridade de Deus, mas dos homens, e a eles deve satisfação, como um funcionário do soberano.

⁴⁷ BERTHIER apud DERATHE, 2009, p. 88-89.

⁴⁸ DERATHE, 2009, p. 90.

⁴⁹ CASSIRER, 1997, p. 218.

2. A RELIGIÃO ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA

Qual é o lugar da religião no corpo político? Como vimos, a escrita do *Contrato Social* como um todo se insere dentro do contexto das discussões acerca do direito divino, e portanto, está necessariamente vinculado a questões religiosas. Mas quando consideramos de forma mais específica as questões práticas que concernem à religião, ainda há muitas perguntas a serem feitas. Por exemplo, o corpo político deve ter uma religião oficial? Cabe ao soberano decidir acerca de matérias de fé? Como o soberano pode lidar com diferenças religiosas no interior do corpo político? Existe uma solução para o problema da intolerância? E a principal questão, levando em conta que falamos de um livro de princípios do direito político: quais são os princípios do direito a partir do qual essas questões podem ser resolvidas? Esses princípios existem? Em outras palavras, os problemas que concernem à religião no corpo político, são, de fato, um problema do direito político, ou trata-se de uma questão prática?

No capítulo VIII, do livro IV do *Contrato Social*, intitulado *Da Religião Civil*, Rousseau, após uma grande digressão acerca da relação do cristianismo com a política, afirma: “Deixando de parte, porém, as considerações políticas, voltemos ao direito e fixemos os princípios sobre este importante ponto”¹. A partir disso, podemos deduzir duas coisas importantes: Em primeiro lugar, existem, sim, princípios do direito que devem nortear as questões acerca da religião no corpo político. Mas em segundo lugar, existem também “considerações políticas” acerca da religião, que extrapolam os limites do direito. As noções do direito norteiam a discussão, mas não a esgotam. Após a definição dos princípios do direito, ainda há muitas questões políticas a serem resolvidas. É o que pretendemos demonstrar. O princípio do direito que está no contexto da discussão do genebrino no trecho acima é: “O direito, que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos, não ultrapassa [...] os limites da utilidade pública”². Como é evidente, para compreender melhor esta ideia, precisaremos voltar o nosso olhar para o *Contrato*. Apesar de uma análise profunda de todo o livro exceder a nossa capacidade, precisamos compreender pelo menos os seus princípios fundamentais.

¹ ROUSSEAU, 1973, p. 149.

² ROUSSEAU, 1973, p. 149.

2.1. A RELIGIÃO NO CORPO POLÍTICO

Na edição de 1762 do *Contrato*, a “*Table de matières*” descreve resumidamente os assuntos de cada um dos quatro livros. No primeiro livro, examina-se “como o homem passa do estado de natureza ao estado civil, e quais são as condições essenciais do pacto”; no livro II, cujos capítulos abordam a vontade geral, trata-se da “legislação”; no livro III, a exposição gira em torno “das leis políticas, ou seja, da forma do governo”, com considerações sobre os abusos do poder executivo; no livro IV, “continuando-se a tratar das leis políticas, expõe-se os meios de firmar a constituição do Estado”, o que inclui reflexões acerca de algumas instituições romanas, além do capítulo sobre a religião civil. É, portanto, no livro I que compreenderemos melhor sobre “o direito, que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos”. Faremos, portanto, uma breve apresentação deste livro, para compreender como estes princípios que foram estabelecidos a partir das condições do pacto social nos livros I e II determinam a forma como Rousseau encara a religião no livro IV.

Rousseau inicia apresentando o propósito do livro, que segundo o autor, é “indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser”³. Segundo o genebrino, “o homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros”⁴. A pergunta, portanto, que nosso autor se propõe é: o que pode legitimar a submissão dos homens a uma autoridade civil, dado que todos os homens nascem livres? Rousseau passa a considerar alguns modelos de sociedade, baseados na autoridade paterna, no direito do mais forte, e no direito de escravidão. Ao considerar estes modelos de sociedade, nosso autor usa o ponto de partida e os referenciais teóricos dos autores que defendem estes modelos, com o objetivo de mostrar que nenhuma dessas abordagens se sustenta. Esses modelos são rejeitados por serem ilegítimos⁵. A autoridade paterna é ilegítima porque “só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a conservação”, e quando a necessidade acaba, desfaz também o vínculo que os une. O direito do mais forte /e o de escravidão também não são

³ ROUSSEAU, 1973, p. 27.

⁴ ROUSSEAU, 1973, p. 28.

⁵ Como explica Roger Masters, “toda as concepções alternativas de obrigação civil podem, portanto, ser rejeitadas, uma vez que ou assumem erroneamente que sua fonte é natural ou deixam de definir adequadamente as convenções específicas necessárias para a legitimidade” (MASTERS, 1968, p. 314).

legítimos, pois “a força não faz o direito”. Nosso autor conclui: “Convenhamos, pois, em que a força não faz o direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos”⁶.

Rousseau, ao contrário dos jusnaturalistas, que deduzem do estado de natureza os direitos que servirão de base para a ordem civil, defende que a ordem social é “um direito sagrado que serve de base para todos os outros”, e esse direito não se origina da natureza, mas se funda em convenções. Em outras palavras, a base dos direitos dos cidadãos não é a lei da natureza, mas a ordem social, e esta, por sua vez, é fundada pela convenção, pelo acordo entre os homens, pelo pacto social. O verdadeiro fundamento da sociedade para Rousseau não é um ato de subordinação à autoridade de um homem, mas um ato de associação entre todos os homens, que funda a ordem social. Afirma Rousseau: “Antes, pois, de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade”⁷.

Quanto às condições que conduziram ao pacto social, Rousseau supõe “os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado”⁸. Na precariedade dessa condição, os homens não têm novas forças a engendrar, restando apenas somar as forças de todos por meio de um ato de associação. O problema que vai nortear a formulação do pacto social é a seguinte: “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”⁹. Ou seja, a preocupação é dupla: com a proteção dos contratantes, que foi o que tornou necessário o pacto de associação; e com a liberdade, que cada um permaneça tão livre quanto antes. Esta preocupação é similar àquela expressa no propósito do livro, a saber, encontrar uma “regra de administração legítima e segura”. Assim como Hobbes, Rousseau tem a preocupação com a segurança, mas esta por si não basta. É preciso considerar também a legitimidade e a liberdade.

⁶ ROUSSEAU, 1973, p. 32.

⁷ ROUSSEAU, 1973, p. 36-37.

⁸ ROUSSEAU, 1973, p. 37.

⁹ ROUSSEAU, 1973, p. 38.

Quando bem compreendidas, as cláusulas do pacto social podem se resumir a apenas uma: “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda”¹⁰. Assim, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos. Os termos do pacto são formulados assim por Rousseau: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”¹¹. Esse ato de associação produz um “corpo moral e coletivo”. Essa pessoa pública é chamada de república, ou corpo político. O corpo político é chamado de Estado por seus membros, quando passivo, de soberano quando ativo, e de potência quando comparado com outros corpos políticos. Enquanto partícipes da autoridade soberana, os associados são chamados de cidadãos, e enquanto submetidos às leis do Estado são chamados de súditos. Ou seja, o indivíduo “se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano”¹².

Este compromisso como membro do soberano e como súdito, exige que o cidadão saiba conciliar seus interesses privados que tem como indivíduo, daquele que tem como membro do soberano, que só pode se orientar pelo bem comum. Sendo o soberano formado apenas pelos particulares que o compõem, não pode visar o interesse contrário ao deles: “O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser”¹³. Entretanto, o mesmo não se dá com os súditos em relação ao soberano, pois cada indivíduo pode ter, como homem, uma vontade particular diferente da vontade geral que tem como cidadão, sendo o seu interesse particular diferente do interesse comum. Assim, esse homem pode se sentir tentado a desfrutar dos direitos do cidadão, sem desempenhar os deveres de súdito. Ao que afirma Rousseau: “Aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constringido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre”¹⁴.

Esta liberdade que pode ser imposta ao indivíduo é aquela que se instituiu no pacto social, a liberdade que se exerce no corpo político. Rousseau faz um balanço do que se

¹⁰ ROUSSEAU, 1973, p. 38.

¹¹ ROUSSEAU, 1973, p. 39.

¹² ROUSSEAU, 1973, p. 40.

¹³ ROUSSEAU, 1973, p. 41.

¹⁴ ROUSSEAU, 1973, p. 42.

ganha e o que se perde na passagem do estado de natureza para o estado civil. Segundo o genebrino, o homem perde a sua liberdade natural, e seu direito ilimitado a tudo que pode alcançar, e ganha a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A liberdade natural, que só conhece limites na força do indivíduo, se perde no momento do pacto. A liberdade civil que se ganha é a liberdade que se usufrui no corpo político, e que só se limita pela vontade geral. No estado de natureza existe apenas a posse, que se baseia na força e no direito de primeiro ocupante. A este direito da posse baseada na força se abre mão no momento do pacto. No estado civil existe a propriedade fundada num título positivo, num direito.

Diante desse contexto, surgem muitas questões acerca dos limites do poder soberano. Afinal, como foi dito, as cláusulas do contrato podem se resumir à “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda”. E Rousseau ainda justifica a necessidade de uma alienação total ao afirmar que “se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nesse caso um superior que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo de certo modo seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos”¹⁵. Além disso, causa estranhamento a ideia de que aquele que se recusar a se submeter à vontade geral deve ser constrangido por todo um corpo, que o “forçará a ser livre”. Esta liberdade imposta não é fácil de compreender. A compreensão acerca do soberano como a coletividade, e não mais a figura de um rei, sem dúvida, nos ajuda a entender as afirmações acima. Quanto a isso falaremos mais adiante.

Mas é no capítulo IV, do livro II, que Rousseau lidará mais diretamente com os *limites do poder soberano* (este, inclusive, é o título do capítulo), e é também aqui que o genebrino introduzirá o conceito, já citado anteriormente, de “utilidade pública”. Rousseau já inicia o capítulo afirmando: “Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus”¹⁶. Este princípio é facilmente deduzido por toda a argumentação que envolve o livro II, cujo principal tema explorado por Rousseau é a vontade geral: “A primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo

¹⁵ ROUSSEAU, 1973, p. 38.

¹⁶ ROUSSEAU, 1973, p. 54.

com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum”¹⁷. A vontade geral, como explica Rousseau, se exerce naquilo que existe em comum entre os vários interesses dos cidadãos, naquele ponto em que todos concordam. Rousseau diferencia a vontade geral da vontade de todos. A vontade de todos é apenas a soma de todas as vontades particulares, enquanto a vontade geral se prende pelo interesse comum. Ou seja, não basta somar as vontades particulares dos homens. Nas palavras de Rousseau, é necessário que se retirem dessas vontades “os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente” restando a soma das diferenças. Esta é a vontade geral, ela se prende pelo interesse que os homens têm em comum. Nas palavras do genebrino: “deve-se compreender, nesse sentido, que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une”¹⁸.

Após afirmar o poder absoluto do soberano sobre os seus membros, Rousseau reconhece que além da pessoa pública é necessário considerar as pessoas particulares, cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Ou seja, é necessário distinguir os direitos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os cidadãos desempenham na qualidade de súditos, do direito natural de que gozam na qualidade de homens. É aqui que Rousseau introduz o conceito de utilidade pública: “cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade, [...] **tão-só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade**”¹⁹. Existe, portanto, aparentemente, um limite à alienação total: o limite da utilidade pública. Entretanto, para Rousseau, é só o próprio soberano que pode julgar dessa importância, ou seja, é o próprio soberano que julga o que interessa ou não à comunidade. Se o soberano exigir serviços ao Estado por parte de um cidadão, não é o próprio cidadão que julga se isto é ou não de interesse da comunidade. Cabe a este apenas se submeter.

Rousseau, entretanto, faz mais uma ressalva: “este [o soberano], porém, de sua parte, não pode onerar os súditos com qualquer pena inútil à comunidade, nem sequer pode desejá-lo, pois, sob a lei da razão, não menos do que sob a da natureza, nada se faz sem causa”²⁰. É interessante notar a expressão: “nem sequer pode desejá-lo”. Para Rousseau, como o soberano é formado apenas pelos particulares que o compõem, não faz

¹⁷ ROUSSEAU, 1973, p. 49.

¹⁸ ROUSSEAU, 1973, p. 56.

¹⁹ ROUSSEAU, 1973, p. 54.

²⁰ ROUSSEAU, 1973, p. 55.

sentido que o soberano onere os súditos com penas inúteis. Além de não dever fazer isso, ele não pode nem sequer desejá-lo. “A vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública”. Seguir o princípio da utilidade pública é uma consequência natural da essência do soberano. Os compromissos que ligam os cidadãos ao corpo social são de uma natureza tal, “que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar para outrem sem também trabalhar para si mesmo”²¹. Apesar do estranhamento que o conceito de alienação total causa, este, quando bem compreendido, está longe de ser a ideia quase totalitária que os críticos de Rousseau atribuem ao seu pensamento. Como explica Roger Masters, “a ‘alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda comunidade’ não envolve o abandono de um padrão de justiça pré-existente pelo qual a sociedade civil poderia ser julgada. Muito pelo contrário, todos os direitos verdadeiros [...] são baseados nos “direitos sagrados” da sociedade civil convencional”²². Basta lembrar a avaliação feita pelo genebrino da mudança que ocorre na passagem do estado de natureza para o estado civil para compreender a afirmação de Azevedo que interpreta o conceito de alienação total em termos de uma “troca vantajosa”:

Não deixa de ser surpreendente constatar a negligência de comentários sobre um trecho, vindo da própria pena de Rousseau, segundo o qual o termo *alienação* é na realidade melhor descrito como uma *troca vantajosa*. Trata-se de uma expressão utilizada tanto no Manuscrito de Genebra quanto na versão final do texto, ou seja, no *Contrato Social* [...]. Ela indica que a entrada na sociedade civil pode ser compreendida em termos de compensação que, **sem significar a anulação de si mesmo**, é uma vantagem sopesada pela mudança de estado que produz nos objetos trocados e nos indivíduos que participam da troca²³.

Mas voltando à nossa discussão, é o princípio da utilidade pública que nosso autor introduz no capítulo da religião civil para justificar, por um lado, o conteúdo religioso que o soberano pode exigir dos súditos, e por outro, a liberdade de expressão que é direito dos súditos naquilo que não é de interesse da comunidade. Por um lado, o direito, que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos, é absoluto, mas por outro lado, este mesmo direito não ultrapassa os limites da utilidade pública. Portanto, se conclui que “os súditos

²¹ ROUSSEAU, 1973, p. 55.

²² MASTERS, 1968, p. 316.

²³ AZEVEDO, 2020, p. 372.

[...] só devem ao soberano conta de suas opiniões enquanto elas interessam à comunidade”²⁴. Isto responde ao nosso questionamento do início da discussão. Existe, sim, princípios do direito político que definem e norteiam o rumo das discussões acerca da religião no corpo político. Algumas características da proposta de religião civil de Rousseau são deduzidas a partir das condições do pacto social, da compreensão do soberano e da vontade geral, e do princípio da utilidade pública, ou seja, de todos os princípios que estabelecem a legitimidade de um corpo político. Por outro lado, estes princípios não esgotam a discussão acerca da religião na sociedade. Estes são apenas o mínimo necessário, sem o qual não se pode pensar legitimamente sobre o assunto. Além das questões teóricas que envolvem o direito político, existem questões práticas, ou no termo usado por Rousseau, “considerações políticas”, que ainda não foram tratadas. Estas serão o objeto da nossa discussão na seção a seguir.

2.2. CONSIDERAÇÕES POLÍTICAS SOBRE A RELIGIÃO

Vimos até agora como as condições do pacto social e o princípio de utilidade pública atuam na constituição da religião civil. Mas e as questões de ordem prática? No mesmo capítulo que trata da religião civil, Rousseau faz uma série de considerações que vão além dos princípios do direito. Podemos, inclusive, dizer que a maior parte da discussão do capítulo acontece no plano dos fatos, e das questões práticas e historicamente concretas que envolvem as religiões. Como veremos, ao falar sobre a religião natural dos filósofos, o cristianismo verdadeiro, o catolicismo romano, a religião dos czares e dos antigos povos pagãos de governo teocrático, Rousseau extrapola as considerações do direito. Essas são “considerações políticas”, que o próprio genebrino distingue dos princípios do direito neste mesmo capítulo. Vejamos como o genebrino desenvolve estes raciocínios.

Rousseau desenvolve uma hipótese histórica de como as religiões se relacionaram desde o princípio com as questões políticas. O genebrino parte historicamente do período em que cada povo tinha um Deus, que fundamentava as suas relações internas, e a relação com os seus vizinhos. O primeiro estágio do relacionamento das religiões com os corpos políticos, portanto, é o governo teocrático. Já no início do capítulo, nosso autor afirma

²⁴ ROUSSEAU, 1973, p. 149.

que “os homens de modo algum tiveram a princípio outros reis além dos deuses, nem outro Governo senão o teocrático”²⁵. Ao colocar Deus à frente das sociedades políticas, seguiu-se que “houve tantos deuses quantos são os povos”, pois nessa forma de governo, dois povos que estavam em conflito político não podiam ter por muito tempo um mesmo senhor, nem um mesmo deus. Cada povo tinha o seu Deus, e a guerra política era também teológica. Por isso, “das divisões nacionais resultou o politeísmo, e daí, a intolerância teológica e civil”²⁶. O principal exemplo dado por Rousseau de um povo que seguiu esse modelo é Moisés e o povo hebreu, ao falarem do Deus de Israel. Estes consideravam nulos, por exemplo, os deuses dos cananeus, cujo território deveriam ocupar. Em outro momento, submetidos aos reis da Babilônia e da Síria, ao não quererem reconhecer nenhum outro Deus além do seu, foram considerados rebeldes contra os vencedores.

Nesse contexto, a única forma de converter um povo era dominando-o, e por isso, como afirma Rousseau, os missionários eram os conquistadores. Os vencidos tinham por lei mudar de culto como demonstração de submissão aos vencedores. Segundo o genebrino, quando os romanos começaram a estender o seu império, e conseqüentemente, seus deuses e seu culto, e ao mesmo tempo, estes começaram a adotar os deuses dos vencidos, passa-se a contar no império uma multidão de deuses e de cultos, e com isso, o paganismo se torna a forma religiosa dominante, marcada por um enorme sincretismo. Como se vê, mais uma vez, as religiões mantêm uma relação dinâmica com os interesses políticos. Em um primeiro momento, cada povo tem seu deus, e a jurisdição destes deuses era fixada pelos limites das nações. Mas quando um desses povos, os romanos, começam uma empreitada política expansionista, é preciso que se reconheça uma pluralidade de deuses e cultos que possam conviver juntos. O segundo estágio, portanto, é o paganismo, em que religião e política ainda caminham juntas.

Foi nessas circunstâncias, entre os judeus submetidos aos romanos, que Jesus realizou seu ministério. Para Rousseau, Jesus de Nazaré foi o primeiro a propor o estabelecimento de um reino puramente espiritual, e com isso, o líder do cristianismo é o responsável pela separação entre teológico e político, entre religião e Estado. O Estado deixou de ser uno, e passa a ter divisões internas, marcadas pela separação da autoridade civil, da autoridade religiosa. Trata-se de um “conflito perpétuo de jurisdição” em que

²⁵ ROUSSEAU, 1973, p. 143.

²⁶ ROUSSEAU, 1973, p. 144.

não se sabe a quem se deve obedecer: ao senhor, ou ao padre. O modelo cristão de separação entre duas esferas “tomou conta de tudo”. A partir daí o culto sagrado permaneceu independente do soberano e sem ligação com o corpo do Estado. O genebrino cita algumas tentativas de retornar ao modelo antigo, por exemplo, na religião dos czares e com o Anglicanismo na Inglaterra, ambas consideradas inadequadas e incapazes de reunir novamente os dois poderes. Hobbes é considerado o único filósofo que identificou esse problema e propôs a solução, mas cuja solução não foi suficiente, segundo Rousseau, pelo fato de o filósofo inglês não ter se dado conta do espírito dominador do cristianismo.

Quanto à relação do cristianismo com a política, Rousseau rejeita a tese de que “uma sociedade de verdadeiros cristãos seria a mais perfeita que se poderia imaginar”. Para o genebrino, “uma sociedade de verdadeiros cristãos não mais seria uma sociedade de homens”, pois, “o cristianismo é uma religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu, não pertencendo a pátria do cristão a este mundo”²⁷. Rousseau é duro em suas afirmações, ao dizer que falar de uma “república cristã” é uma contradição nos próprios termos, pois cada um desses termos exclui o outro. O cristianismo só prega servidão e dependência, e portanto, é “por demais favorável à tirania”. “Os verdadeiros cristãos”, afirma Rousseau, “são feitos para ser escravos”. Estas considerações tão duras se dirigem a “verdadeiros cristãos”. Ou seja, para nosso autor, mesmo que todos os cristãos fossem autênticos e verdadeiros, estes não formariam uma sociedade perfeita. Se for considerar não o “verdadeiro cristianismo”, mas as formas distorcidas que se construíram historicamente, o diagnóstico, provavelmente, seria ainda mais pessimista.

A tipologia que Rousseau apresenta das três espécies de religião também são considerações de ordem prática. A apresentação detalhada dessa tipologia será realizada nos capítulos seguintes. Mas antecipando algumas ideias, percebemos que a religião do cidadão é o modelo das religiões nacionais, em que a religião é “inscrita num só país”, muito semelhante ao modelo do governo teocrático citado anteriormente. Quanto à religião do homem, esta se aproxima muito do modelo da religião natural proposta pelos filósofos, em que a religião é pura e simples, mas que não tem nenhuma relação com o corpo político. Trata-se do ideal da separação total da religião dos assuntos políticos. Por

²⁷ ROUSSEAU, 1973, p. 148.

fim, a religião do padre é o Catolicismo Romano. Ao estabelecer esta tipologia e analisar os pontos positivos e negativos de cada espécie de religião, Rousseau pode fazer considerações políticas acerca da religião tal como esta se apresenta concretamente na história, seja manifesta no catolicismo romano, no desejo de se ter uma religião nacional oficial, ou na proposta de religião natural dos filósofos.

Ao tratar da religião, Rousseau oscila constantemente entre considerações acerca do princípio do direito político e considerações políticas de ordem prática, se posicionando acerca da religião como esta se desenvolveu historicamente, e como se apresenta nas sociedades políticas contemporâneas. No capítulo da religião civil, os princípios do direito e as condições do pacto estabelecem as condições essenciais para se pensar legitimamente a religião em um corpo político, respeitando os princípios da alienação total e da utilidade pública. Mas os princípios do direito não incluem a análise concreta da experiência religiosa como se manifesta historicamente. Falar sobre a religião natural dos filósofos, o cristianismo verdadeiro, o catolicismo romano, a religião dos czares e dos antigos povos de governo teocrático extrapola as considerações do direito. São essas as “considerações políticas” de que fala Rousseau. Como veremos agora, esta dinâmica entre as considerações políticas e os princípios do direito se faz presente em todo o *Contrato Social*, e compreendê-la adequadamente é fundamental para fazer uma leitura correta deste livro.

2.3. ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA

No *Emílio*, ao falar dos princípios do direito político, Rousseau faz algumas afirmações que nos ajudam a compreender melhor o *Contrato Social*, o livro do genebrino dedicado a este estudo. Ele afirma:

O único moderno em condições de criar essa grande e inútil ciência [o direito político] teria sido o ilustre Montesquieu. Mas ele não se preocupou com tratar dos princípios do direito político; contentou-se com tratar do direito positivo dos governos estabelecidos, e nada no mundo é tão diferente quanto esses dois estudos. No entanto, quem quer julgar de modo sadio os governos tais como existem é

obrigado a reunir os dois estudos; é preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é²⁸.

Rousseau neste trecho faz a distinção entre o estudo que trata do **direito positivo** dos governos estabelecidos, ou seja, da análise das leis e instituições que existem concretamente nos diferentes países, dos princípios do **direito político**. O estudo do direito positivo foi realizado por Montesquieu. Aqui a referência é a obra *Espírito das Leis*, deste autor francês que era uma referência muito conhecida no tempo de Rousseau. Mas o estudo dos princípios do direito político é uma obra ainda não realizada, segundo nosso autor. A diferença delineada entre esses dois estudos, é que o direito positivo julga aquilo que é [de fato], enquanto o direito político trata daquilo que deve ser [de direito]. Nas palavras de Rousseau: “Antes de observar, é preciso estabelecer regras para as observações, é preciso fabricar uma escala para nela marcar as medidas que se tiram. Nossos princípios de direito são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país”²⁹. Ou seja, ambos os estudos são essenciais para a análise política. É preciso conhecer os princípios do direito político para ter uma referência, uma escala, para a análise concreta das instituições políticas.

Sob certo ponto de vista, todo o *Contrato Social* não passa de uma escala que deve servir de referência para avaliar os sistemas políticos constituídos. Como afirma Nascimento: “**toda a obra**, portanto, irá se desenvolver no plano do dever ser, no plano do direito”³⁰. E ainda reforça que ao apresentar o plano do direito, das coisas como devem ser, o *Contrato Social* (como um todo) serve como uma “escala” que nos permite avaliar as coisas como são. Mas “quando se impõe uma ação na prática política concreta, a pergunta mais adequada não é sobre o que devemos fazer, mas sobre o que podemos fazer”³¹. Isto fica nítido ao comparar as diferenças entre o posicionamento de Rousseau no *Contrato*, com as propostas de leis que o genebrino escreveu para a Polônia e para a Córsega. Nestes textos de intervenção, nosso autor não se propõe a simplesmente aplicar a teoria do *Contrato Social*, mas tomando-o por base, e levando também em consideração os costumes e características destes povos, oferece sugestões de leis que são mais

²⁸ ROUSSEAU, 2014, p. 676-677.

²⁹ ROUSSEAU, 2014, p. 677-678.

³⁰ NASCIMENTO, 2016, p. 16.

³¹ NASCIMENTO, 2016, p. 17.

adequadas para cada caso específico. A mudança de atitude é tão notória, que se questiona se é possível conciliá-las sem contradição. Salinas Fortes chega a ponto de questionar de forma crítica a atitude do genebrino, afirmando que Rousseau nestes escritos (para a Polônia e para a Córsega) parece “unicamente preocupado em adotar a política que melhor convenha aos poderes estabelecidos, sejam eles quais forem”³².

Mas o ponto que queremos destacar é que já na estrutura interna do livro, nosso autor também evidencia as diferenças entre a teoria e prática. Esta relação entre as coisas como são e as coisas como devem ser, que perpassa todo o texto, é enunciada por Rousseau já no propósito do livro. Este afirma que vai se esforçar “para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade”³³. Para unir a justiça à utilidade é preciso considerar como as coisas devem ser, mas também as coisas como são, de fato: a realidade concreta e histórica das sociedades reais. Como afirma Thomaz Kawauche, “ao longo dos quatro livros do *Contrato Social*, Rousseau confronta as condições de existência de seu Estado perfeito com considerações de ordem prática que remetem a problemas encontrados nos Estados existentes”³⁴.

Às vezes, em um mesmo parágrafo, Rousseau faz uma afirmação categórica do plano do direito, e logo em seguida, confronta esta afirmação com a realidade histórica, que não permite otimismo. Já no capítulo 1, isto fica nítido. Nosso autor afirma: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros”³⁵. Em sua análise de como as coisas devem ser, o genebrino sabe que o homem nasce livre, e que renunciar à liberdade é renunciar à condição humana. Mas ao analisar as coisas como são, o retrato da sociedade é que os homens não usufruem desta liberdade. Quanto ao tema da vontade geral, esse duplo olhar do autor é, mais uma vez, evidente. Afirma Rousseau: “Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública”. Mas imediatamente após dizer isso, Rousseau, considerando as coisas como são, afirma: “donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma

³² FORTES, 1976, p. 34.

³³ ROUSSEAU, 1973, p. 27.

³⁴ KAWAUCHE, 2013, p. 176.

³⁵ ROUSSEAU, 1973, p. 28.

exatidão”³⁶. Ou seja, no plano ideal, a deliberação da vontade geral é sempre certa. Mas para que a vontade geral seja, de fato, certa, é preciso que o povo vote por si mesmo, sem a formação de facções, e que este seja suficientemente informado. Mas na realidade, Rousseau sabe que o povo é como “uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém”³⁷.

Estas diferenças ficam evidentes também, ao compararmos as ideias apresentadas nos primeiros capítulos, em que o genebrino apresenta os termos do pacto social, e as suas ideias apresentadas a partir do livro III, quando se trata de questões do Governo. Nos primeiros capítulos, suas afirmações são muito categóricas, pois os termos do pacto social são o que confere legitimidade ao corpo político. Por exemplo, no capítulo I, do livro II, afirma que “só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum”³⁸. Mas ao tratar das formas de Governo, no livro III, afirma que “em todos os tempos, discutiu-se muito sobre a melhor forma de governo, sem considerar-se que cada uma delas é melhor em certos casos e a pior em outros”³⁹. Perceba que a atitude é outra: aqui, não se trata de uma afirmação categórica sobre a melhor forma de governo, mas simplesmente a conclusão de que cada caso específico tem uma melhor forma que lhe é adequada. A razão dessa diferença é a mudança de plano, a passagem das questões teóricas e do ideal político, para as considerações de ordem prática que trata das condições para a realização do ideal político estabelecido anteriormente. Roger Masters reforça esta ideia:

Já observamos que Rousseau continua a distinguir entre “princípios de direito político”, aos quais o trabalho é dirigido desde o início, e as “máximas da política”, que devem orientar a aplicação prudencial destes princípios. Mesmo um olhar superficial sobre o índice do Contrato Social mostra que Rousseau não se limita a uma exposição da “natureza do direito” e dos “princípios do direito político” abstratos [...]. De fato, Rousseau volta-se para problemas que, no primeiro projeto, tinham sido explicitamente identificados como questões de “conveniência” e não de “direito”⁴⁰.

³⁶ ROUSSEAU, 1973, p. 52.

³⁷ ROUSSEAU, 1973, p. 62.

³⁸ ROUSSEAU, 1973, p. 49.

³⁹ ROUSSEAU, 1973, p. 89.

⁴⁰ MASTERS, 1968, p. 305.

Assim, é preciso ser cuidadoso na leitura do *Contrato Social* para acompanhar essas pequenas nuances e identificar o desenvolvimento estabelecido pelo autor entre a teoria e a prática. É preciso saber diferenciar o estatuto das afirmações feitas nos primeiros capítulos do *Contrato*, em que são apresentados os termos do pacto social que conferem legitimidade ao corpo político, das afirmações que tratam das discussões do Governo, a partir do livro III. E ainda, é preciso saber diferenciar o conjunto da descrição do corpo político ideal feita no *Contrato*, da análise de corpos políticos historicamente constituídos, ainda mais quando se trata de se propor leis para um povo, como é o caso dos textos com proposta de leis para a Córsega e para a Polônia. Mas o objetivo de apresentar estas distinções não é apenas nos auxiliar em uma melhor compreensão do *Contrato*. Para a análise do tema da religião, a dinâmica interna entre teoria e prática é fundamental.

O papel da religião no corpo político é uma questão prática. Ela se encaixa naquilo que Kawauche chama de “considerações de ordem prática que remetem a problemas encontrados nos Estados existentes”. Esta ideia é fundamental para o desenvolvimento da nossa discussão. Como vimos, existem princípios do direito que norteiam a discussão, e são fundamentais. Mas estes princípios são insuficientes para lidar com a complexidade dos conflitos que envolvem a religião, e principalmente, a diversidade de religiões (problema fundamental de tolerância) no corpo político. É preciso conhecer os princípios do direito político para ter uma referência, uma escala, para a análise concreta das instituições políticas e de seus conflitos fundamentais. Não basta estabelecer os princípios do direito, reconhecendo as coisas como devem ser, é preciso considerar as coisas como são, de fato. Existe uma figura no *Contrato Social* que é essencial para compreender melhor a dinâmica entre teoria e prática neste livro: o legislador. É o legislador que faz a passagem dos princípios do pacto social para a efetivação deste na história. Vejamos como isso se dá.

2.4. A ATUAÇÃO DO LEGISLADOR

As discussões que introduzem a figura do legislador no *Contrato Social* são apresentadas ainda no capítulo anterior, que trata da lei (Livro II, capítulo VI). Rousseau inicia afirmando que “o ato primitivo, pelo qual esse corpo [político] se forma e se une,

não determina nada ainda daquilo que ele deverá fazer para se conservar”⁴¹. Em outras palavras, o acordo acerca das condições do pacto social nos primeiros capítulos ainda não é suficiente para cumprir efetivamente a tarefa da formação de um corpo político. Aquele ato primitivo é o que forma e une o corpo, mas ele ainda não estabelece o que se deve fazer para a sua conservação. Como explica Salinas Fortes, conservar é criar as condições para que a obrigação – a alienação total – se cumpra efetivamente. “Conservar o corpo político é dar um conteúdo à vontade geral, determinando aquilo que é conforme ao bem público e, por outro lado, é criar os instrumentos coercitivos necessários para que a vontade geral prevaleça soberanamente”⁴². Ou seja, cabe ao legislador criar as condições necessárias para que o pacto social seja efetivamente cumprido.

O papel do legislador, portanto, está fortemente conectado com a discussão acerca das condições de possibilidade da realização histórica do ideal político que havia sido fixado anteriormente. Ainda no capítulo VI, que trata da lei, após apresentar a lei como um ato da vontade geral, um ato pelo qual “todo o povo estatui algo para todo o povo”⁴³. Após afirmar que “todo governo legítimo é republicano”⁴⁴. Sendo república entendida como “todo o Estado regido por leis”⁴⁵. E concluindo, portanto, que “o povo, submetido às leis, deve ser o seu autor”⁴⁶, Rousseau se questiona:

Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação?⁴⁷

Como afirma o genebrino, “o povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra”⁴⁸. E também, “a vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido”⁴⁹. Aqui, mais uma vez vemos Rousseau oscilando entre o plano do direito, das coisas como devem ser, e o plano dos fatos, da realidade

⁴¹ ROUSSEAU, 1973, p. 59.

⁴² FORTES, 1976, p. 94.

⁴³ ROUSSEAU, 1973, p. 60.

⁴⁴ ROUSSEAU, 1973, p. 61.

⁴⁵ ROUSSEAU, 1973, p. 61.

⁴⁶ ROUSSEAU, 1973, p. 61.

⁴⁷ ROUSSEAU, 1973, p. 62.

⁴⁸ ROUSSEAU, 1973, p. 62.

⁴⁹ ROUSSEAU, 1973, p. 62.

concreta. No plano do direito, nosso autor afirma sem titubear que a vontade geral é sempre certa, que o povo deve ser o autor das leis, e que todo governo legítimo é republicano. Mas ao ser confrontado com a realidade histórica, concreta, o genebrino encontra dificuldades para a realização de tão grande empreitada como a formação de um sistema de legislação, pois o povo que deve ser o autor das leis, é uma multidão cega que não sabe o que lhe convém, e o seu julgamento não é esclarecido o suficiente. Como afirma Salinas Fortes:

O direito de elaboração das leis pertence ao povo. Nós já nos despedimos, entretanto, do plano do direito. De fato, o povo não dispõe do poder efetivo para se desincumbir dessa tarefa, dada as suas limitações. Não há contradição, mas uma mudança de plano: o povo real não é o mesmo que o povo ideal que participa do pacto primitivo⁵⁰.

Aqui, portanto, a discussão é a seguinte: Tomando os homens como são, como é possível organizar concretamente a sociedade de uma forma que a vontade geral prevaleça? Rousseau, após afirmar que “toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte”, diz que “se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de Governo, nem de leis”⁵¹. Ou seja, se os homens fossem diferentes do que são e soubessem receber as noções de justiça diretamente da divindade, não seria necessário mediação política, mas como não é o caso, é necessário um sistema de leis que dê sanção às leis da justiça. Como afirma Salinas Fortes, “os homens, neste estágio de sua evolução, são incapazes de saber, espontaneamente, em que consiste de maneira concreta o bem comum, cuja busca permanente é o fim da associação política”⁵², e mesmo que fossem capazes de conhecer em que consiste o bem comum, os homens não se acham inclinados a se submeterem a ele, abrindo mão de seus interesses particulares. Portanto, considerando humana e concretamente as coisas, a mediação política é indispensável. Como explica Maria das Graças de Souza:

A considerar o modelo político, tal como se apresenta no *Contrato*, uma vez estabelecidos os princípios teóricos do direito político no livro I, pode-se dizer que, a partir daí, as condições concretas da

⁵⁰ FORTES, 1976, p. 98.

⁵¹ ROUSSEAU, 1973, p. 59.

⁵² FORTES, 1976, p. 96.

fundação ou da refundação da política tomam o primeiro plano, e se a figura do legislador, num primeiro momento, aparece como um ser improvável, quase divino, suas tarefas, contudo, estão ligadas claramente e dependem da consideração das condições também concretas na ocasião do estabelecimento das leis⁵³.

Rousseau chega à conclusão de que é necessário um guia para o povo. Este guia, que irá orientar o povo na realização de um sistema de legislação, é o legislador. O legislador ideal é descrito por Rousseau no início do capítulo VII, como alguém de uma inteligência superior, que não participa das paixões humanas, que não tem nenhuma relação com a natureza humana, mas que a conhece a fundo, e cuja felicidade é independente de nós. Em suma, encontrar um bom legislador é uma tarefa difícil, a ponto de Rousseau afirmar, após a apresentação destas características, que seriam precisos deuses para dar leis aos homens. Mas estas características tão difíceis de serem encontradas reunidas em um único homem, fazem jus à magnitude da tarefa a ele proposta. A tarefa do legislador é assim descrita por Rousseau:

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio⁵⁴.

Azevedo, que interpreta o conceito de “alienação total” em termos de uma troca vantajosa, explica que “o legislador pode ser compreendido como aquele que, sem ser interessado em participar da troca em si mesma, a conduz de forma a torná-la verdadeiramente vantajosa para todos. Seu papel não é o de substituir a soberania e nem de se sobrepor à deliberação do público, mas o de velar para que os envolvidos e os termos da concessão mútua se expressem numa condição de equanimidade”⁵⁵. Esta ideia de troca vantajosa fica muito evidente no trecho acima, em que Rousseau afirma que a tarefa do

⁵³ SOUZA, 2006, p. 255-256.

⁵⁴ ROUSSEAU, 1973, p. 63.

⁵⁵ AZEVEDO, 2020, p. 373.

legislador exige uma alteração na constituição do homem, em que se substitui a “existência física e independente, por uma existência parcial e moral”. Nesse sentido, a atuação do legislador é fundamental, pois o que pode ser uma troca vantajosa no caso de a concessão ser realizada em uma condição de equanimidade, como os princípios do *Contrato* estabelecem que seja, pode fazer “de uma usurpação sagaz um direito irrevogável” e sujeitar “todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria”⁵⁶, no caso de uma troca em condição desigual, como Rousseau descreve no *Segundo Discurso*.

Como parte fundamental da grande tarefa de formação do corpo político, é essencial, portanto, uma mudança da natureza humana, transformando indivíduos isolados em cidadãos, partes do todo social. Esta mudança é a mesma que aquela descrita na passagem do Estado de natureza para o Estado civil. No capítulo VIII do livro I, fazendo o balanço do que se ganha e do que se perde na saída do homem do Estado de natureza, Rousseau afirma que “embora nesse estado [Estado civil] se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva (...)”⁵⁷. A descrição dessa passagem é também uma mudança na própria natureza humana. Não por acaso, Rousseau afirma que nessa tarefa do legislador, para que o povo pudesse compreender as máximas da política e seguir as regras fundamentais do Estado, “seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social – que deve ser a obra da instituição – presidisse a própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas”⁵⁸. Salinas Fortes ensina que antes da ação do legislador, o corpo político tem apenas uma existência fictícia, que se converte em existência de fato, apenas quando se cumpre as cláusulas do pacto, e por meio da ação do legislador.

Este capítulo, que trata do legislador, tem um papel central dentro da dinâmica do *Contrato Social* como um todo. É a figura do legislador que faz a transição entre as condições ideais do pacto social apresentada nos dois primeiros livros, para as questões do Governo e das instituições a partir do livro III. Entre a teoria e a prática, entre o plano do direito (dever ser) e o plano dos fatos, em suma, entre o povo ideal e o povo real das

⁵⁶ ROUSSEAU, 1973, p. 276.

⁵⁷ ROUSSEAU, 1973, p. 42.

⁵⁸ ROUSSEAU, 1973, p. 65.

sociedades concretas, precisa intervir a mediação do legislador. Após o estabelecimento do pacto social, ainda existe um grande caminho de formação dos cidadãos, para a concretização de um corpo político coeso. Como afirma Salinas Fortes: “Nós vemos, assim, que entre o simples estabelecimento do Contrato e a existência de um verdadeiro corpo político interpõe-se um abismo, que só pode ser franqueado pela ação do legislador”⁵⁹. Maria das Graças de Souza reforça a mesma ideia: “tal como na tradição hipocrática, a arte política é o lugar de uma tensão entre o saber teórico, que visa o universal, e a particularidade de cada caso terapêutico. A política é também, nesta perspectiva, o lugar da ação possível”⁶⁰.

Além disso, como vimos, o acordo acerca das condições do pacto social nos primeiros capítulos do *Contrato* ainda não é suficiente para cumprir efetivamente a tarefa da formação de um corpo político. Aquele ato primitivo é o que forma e une o corpo, mas ele ainda não estabelece o que se deve fazer para a sua conservação. Isto reforça o que foi dito acerca do papel da religião no corpo político. Existem princípios do direito político que são importantes nas discussões sobre religião e política, mas eles ainda não são capazes de resolver definitivamente todos os conflitos. Os princípios mobilizados por Rousseau, as condições do pacto e a utilidade pública, são o mínimo necessário para pensar legitimamente a religião em um corpo político, mas, como veremos, uma tensão permanece, sobretudo nas discussões acerca da tolerância.

⁵⁹ FORTES, 1976, p. 106.

⁶⁰ SOUZA, 2006, p. 256.

3. RELIGIÃO, OPINIÃO PÚBLICA E LEI DOS COSTUMES

Até aqui, falamos sobre como lidar com os problemas que envolvem a religião no corpo político. Mas a religião, que é um problema a ser encarado, pode também fazer parte da solução. Vimos no capítulo anterior a dinâmica entre teoria e prática, entre os princípios do direito político e a efetiva aplicação destes na história, e fomos apresentados à figura do legislador como personagem fundamental para fazer esta passagem. Vimos como a tarefa do legislador é desafiadora, pois exige uma transformação da natureza humana, transformando indivíduos isolados em cidadãos, parte do corpo político. A questão que surge agora é: como o legislador pode cumprir efetivamente sua tarefa? De quais recursos ele pode se valer? Como veremos, a atuação do legislador exige uma ação pedagógica, um projeto formativo, que comprometa não apenas o entendimento, mas a vontade dos cidadãos. Nesta ação formativa, o legislador precisa atuar sobre a opinião pública e os costumes e tradições do povo, e tem na linguagem religiosa um grande aliado.

3.1. A AÇÃO PEDAGÓGICA DO LEGISLADOR

No capítulo que trata do legislador no *Contrato*, Rousseau resume com muita clareza a dificuldade da realização de um sistema de legislação. Ela envolve, segundo o autor, dois elementos que parecem incompatíveis: “uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é”¹. Mas ainda outra dificuldade é apresentada por Rousseau, e esta diz respeito a uma questão de linguagem, de comunicação entre a autoridade e o povo. Segundo o genebrino, existem entre as máximas políticas que devem ser comunicadas, inúmeras ideias que são impossíveis de traduzir na língua do povo. O povo não consegue ver com clareza objetivos de longo prazo. Não consegue discernir aquilo que convém ao bem comum, sempre seguindo seus interesses particulares. Não consegue compreender as vantagens que boas leis lhe trariam, só conseguindo enxergar as privações que elas impõem. Como este povo poderia, sem a figura do legislador, estabelecer um sistema de leis adequadas? E como o legislador pode comunicar a pessoas tão limitadas, as máximas políticas que convém ao Estado?

¹ ROUSSEAU, 1973, p. 64.

É aqui que a religião entra e tem um papel muito importante. Segundo Rousseau, em todos os tempos, os pais das nações recorreram à “intervenção do céu”, a fim de que os povos “obedecessem com liberdade e se curvassem docilmente ao jugo da felicidade pública”². Aqui a proximidade com Maquiavel é muito evidente. E neste caso, o que aproxima estes dois autores é a forma instrumental de considerar a religião. O Florentino afirma nos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*: “Em verdade, jamais existiu, no seio de um povo, instituidor de leis extraordinárias que não recorresse a Deus, pois de outra forma elas não seriam aceitas”³. Ou seja, é necessário recorrer a Deus por uma questão prática e política, por entender que as leis não serão compreendidas e respeitadas, sem que o povo as reconheça como mandamentos em acordo com a vontade divina. Neste mesmo texto, Maquiavel nos fornece diversos exemplos desta forma de utilizar a religião como um instrumento político. O autor fala de Numa, que “voltou o seu olhar para a religião como o agente mais poderoso da manutenção da sociedade”⁴ e isto facilitou todos os empreendimentos do senado e dos grandes homens daquele Estado. Analisando a história de Roma, Maquiavel percebe que a religião “servia para comandar os exércitos, levar a concórdia ao povo, zelar pela segurança dos justos e fazer com que os maus corassem pelas suas infâmias”⁵.

A religião é considerada fundamental para o sucesso de um corpo político, a ponto de o Florentino afirmar que “se a observância do culto divino é a fonte da grandeza dos Estados, a sua negligência é a causa da ruína dos povos”⁶, e ainda, que “os príncipes e as repúblicas que querem impedir a corrupção do Estado devem sobretudo manter sem alterações os ritos religiosos e o respeito que inspiram”⁷. O interessante nesta forma instrumental de considerar a religião, é que a verdade ou falsidade dos dogmas da religião não importam. O que é levado em consideração é apenas o seu sentido prático e as consequências concretas desta religião no corpo político. Por isso que este autor recomenda que os dirigentes da república favoreçam e propaguem o sentimento religioso do povo, mesmo que se trate de algo que considerem um erro. Ou seja, mesmo que o

² ROUSSEAU, 1973, p. 65.

³ MAQUIAVEL, 1994, p. 58.

⁴ MAQUIAVEL, 1994, p. 57.

⁵ MAQUIAVEL, 1994, p. 58.

⁶ MAQUIAVEL, 1994, p. 58.

⁷ MAQUIAVEL, 1994, p. 61.

governante não acredite em determinada doutrina ou ritual, ele deve incentivá-la pela consequência prática que ela traz. A forma como Maquiavel fala de Savonarola é outro exemplo disto. Do ponto de vista político, não interessa se Savonarola falava mesmo com Deus, e sim que o povo acredita que ele falava, e portanto, se deixava influenciar por suas palavras.

Mas talvez ainda mais fundamental para considerar as referências de Rousseau são os escritos de Montesquieu. A sua obra *O Espírito das Leis* era leitura obrigatória na época do genebrino. E nesta obra também temos uma abordagem prática e política da religião. Montesquieu afirma: “Assim como podemos julgar entre as trevas aquelas que são menos densas e entre os abismos aqueles que são menos profundos, podemos procurar entre as religiões falsas aquelas que são mais conformes ao bem da sociedade, aquelas que, embora não tenham como efeito levar os homens às felicidades da outra vida, podem melhor contribuir para a sua felicidade nesta vida”⁸. E esta é a abordagem que o autor assume ao lidar com a religião em toda a obra. Não como um teólogo, mas como um escritor político. Só examinando nas diversas religiões aquilo que se pode tirar delas de proveitoso para o Estado civil. Existe nessa abordagem de Montesquieu um realismo muito grande. Não está excluída a possibilidade de reconhecer como boa para a sociedade uma religião falsa. A religião falsa pode ser insuficiente para a meta da salvação da alma, mas ao mesmo tempo, contribuir para a felicidade terrena.

Já Rousseau afirma que o legislador, sem poder recorrer nem à força, nem ao raciocínio, recorre à linguagem religiosa, para “conduzir sem violência e persuadir sem convencer”⁹. A religião exerce um papel instrumental fundamental na formação do corpo político para o genebrino. É ela a linguagem de que o legislador pode se valer para falar de uma forma que o povo entenda, e principalmente, se submeta a ela. Pois antes da atuação do legislador, o homem, que ainda não foi formado como um cidadão, não tem nenhuma disposição em se submeter às leis e à vontade geral, abrindo mão de seu interesse individual imediato. Para mudar a natureza humana, e transformar este indivíduo em cidadão, é necessário “fazer Deus falar”. Nas palavras de Rousseau: “Não se deve concluir, de tudo isso, como Warburton, que a política e a religião têm, entre nós,

⁸ MONTESQUIEU, 1996, p. 465.

⁹ ROUSSEAU, 1973, p. 65.

um objeto comum, mas sim que, na origem das nações, **uma serve de instrumento à outra**”¹⁰.

Rousseau explica que o recurso à linguagem religiosa tem um objetivo. O objetivo é que os homens sejam “submetidos às leis do Estado como às da natureza”, e reconheçam “os mesmos poderes na formação do homem e na da cidade”¹¹. Como explica Thomaz Kawauche, “a missão do legislador consiste em fazer com o que os homens obedeçam às leis civis comunicando-as como se estas fossem leis divinas”¹². Como já foi falado anteriormente, para Rousseau o pacto social é uma convenção. Trata-se de um acordo entre os homens que decidem abandonar o estado de natureza, com o objetivo de assegurar a sua conservação, mas sem abrir mão de suas liberdades. Não há, portanto, nenhuma lei ou direito natural a que estejam obrigados os membros do pacto. As leis são estabelecidas pelo consenso entre os cidadãos que fazem parte do corpo político. O corpo político, como soberano, tem toda autonomia para criar as leis, e para revogá-las. O recurso à religião tem, entretanto, a finalidade de conferir um caráter divino às leis, e garantir estabilidade ao corpo político, e com isto, promover a tranquilidade pública. Isto se expressa no dogma da religião civil da “santidade do contrato e das leis”. No *Segundo Discurso*, isto também fica evidente:

Ora, considerando apenas, como o fazemos, a instituição humana, se o magistrado, que está com todo o poder em suas mãos esse apropria de todas as vantagens do contrato, tivesse o direito de renunciar à autoridade, com muito mais razão deveria o povo, que paga por todas as faltas dos chefes, ter o direito de renunciar à dependência. Mas as dissensões profundas, as desordens infinitas, que esse poder perigoso necessariamente acarretaria, mostram, mais do que qualquer outra coisa, como os governos humanos tinham necessidade de uma base mais sólida do que a pura razão e **como era necessário à tranquilidade pública que a vontade divina interviesse para dar à autoridade soberana um caráter sagrado e inviolável que privasse os súditos do direito funesto de dispor dela**¹³.

¹⁰ ROUSSEAU, 1973, p. 66.

¹¹ ROUSSEAU, 1973, p. 65.

¹² KAWAUCHE, 2011, p. 44.

¹³ ROUSSEAU, 1973, p. 282.

Além da dificuldade de linguagem para comunicar as máximas políticas ao povo, e conseqüentemente, a necessidade do uso da religião por parte do legislador, o genebrino demonstra ainda que fazer uso da linguagem religiosa em si não é uma tarefa fácil. Mobilizar a religião a favor de um projeto político exige “grandeza de alma” ao legislador, o que reforça a sua natureza quase sobre-humana, e a necessidade de uma “inteligência superior”. Vejamos como Rousseau apresenta esta ideia:

Mas nem todos os homens têm condições de fazer com que os deuses se pronunciem, ou conseguem ser levados a sério ao anunciar estar exercendo a função de intérprete divino. A grandeza das coisas ditas em nome dos deuses deve apoiar-se em eloquência e firmeza mais do que humanas. É preciso que o fogo do entusiasmo se una às profundezas da sabedoria e à constância da virtude. Em suma, a grandeza de alma do legislador é o verdadeiro milagre que deve provar a sua missão. Qualquer pessoa pode gravar tábuas de pedra, ou comprar um oráculo, simular uma ligação secreta com alguma divindade, treinar um pássaro para que lhe fale ao ouvido ou encontrar algum outro meio grosseiro de impor-se ao povo, iludindo-o. E poderá até mesmo ter a sorte de poder reunir um grupo de insensatos, mas nunca poderá fundar um império, e sua obra extravagante perecerá com ele. Isto porque, se é verdade que prestígios vazios criam um vínculo passageiro, só a sabedoria o torna durável¹⁴.

Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau, de forma muito similar a Montesquieu, defende que existem duas maneiras de examinar e comparar as religiões. A primeira é considerando o que há nelas de verdadeiro e falso. A segunda é considerando os seus efeitos temporais e morais sobre a vida terrena, as conseqüências práticas geradas na vida das pessoas e na sociedade. Rousseau afirma que não se deve aceitar de antemão que as duas coisas estejam sempre juntas, e que a religião mais verdadeira é, necessariamente, a mais social, afinal, é justamente isto que está em questão. Porém, afirma Rousseau: “Parece certo, entretanto, que, se o homem é feito para a sociedade, **a religião mais verdadeira também será a mais social e a mais humana**, pois Deus quer que sejamos como ele nos fez, e se fosse verdade que ele nos fez maus, querer ser outra coisa seria desobedecê-lo”¹⁵. Ao analisar os textos de Rousseau acerca da religião, é

¹⁴ ROUSSEAU, 1973, p. 65.

¹⁵ ROUSSEAU, 2005, p. 81.

preciso levar em consideração a sua orientação presente nas *Confissões*: “Vira que tudo se prendia radicalmente com a política, e que, de qualquer forma que se procedesse, nunca povo algum seria senão aquilo que a natureza do seu governo o faria ser”¹⁶. A religião pode ser um forte aliado do legislador para fazer do povo, que por si só busca seus próprios interesses particulares, e é completamente indiferente à prática da virtude, uma coletividade de cidadãos comprometidos com o bem comum.

Esta forma muito pragmática de lidar com a religião é muitas vezes incompreendida. É um equívoco tanto considerar estes autores blasfemos por não se importarem com a verdade da religião, quanto criticá-los por defenderem um papel forte da religião na sociedade. Não existe vácuo na política. A religião tem grande influência sobre as pessoas, e conseqüentemente, poder político. Se esta força política não for mobilizada pelo soberano, ela será usada pelas lideranças religiosas para exercerem seu domínio e causar cisão no corpo político. Além disso, como Montesquieu explica: “No que diz respeito à verdadeira religião, [...] nunca pretendi fazer com que seus interesses cedessem ante os interesses políticos, e sim uni-los: ora, para uni-los, é preciso conhecê-los”¹⁷. Ou seja, a ideia não é estabelecer como único critério de análise das religiões as implicações sociais e políticas, mas levar este critério em consideração, e com isso, unir à religião que, do ponto de vista teórico e de fé, é mais sublime e verdadeira, a utilidade pública.

O papel do legislador é muito importante. Não se trata simplesmente de esclarecer o povo, de dizer qual o caminho correto a seguir. Trata-se, como já foi dito, de uma transformação da natureza humana, e a realização dessa tarefa exige uma ação pedagógica do legislador. Aqui existe um projeto formativo. Os indivíduos do corpo político não são ainda cidadãos. O povo real busca apenas seus interesses particulares, e não tem nenhum compromisso com o bem comum. Para que se tornem cidadãos, é preciso que sejam formados para isso. E nesse processo, para que ação seja efetiva, é necessário comprometer não apenas o entendimento, mas a própria vontade dos homens. Sem uma ação desse tipo, o corpo político pode ser desagregado diante dos golpes crescentes do amor-próprio que se desenvolve¹⁸.

¹⁶ ROUSSEAU, 1964, p. 392.

¹⁷ MONTESQUIEU, 1996, p. 465.

¹⁸ FORTES, 1976, p. 104.

Esta ação pedagógica do legislador que compromete não apenas o entendimento, mas a vontade dos homens, aponta para aquela área em que o legislador atua em segredo: os usos e costumes do povo. É aquela espécie de leis “que não se grava no mármore, nem no bronze, mas no coração dos cidadãos”¹⁹. Existe uma dimensão mais profunda na formação do corpo político, que vai além de regulamentos particulares, que consiste não apenas em fazer com que a lei seja respeitada, mas que seja amada, como Rousseau coloca no *Discurso sobre a Economia Política*. Nas palavras do Genebrino, “a autoridade mais absoluta é que penetra até o interior do homem e não se exerce menos sobre sua vontade do que sobre suas ações”²⁰. É nesta dimensão que o legislador precisa atuar para formar, por fim, a “chave indestrutível”²¹. E é nesta dimensão também que a religião é mais efetiva. A religião exerce muita influência sobre os costumes do povo, e por isso, é a linguagem fundamental para quem quer alcançar o coração e a vontade dos homens.

3.2. A LEI GRAVADA NO CORAÇÃO

Como vimos, a ação pedagógica do legislador compromete não apenas o entendimento, mas a vontade dos homens, e aponta para uma área em que o legislador atua em segredo: os usos e costumes do povo. É importante compreendermos melhor esta dimensão da atuação do legislador. No capítulo XII do livro II do *Contrato*, Rousseau estabelece uma divisão das leis que é fundamental para o estudo do nosso tema. Segundo o autor, existem três tipos de leis, que regulamentam três tipos de relações no interior do corpo político. Aquelas leis que regulamentam as relações entre o soberano e o Estado, ou seja, a relação do todo com o todo, são chamadas de leis políticas ou leis fundamentais. As leis que regulamentam a relação entre os indivíduos como membros do corpo político e o corpo social inteiro, são chamadas de leis civis. As leis que regulamentam a relação entre o homem e a lei, são chamadas de leis criminais. Mas segundo Rousseau, existe ainda uma quarta espécie de leis, e esta é ainda mais importante que as demais. Esta espécie de leis regulamenta os usos e costumes do povo.

A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas no

¹⁹ ROUSSEAU, 1973, p. 75.

²⁰ ROUSSEAU, 2015, p. 116.

²¹ ROUSSEAU, 1973, p. 75.

coração dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força pela autoridade. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras²².

Os costumes do povo têm uma importância fundamental para o sucesso do corpo político. Isto é nítido no trecho acima. Os costumes são o “que faz a verdadeira constituição do Estado” e o que “conserva um povo no espírito de sua instituição”. Segundo Rousseau, é o legislador que se ocupa desta parte, mas “em segredo”. Este “parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível”²³. Como falamos anteriormente, o legislador, em sua tarefa sobre-humana de mudar a natureza humana, transformando os indivíduos em cidadãos, precisa agir também sobre os costumes, por meio dessa lei que “não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas no coração dos cidadãos”. É o legislador que faz a mediação entre o povo ideal e o povo real, das sociedades concretas, e para esta mediação é necessária uma ação pedagógica que incida também nos costumes do povo. Como afirma Salinas Fortes:

Para que a ação do legislador seja eficaz é necessário, em consequência, que ela o faça de forma a comprometer a própria vontade dos homens, a alterar o seu querer, dando-lhe a direção adequada. Instituir um povo não é assim simplesmente esclarecer o seu entendimento limitado, livrá-lo dos seus preconceitos, mostrando-lhe a verdade. Trata-se de agir, igualmente, sobre a vontade dos homens²⁴.

No livro IV, Rousseau faz referência a várias instituições romanas como modelo de instituições e recursos que podem ajudar a firmar a constituição do Estado. No capítulo VII, a instituição romana que nosso autor faz referência é a censura. Na Roma antiga, o censor era o responsável por zelar pelos costumes públicos e pela moralidade do corpo político. Segundo Rousseau, “assim como a declaração da vontade geral se faz pela Lei,

²² ROUSSEAU, 1973, p. 75.

²³ ROUSSEAU, 1973, p. 75.

²⁴ FORTES, 1976, p. 105.

a declaração do julgamento público se faz pela censura”²⁵. A censura trabalha por meio do manejo da opinião pública para a formação dos costumes²⁶. A constituição e as leis do Estado também têm importância na formação das opiniões, e conseqüentemente, dos costumes, pois “embora a lei não regulamente os costumes, é a legislação que os faz nascer”²⁷. Mas Rousseau faz uma importante ressalva: a censura serve apenas para conservar os costumes, e nunca para repará-los. Uma vez que se perde o vigor das leis e os costumes degeneram, a censura não poderá mais restabelecê-los.

A censura mantém os costumes, impedindo as opiniões de se corromperem, conservando a sua retidão por meio de algumas aplicações sábias e até, algumas vezes, fixando-os, quando ainda se mostram incertos²⁸.

Milton Meira do Nascimento destaca em seu livro *Opinião Pública e Revolução* um aparente paradoxo no pensamento de Rousseau acerca da opinião pública, pois a estima pública, o olhar do outro, que no segundo discurso são elementos que marcam o início do processo de degradação do homem, nas *Considerações sobre o Governo da Polônia* é um meio infalível para a elevação do espírito patriótico dos cidadãos. No segundo discurso é a submissão crescente ao império do julgamento público, da opinião pública, que leva o homem a um processo de alienação que o distancia cada vez mais do estado de natureza. No plano educacional esta visão ainda prevalece, tanto que no *Emílio*, “a educação negativa consiste em fazer com que Emílio não se deixe dominar pelo império da opinião, da aparência, mas que saiba viver por si mesmo, segundo a norma da necessidade”²⁹. Entretanto, o professor Milton destaca que se nos reportarmos ao texto das *Considerações sobre o Governo da Polônia*, é possível uma inversão desse processo, pois a opinião pública, o olhar do outro podem também desempenhar uma função positiva. Vejamos como este texto trata a questão da opinião pública.

Trabalhai, pois, sem descanso, sem cessar, para elevar o patriotismo ao mais alto grau em todos os corações poloneses. Indiquei aqui alguns dos meios próprios para esse efeito. Resta-me desenvolver

²⁵ ROUSSEAU, 1973, p. 141.

²⁶ “Melhorai as opiniões dos homens, e seus costumes purificar-se-ão por si mesmos”. (ROUSSEAU, 1973, p. 142).

²⁷ ROUSSEAU, 1973, p. 142.

²⁸ ROUSSEAU, 1973, p. 142.

²⁹ NASCIMENTO, 2016, p. 50.

aquele que creio ser o mais forte, o mais poderoso e mesmo infalível no seu sucesso, desde que bem executado: é o de fazer de sorte que todos os cidadãos se sintam incessantemente sob os olhos do público, que nenhum avance e não triunfe a não ser pelo favor público, que nenhum posto, nenhum cargo seja preenchido a não ser pelo voto da nação e que, afinal, desde o último nobre, desde mesmo o último campônio, até o rei, se possível todos dependam de tal maneira da estima pública que não se possa nada fazer, nada adquirir, triunfar sobre nada, sem ela. Da efervescência excitada por esta comum emulação nascerá esta embriaguez patriótica que é a única capaz de elevar os homens acima de si mesmos e sem a qual a liberdade não é mais do que um vão nome e a legislação não passa de uma quimera. [...] É preciso que em toda a sua conduta, vista e julgada por seus concidadãos, ele saiba que todos os seus passos são seguidos, que toda as suas ações são pesadas e que se mantenham do bem e do mal uma conta fiel cuja influência se estenderá por todo o resto de sua vida³⁰.

Como bem repara Nascimento, “nesses textos, o conceito de opinião não está sendo empregado de maneira pejorativa, como no *Emílio*, mas se confunde com os costumes, com as tradições de um povo e, neste caso, significa o conjunto de opiniões, das crenças de um povo, que não podem ser consideradas nem boas nem más, já que estão circunscritas a um determinado universo cultural”³¹. De fato, Rousseau fala do olhar do público como o meio mais forte e poderoso para elevar o patriotismo no coração dos poloneses. O genebrino chega a afirmar que se deve fazer com que todos dependam de tal maneira da estima pública que não se possa fazer nada sem ela, e que toda a conduta dos cidadãos seja vista e julgada por seus concidadãos. Apesar do prejuízo que a opinião pública pode causar em um corpo político, esta também pode ser mobilizada para o bem do corpo político, e essa é uma das principais funções do legislador, cuja habilidade consiste em tocar nelas sem modificá-las radicalmente. Em suma, “o olhar do outro, que pode desencadear todos os vícios do homem em sociedade, pode também manter a transparência de uma comunidade que conserva ainda a inocência de seu estado original, que não tem nenhum outro interesse a não ser a preservação de seus membros e que faz

³⁰ ROUSSEAU, 2003, p. 292.

³¹ NASCIMENTO, 2016, p. 58.

a vigilância pública a condição primeira do exercício de sua liberdade e da manutenção de sua soberania”³².

Mas o texto em que a temática dos costumes do povo e sua importância para o corpo político é mais desenvolvida por Rousseau é o seu *Discurso sobre a Economia Política*. Esse texto foi escrito em 1755, alguns anos antes da publicação do *Contrato Social*. Nele vemos o conceito de vontade geral, tão importante no *Contrato*, já formulado, mas ainda não tão desenvolvido como viria a ser. O genebrino organiza o texto em torno de três máximas, e a primeira, e mais importante, é que todo governo legítimo e popular que tem como objetivo o bem do povo, deve seguir em tudo a vontade geral. Já neste texto o autor fala da distinção entre vontades particulares e vontade geral, e defende que a vontade geral tende sempre ao bem comum. Não seremos capazes de desenvolver aqui toda a argumentação deste texto, que é muito rico, mas destacaremos os pontos que são mais importantes para o desenvolvimento do nosso tema.

Neste discurso, Rousseau fala com muita clareza sobre a importância de o soberano zelar pelos costumes do povo. O genebrino faz uma comparação do corpo político com o corpo humano, onde o poder soberano representa a cabeça; “as leis e os costumes são o cérebro, princípio dos nervos e sede do entendimento, da vontade e dos sentidos”, os juizes e os magistrados são os órgãos, o comércio e a indústria são a boca e o estômago, as finanças públicas são o sangue, e os cidadãos são o corpo e os membros que fazem a máquina mover-se. É interessante que os costumes aparecem ao lado das leis, e são associados a uma das partes mais fundamentais do corpo humano: o cérebro. Na primeira máxima, Rousseau afirma que é à lei que os homens devem a justiça e a liberdade, por isso, “o interesse mais urgente do chefe, assim como seu dever mais indispensável, é, pois, o de velar pela observação das leis das quais é ministro e sobre as quais repousa toda a sua autoridade”³³. Mas logo à frente, afirma que o principal talento de reinar consiste não apenas em fazer com que a lei seja respeitada, mas que seja amada.

Um imbecil que é obedecido pode, como qualquer outro, punir os crimes; o verdadeiro homem de Estado sabe preveni-los; **é sobre as vontades, mais do que sobre as ações, que ele estende seu respeitável império**. Se pudesse conseguir que todos fizessem o

³² NASCIMENTO, 2016, p. 58.

³³ ROUSSEAU, 2015, p. 114.

bem, não teria mais nada a fazer, e a obra-prima de seus trabalhos seria a de poder ficar ocioso. É certo, pelo menos, que o maior talento dos chefes é o de disfarçar seu poder para torná-lo menos odioso e conduzir o Estado tão pacificamente que ele pareça não precisar de condutores³⁴.

São os regulamentos sobre os costumes a grande arma do soberano para a formação dos cidadãos. “Formai homens, se quiserdes comandar homens; se quereis que se obedeçam às leis, fazei que elas sejam amadas”³⁵. A questão toda é que se não há uma formação do cidadão, uma ação que incida sobre a sua vontade, todo o esforço é em vão, pois, por maiores que sejam as precauções tomadas, elas nunca serão suficientes para frear homens que estão corrompidos, e que só esperam a primeira oportunidade para fazer o mal. Quando o povo está corrompido e mal, até as boas leis se tornam funestas. “Numa tal situação, em vão se acumulam decretos sobre decretos, regulamentos sobre regulamentos. [...] Quanto mais multiplicamos as leis, mais as tornamos desprezíveis [...]”³⁶. Rousseau não pode ser mais claro: “a maior força da autoridade pública reside no coração dos cidadãos e **nada pode substituir os costumes na manutenção do governo**”³⁷. Este é o resumo da segunda máxima: Se o governante quer que a vontade geral seja cumprida, é necessário fazer com que as vontades particulares convirjam para ela.

Nascimento propõe um sentido positivo da opinião pública, que diz respeito aos costumes e às tradições de um povo. Neste caso, isso significa o seu conjunto de opiniões e crenças, o que nos ajuda a compreender melhor a ação formativa do legislador. Ação do legislador precisa comprometer não apenas o entendimento, mas a vontade dos homens, e para isso, é necessário o manejo da opinião pública para a formação dos costumes³⁸. A religião é parte fundamental do conjunto de opiniões e crenças de um povo,

³⁴ ROUSSEAU, 2015, p. 115.

³⁵ ROUSSEAU, 2015, p. 116.

³⁶ ROUSSEAU, 2015, p. 117.

³⁷ ROUSSEAU, 2015, p. 117.

³⁸ Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau apresenta uma série de recursos que o legislador pode utilizar para fortalecer o vínculo entre os cidadãos e incutir neles amor à pátria, e dá destaque às instituições que aparecem no livro IV do *Contrato* como meios de firmar a constituição do Estado: “O mesmo espírito orientou todos os antigos legisladores; todos eles buscaram laços que unissem os cidadãos à pátria, assim como uns aos outros, encontrando esses vínculos em determinados costumes, em cerimônias religiosas que pela sua natureza eram sempre exclusivamente nacionais (vide a parte final do Contrato Social) em jogos que mantinham os

e portanto, um dos principais elementos de sua tradição. Para o legislador, o uso instrumental da religião é uma das formas de manejar a opinião pública para a formação dos costumes, e uma das mais importantes. Como vimos, o conjunto das tradições do povo não podem ser consideradas nem boas nem más, porque estão circunscritas a um determinado universo cultural. O mesmo se pode dizer do uso instrumental da religião pelo legislador. A religião também não é julgada por ser verdadeira ou falsa, mas é analisada dentro de um universo cultural específico. E quando se trata de considerá-la boa ou má, é apenas quanto às suas consequências práticas no corpo político. Como já foi falado, a religião tem grande influência sobre as pessoas, e conseqüentemente, poder político. Esta força política precisa ser mobilizada pelo soberano a favor do bem comum.

Jacques Domenech é um comentador importante para compreendermos esse papel da religião na passagem da teoria à prática, como instituição que colabora para firmar a constituição de um Estado, e como linguagem da qual se pode valer o legislador em sua ação formativa dos cidadãos. Domenech³⁹ se vale da expressão usada na *Carta de Rousseau a Voltaire* para falar da religião civil como uma espécie de “código moral”. Ele vincula este código a algo parecido com o que Morelly faz em *Código da Natureza*. Como explica Domenech, Rousseau, assim como Morelly, não confia nas jurisdições atuais, e denuncia a superficialidade das leis em vigor. O código moral, expresso na profissão de fé civil, é uma forma de denunciar esta superficialidade. Em vez dessas leis, o genebrino prefere a “lei da consciência” e dá prioridade a uma boa prevenção. A sanção penal e o uso da força se tornam o último e pior dos remédios. Ao aspecto legal, o genebrino acrescenta a “incitação pública à prática da virtude”. Para Rousseau, a força das leis reside menos em sua eficácia em “aterrorizar o vício” que em seu apelo “para encorajar a virtude”. Se a incitação à virtude não desempenha mais nenhum papel, e se apenas a repressão contiver a corrupção, isto é uma falha do legislador, cuja obra-prima é saber lidar com a escolha e distribuição de recompensas, como forma de demonstrar o compromisso da sociedade com a virtude.

cidadãos reunidos por muito tempo; em exercícios que, aumentando a sua força física, fortaleciam também o seu amor próprio e sua auto confiança; em espetáculos que, lembrando-lhes a história dos seus antepassados, suas virtudes, tristezas e vitórias, interessavam o seu coração, inflamando-os e ligando-os fortemente a essa pátria com a qual eram mantidos sempre ocupados”. (ROUSSEAU, 2003, p. 228).

³⁹ DOMENECH, 1989.

O próprio Rousseau explica a razão de sua desconfiança com o uso da força e da sanção penal no *Discurso sobre a Economia Política*, conforme já falamos anteriormente. Se não há uma formação do cidadão, uma ação que incida sobre a sua vontade, todo o esforço de repressão é em vão. A religião civil, como um código moral, cumpre a função de encorajar a virtude. Tanto é que a profissão de fé civil contém positivamente apenas os “princípios da moral e do direito natural”. O legislador em sua tarefa de formar cidadãos, pode e deve se valer da religião. Ao falar da religião civil como código moral, Domenech enfatiza a dimensão mais profunda onde atua a religião. Dimensão esta que ultrapassa as questões políticas dos princípios do direito, entrando, de fato, na moral. Mas, que, diante do que já foi falado, compreendemos que se trata da dimensão dos usos e costumes, das tradições e crenças de um povo, da lei que se grava no coração.

Por fim, cabe destacar ainda um ponto. Falar sobre a importância que a religião, ou melhor, a linguagem religiosa, tem na ação do legislador, por meio de seu uso instrumental, nos apresenta uma tensão na filosofia de Rousseau. Por um lado, a religião é usada pelo legislador para atuar sobre os indivíduos, para “conduzir sem violência e persuadir sem convencer”, fazendo “Deus falar”, e portanto, cumpre um papel fundamental na passagem da teoria à prática, dos princípios do direito político às questões que tratam da conservação do corpo político. Mas por outro lado, como vimos, os próprios problemas que envolvem a religião e sua relação com a política são questões que extrapolam o direito e entram nos assuntos de ordem prática. Nesse sentido, a linguagem religiosa que o legislador pode se valer é ainda muito precária, pois este não pode contar com a religião civil já estabelecida e atuando sobre os indivíduos. A religião, que contribui na ação do legislador, ela mesma depende de sua ação para se estabelecer de forma adequada e atuar de forma equilibrada sobre os cidadãos. Este é o dilema expresso pelo próprio Rousseau, neste trecho que já citamos anteriormente, mas que é importante reforçar: “A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social – que deve ser a obra da instituição – presidisse a própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas”⁴⁰. Este trecho, em seu contexto, serve como justificativa para o recurso à linguagem religiosa. Mas o próprio uso da linguagem religiosa envolve, em alguma

⁴⁰ ROUSSEAU, 1973, p. 64-65.

medida, a necessidade de o efeito tornar-se causa. A religião civil potencializa e canaliza a força que a linguagem religiosa tem sobre os cidadãos, direcionando-a aos fins adequados do bem comum. Esta tensão não se resolve, permanece em todo o *Contrato Social*, pois se deve ao fato de o contrato não se realizar no plano histórico. Como explica Salinas Fortes, “se o pacto primitivo é constitutivo do corpo político, é por representar seu fundamento lógico e não sua origem histórica”⁴¹, ou seja, entre o ato contratual e o corpo político não se dá uma relação no tempo, “tudo se passa em um instante, ou seja, fora do tempo”⁴².

3.3. RELIGIÃO, TOLERÂNCIA E OPINIÃO PÚBLICA

Até aqui falamos muito sobre a religião no corpo político sem falar ainda especificamente da tolerância. Como veremos, a luta pela tolerância é um exemplo privilegiado do que falamos até aqui a respeito da relação entre religião e sociedade. O contexto histórico das discussões sobre tolerância, especialmente entre os autores do iluminismo francês, evidencia a relação entre a religião e a opinião pública, e seu papel dentro do contexto dos costumes e tradições de um povo. Apesar de a ideia de tolerância ser quase um consenso entre nós hoje (pelo menos a nível de discurso), nos séculos XVII e XVIII, quando o conceito, como compreendemos hoje, se estabeleceu, sua defesa dependeu de uma luta política muito grande e da articulação filosófica de ideias que estavam longe de serem consideradas auto evidentes. Em uma sociedade muito mais religiosa que a nossa, e em que as instituições religiosas tinham um poder político enorme, a defesa da tolerância dependia de uma capacidade de diálogo com esta sociedade, mobilizando a opinião pública a favor da causa, e inclusive dialogando a nível de discurso religioso, ou seja, usando da linguagem religiosa para defender a causa da tolerância.

Segundo Nascimento, “o espírito enciclopedista de erradicação dos preconceitos e da superstição, para dar lugar ao saber científico, havia triunfado no final do século XVIII, principalmente no período revolucionário”⁴³. Esse espírito enciclopedista que trinfou no final do dezoito, entretanto, foi preponderante durante toda a segunda metade

⁴¹ FORTES, 1976, p. 29.

⁴² FORTES, 1976, p. 83.

⁴³ NASCIMENTO, 2016, p. 61.

do século. Como explica o autor, a moda nesse período era a filosofia militante e o intelectual pedagogo. “A filosofia transforma-se então no saber todo-poderoso, mas seu poder, para efetivar-se, depende da difusão. Para se tornar forte e poderoso, o saber filosófico deve sair de sua torre de marfim inacessível e chegar às ruas”⁴⁴. Os sábios precisariam deixar “as funções de conselheiros dos reis para se tornarem preceptores do público”⁴⁵. A comunidade intelectual passa a ter uma tarefa fundamental de difusão das luzes que é essencialmente pedagógica. Com isso, o valor de seus escritos passa a depender fundamentalmente das “transformações que podem operar no terreno concreto da vida dos homens”⁴⁶. E a força do intelectual não proveria, portanto, do seu discurso, mas do público que o acata e assimila.

A luta pela tolerância e pela liberdade de crença e de expressão deve ser entendida dentro desse contexto de uma filosofia militante, em que a força do intelectual depende do público que acata e assimila o seu discurso. Um exemplo disso foi a atuação de Voltaire no caso Calas. Poucos filósofos encarnam tão bem o papel de filósofo militante, e poucos casos são tão simbólicos quanto este. Após a morte de Jean Calas (que já citamos anteriormente), Voltaire assumiu o papel de grande defensor da família, usando sua influência para mobilizar a opinião pública. Na verdade, o filósofo tomou este caso como ponto de partida para uma campanha contra a perseguição religiosa. O *Tratado sobre a Tolerância* foi escrito nesse contexto, tendo como ponto de partida o caso Calas, mas cujo interesse mais amplo é questionar “se a religião deve ser caridosa ou bárbara”. O trabalho de difusão da verdade e esclarecimento do povo, depende, por parte do intelectual, de um ajuste de linguagem que torne possível o diálogo. A defesa da tolerância é um exemplo privilegiado desse ajuste e da luta pela mobilização da opinião pública.

Um exemplo de articulação filosófica no âmbito do diálogo com uma sociedade fortemente religiosa, foi o esforço, nas discussões sobre o tema da tolerância, para demonstrar que a atitude tolerante não é um indiferentismo ou condescendência em matéria de religião. O próprio sentido da palavra “tolerância” carregava um sentido

⁴⁴ NASCIMENTO, 2016, p. 62.

⁴⁵ NASCIMENTO, 2016, p. 63.

⁴⁶ NASCIMENTO, 2016, p. 63.

negativo, por essa associação com a indiferença, e por isso, precisou ser ressignificada⁴⁷. Até o século XVIII, a palavra “tolerância” tinha um sentido negativo de indiferença e conivência com o mal. Uma pessoa tolerante era alguém que via o erro e não denunciava, ou não se indignava. O homem de virtude era o intolerante, que não permitia o erro, que condenava as ideias falsas. Portanto, na defesa da tolerância, foi necessário que os autores iluministas ressignificassem o conceito, tirando qualquer associação com a conivência e indiferença com a maldade e a falsidade.

Mas uma leitura descuidada da defesa que os autores iluministas fazem da tolerância pode mesmo levar alguém a concluir que suas visões sobre a tolerância fazem jus ao sentido negativo que a palavra tinha, de conivência e indiferença pelo erro. Voltaire no *Tratado sobre a Tolerância*, ao ser questionado sobre o que é a tolerância, responde: “É o apanágio da humanidade. Nós somos todos feitos de fraquezas e erros; a primeira lei da natureza é perdoarmo-nos reciprocamente as nossas loucuras”⁴⁸. Voltaire não parece conivente ao solicitar perdão às fraquezas e erros, que são características comuns a toda a humanidade? Romilly no verbete “Tolerância” na *Enciclopédia*, muito próximo do que afirma Voltaire, também se pergunta: “Por que aquele que se engana deixará de me ser caro? O erro não foi sempre o triste apanágio da humanidade?”⁴⁹. Mais uma vez há uma defesa do perdão para aquele que se encontra no erro.

Mas não se trata aqui de uma defesa do erro em si, mas da boa-fé. Todos em algum momento já estiveram plenamente convencidos de que estavam certos sobre uma questão, e depois perceberam que sua visão era equivocada. Ninguém erra propositadamente. Se alguém comete um erro de boa-fé, procurando acertar, merece o perdão. Por isso Romilly se pergunta: “o que há mais digno de perdão [que o erro], **posto que é involuntário e que se oferece a nós sob a aparência da verdade?**”⁵⁰. A questão não é defender o erro, mas compreender que não sabemos reconhecê-lo, pois o erro aparece para aquele que erra “sob aparência de verdade”. Também por isso, o autor, no mesmo verbete, afirma que a ideia de que “a razão humana não tem uma medida precisa e determinada, e o que é

⁴⁷ No *Dictionnaire Universel de Trévoux*, na edição de 1771, por exemplo, o verbete “tolerância” tem a seguinte definição: “Condescendência que faz com que não se impeça certas coisas, ainda que se tenha o conhecimento delas e o poder para impedi-las”.

⁴⁸ VOLTAIRE, 2000, p. 289.

⁴⁹ ROMILLY in DIDEROT, 2015, p. 353.

⁵⁰ ROMILLY in DIDEROT, 2015, p. 353.

evidente para um é frequentemente obscuro para outro”⁵¹ é uma reflexão muito favorável à tolerância, porque esta incapacidade da razão indica que não sabemos reconhecer nem o nosso próprio erro, nem o erro dos outros. Se a razão tivesse uma medida precisa e determinada, e soubéssemos com certeza reconhecer o erro, não condená-lo seria ser conivente, mas como a razão humana é incapaz de ter esse nível de certeza, a tolerância é uma obrigação. Peter Gay sintetiza muito bem esta ideia que está presente em vários autores do iluminismo: “Uma vez que todos os homens são irremediavelmente ignorantes dos derradeiros mistérios que envolvem o universo, seria o máximo da barbárie e do absurdo restringir, quanto mais perseguir, aqueles que têm opiniões divergentes da dominante: **a certeza é a mãe da intolerância, o desprezo pela construção metafísica é um incentivo à tolerância**”⁵².

Rousseau segue na mesma linha de pensamento. Na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, o padre, antes de apresentar o seu discurso ao jovem, declara: “Não quero argumentar contigo, nem mesmo tentar convencer-te; basta expor-te o que penso na simplicidade de meu coração. Consulta o teu durante o meu discurso, é tudo o que peço. **Se me engano é de boa-fé; isso basta para que meu erro não me seja imputado como crime.** (...)”⁵³. O cidadão de Genebra também tem como critério a boa-fé. O fato de errar de boa-fé, involuntariamente, deve ser o suficiente para que o erro não seja imputado como crime. Nas *Cartas Escritas da Montanha*, o genebrino usa do mesmo argumento outra vez. Ele afirma que apesar de o erro em matéria de religião ser uma falta, esta “não é passível de punição quando se presume que foi involuntária. Um homem não é culpado por prejudicar querendo servir”⁵⁴. A expressão de Rousseau é similar à de Voltaire e Romilly. O erro é algo comum a todos os homens, algo próprio da natureza humana. E além disso, não sabemos reconhecê-lo, devido à nossa racionalidade limitada. Por isso, é uma lei da natureza exercer o perdão e tolerar mesmo ideias que parecem evidentemente erros para nós.

Mas isso não é uma atitude de indiferença ao erro. Prova disso é que Romilly faz questão de distinguir tolerância e indiferença em seu verbete. Ele afirma: “Não

⁵¹ ROMILLY in DIDEROT, 2015, p. 351.

⁵² GAY, 1977, p. 399.

⁵³ ROUSSEAU, 2014, p. 373.

⁵⁴ ROUSSEAU, 2006, p. 152.

pretendemos fixar aqui os limites precisos da tolerância, distinguir o apoio caridoso que a razão e a humanidade reclamam em favor dos errantes, dessa **culpável indiferença que nos faz ver sob o mesmo aspecto todas as opiniões dos homens**. Pregamos a tolerância prática e de forma alguma a especulativa; e sabe-se bem que há diferença entre tolerar uma religião e aprová-la”⁵⁵. O autor faz aqui a distinção entre tolerância prática e especulativa, para separar a atitude de tolerar uma religião, da aprovação da mesma. A tolerância especulativa seria esta indiferença que faz ver todas as opiniões dos homens como equivalentes, enquanto a tolerância defendida pelo autor é o apoio caridoso que a razão e a humanidade reclamam em favor dos errantes. A diferença fundamental é que na tolerância prática, ao contrário da tolerância especulativa, não se deixa de reconhecer na opinião do outro um erro. Mas apesar desta opinião ser considerada um erro, a razão e a humanidade orientam que se trate o errante de forma tolerante.

Não era incomum no período a acusação de que a tolerância defendida pelos filósofos era um pretexto para enfraquecer a religião. Um exemplo importante é Bossuet. Para este teólogo, reconhecer a cada um o direito de praticar a religião de sua escolha é permitir se impor, irresistivelmente, a convicção de que todas as religiões são iguais, e que elas não valem, portanto, grande coisa. Em suas palavras, “não se deve ver os dois tipos de tolerância como opostos um ao outro, mas a primeira [tolerância civil] como o pretexto com que a outra [tolerância teológica] se cobre”⁵⁶. Segundo Bossuet, o verdadeiro intento dos que lutavam no período por tolerância civil era “esconder a indiferença de religiões sob a aparência misericordiosa da tolerância civil”. Na *Enciclopédia*, no artigo “Intolerância”, que foi escrito por Diderot, a distinção entre intolerância eclesiástica e intolerância civil (da qual vamos tratar mais à frente) era uma forma de evitar este tipo de acusação, pois permitia à igreja exercer a disciplina e até a excomunhão dos “hereges”, mas evitava qualquer sanção política contra a pessoa disciplinada. Como explica Bertrand Binoche⁵⁷, apesar de alguns casos mais radicais, a tendência dominante da argumentação em favor da tolerância era mais moderada, negando a tese de Bossuet, e se esforçando para manter a distinção entre tolerância civil

⁵⁵ ROMILLY in DIDEROT, 2015, p. 366.

⁵⁶ BOSSUET apud BINOCHE, 2012, p. 52.

⁵⁷ BINOCHE, 2012, p. 56.

e eclesiástica. Cassirer sintetiza muito bem a postura dos autores iluministas em geral quanto a essa questão da indiferença.

Vê-se, pois, que se desconhece, que se interpreta de modo totalmente errôneo a tolerância cuja necessidade é proclamada pela filosofia iluminista, atribuindo-lhe um sentimento puramente negativo. A tolerância é uma outra coisa muito diversa da recomendação de uma atitude lassa e indiferente a respeito de questões religiosas⁵⁸.

Essa preocupação de separar tolerância e indiferença religiosa se dirige, evidentemente, a um público religioso, do qual se pretende conquistar o respeito. Para uma pessoa religiosa, é importante que a atitude tolerante seja compatível com o exercício de sua fé. É este o esforço dos autores anteriormente citados: demonstrar que é possível ser um fiel, e até considerar as opiniões divergentes em matéria de religião um erro, e ainda assim ser tolerante, ao tratar aquele que está no erro com humanidade. É importante para uma pessoa religiosa poder defender sua religião com entusiasmo. Assim, é preciso demonstrar que a tolerância não é olhar todas as opiniões religiosas como equivalentes. Como afirma Rainer Forst: “Entende-se mal a história - e talvez também o conceito - de tolerância se se considerar que se trata de um processo de aprendizagem que tem como objetivo o ceticismo. Pois a dificuldade da tolerância, com o qual tantos autores lutaram, é precisamente para justificar a tolerância sem apelar ao abandono das reivindicações éticas e religiosas à verdade”⁵⁹.

No caso do verbete de Diderot na *Enciclopédia*, um aspecto que chama muito a atenção é a referência a figuras importantes da tradição da Igreja, que defendem a tolerância, como Tertuliano e Orígenes, além de referências ao próprio texto bíblico. Por exemplo, na citação de Orígenes, este afirma: “Não se ordena a religião; se persuade. O homem deve ser livre na escolha de seu culto. O perseguidor faz que seu próprio Deus seja odiado; o perseguidor calunia a religião”⁶⁰. Interessante é que se trata de um argumento religioso em favor da tolerância: ser intolerante é caluniar a religião, e fazer com que Deus seja odiado. Esse uso retórico reforça o aspecto do ajuste de linguagem necessário para estabelecer diálogo com o público religioso. D’Alembert no Discurso

⁵⁸ CASSIRER, 1997, p. 224.

⁵⁹ FORST, 2013, p. 94.

⁶⁰ DIDEROT, 2015, p. 214.

Preliminar da *Enciclopédia* destaca a importância da religião revelada como um complemento ao que se pode conhecer apenas com o uso da razão, mas reforça que a ênfase da religião deve ser o aspecto prático e moral, os deveres dos homens. Ele afirma: “Portanto, nada mais necessário para nós do que uma religião revelada que nos instrua sobre tantos assuntos diversos. Destinada a servir de suplemento ao conhecimento natural, ela nos mostra uma parte do que nos era ocultado, mas limita-se ao que nos é absolutamente necessário conhecer; o resto está vedado para nós e, aparentemente, sempre estará. Algumas verdades em que se deve acreditar, um pequeno número de preceitos que devem ser praticados, eis a que se reduz a religião revelada”⁶¹. Não é possível afirmar no caso de D’Alembert que se trata de um uso apenas retórico, mas demonstra que a atitude dos filósofos iluministas não era de uma guerra aberta contra a religião em si, mas contra um certo tipo de religiosidade.

O Discurso Preliminar da *Enciclopédia* como um todo, ao apresentar um panorama das ciências no século XVIII, é um elemento importante nas discussões acerca da tolerância. Isso porque, no século XVIII, a grande arma de combate à intolerância religiosa é o pensamento científico. Na passagem da Idade Média para a modernidade, é o conhecimento produzido pela racionalidade dos cientistas que emerge como alternativa secular às representações teológicas do universo ensinadas pela Igreja cristã. Nesse sentido, é interessante o esforço de D’Alembert de estabelecer um espaço para a religião revelada, mas ao mesmo tempo, tratando de resguardar a liberdade do conhecimento científico, colocando a moralidade como o âmbito próprio da religião, e ainda que implicitamente, limitando-a no aspecto do conhecimento especulativo. A religião não é apresentada como inimiga da ciência e da filosofia, mas como o seu suplemento.

Além da preocupação de desassociar o ideal da tolerância com o sentido negativo da indiferença em matéria de religião, a maioria dos autores iluministas teve muito trabalho em fornecer explicações acerca de seus escritos para demonstrar que suas críticas não se dirigiam à fé em si, mas a um tipo específico de religiosidade associado com a intolerância, o fanatismo e a superstição, como já foi colocado anteriormente. De fato, o Iluminismo é muito conhecido por sua atitude crítica em relação à religião, mas como Cassirer demonstra muito bem, “o século XVIII não assenta seus propósitos intelectuais

⁶¹ D’ALEMBERT, 2015, p. 77.

mais vigorosos e seu característico dinamismo espiritual na rejeição da fé, mas no novo ideal de fé que ele promove e na nova forma de religião em que ela se encarna”⁶².

Voltaire, com seu famoso grito de guerra: “Esmagai a infame!”, faz questão de destacar que o que ele combate não é a fé, mas a superstição. Entretanto, para o público religioso de sua época era difícil compreender como alguns de seus escritos não atacavam a fé em si. Em *O Túmulo do Fanatismo*, por exemplo, Voltaire analisa o próprio texto bíblico, e entra em questões como a autoria do pentateuco, que a tradição eclesiástica atribui a Moisés, e que o autor, usando o próprio texto sagrado, demonstra ser impossível atribuir a autoria do texto a este. E não apenas o texto bíblico, mas uma série de tradições acerca da história da Igreja é questionada. Como essas críticas teológicas que se dirigem a tradições tão importantes para a fé do catolicismo podem não ser interpretadas como ataques à fé em si, mas apenas à superstição?

Rousseau, da mesma forma, dedica toda a segunda parte da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* à crítica das religiões reveladas. Neste texto, o genebrino questiona os milagres como forma de confirmação da divindade, a necessidade de testemunhos humanos para o reconhecimento da verdadeira religião, a própria ideia de “verdadeira religião” em si, e até o texto sagrado dos cristãos, descrito como “cheio de coisas inacreditáveis, de coisas que repugnam à razão e que nenhum homem sensato pode conceber ou admitir”⁶³. Mas na *Carta a Beaumont*, o genebrino nos explica como essas críticas se relacionam à tolerância. Ele afirma que “o objetivo dessa segunda parte é tornar cada qual mais reservado, em sua religião, quanto a taxar os outros de má-fé na deles, e a mostrar que as provas de todas as religiões não são tão conclusivas aos olhos de todos para que se deva inculpar os que não veem nelas a mesma clareza que nós”⁶⁴. Tanto no caso de Voltaire, quanto de Rousseau, a atitude é a mesma. A crítica teológica é a forma de atacar o fanatismo, a superstição e a intolerância em sua raiz: nas crenças intolerantes, e na forma dogmática de sustentar a própria fé.

⁶² CASSIRER, 1997, p. 191.

⁶³ ROUSSEAU, 2014, p. 440.

⁶⁴ Além disso, no próprio texto do *Emílio*, o vigário orienta ao jovem que diante de tantas dificuldades acerca da revelação, a atitude correta é ser modesto e circunspecto, respeitando em silêncio o que não se pode rejeitar nem compreender.

⁶⁵ ROUSSEAU, 2005, p. 107.

Em vários textos o genebrino tenta demonstrar que suas críticas se dirigem à intolerância e à superstição e não à fé. Na *Carta a Christophe de Beaumont* Rousseau pergunta ao arcebispo de Paris: “Respeitar todas as religiões é o mesmo que fazer pouco delas? [...] é tão essencial para cada religião odiar as outras que se esse ódio for suprimido, tudo será suprimido?”⁶⁶. Neste texto, o cidadão de Genebra não tenta evitar uma acusação das lideranças religiosas, na verdade, ele responde acusações que já havia sido feitas pelo arcebispo de Paris em sua condenação do *Emílio* e do *Contrato Social*. Em toda a carta, nosso autor precisa se justificar das acusações feitas pelo arcebispo de que ele seria um irreligioso e destruidor da religião cristã. É nesta carta que Rousseau precisa fazer uma das afirmações mais categóricas acerca da sua fé: “Sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho”⁶⁷. Mas voltando à pergunta que o autor dirige a Christophe de Beaumont, a forma retórica da pergunta indica que existe uma grande diferença entre tolerar, ou seja, respeitar todas as religiões, e ser indiferente, ou seja, fazer pouco delas. E na pergunta seguinte, vemos que a ênfase da tolerância é na paz, no fim do ódio mútuo entre as religiões, e não na supressão total das religiões.

Nas *Cartas Escritas da Montanha*, outra carta escrita pelo genebrino para se defender de acusações acerca de seus escritos, neste caso, vindo da parte dos protestantes de Genebra, Rousseau mais uma vez tenta esclarecer a sua postura acerca da religião. Ele afirma categoricamente: “A religião é útil e até mesmo necessária aos povos”. Por outro lado, afirma, com a mesma ênfase, que “a superstição é o mais terrível flagelo do gênero humano, embrutece os simples, persegue os sábios, aprisiona as nações, por toda parte faz uma centena de males pavorosos”⁶⁸. E por fim, trata de distinguir seus ataques contra a superstição, de possíveis ataques à religião: “Dizem que, atacando a superstição, quero destruir a própria religião. Como sabem disso? **Por que confundem essas duas causas que distingo com tanto empenho?**”⁶⁹.

Acusar o genebrino de irreligião ou de indiferentismo é desconhecer completamente a sua obra. Em Rousseau não há defesa de qualquer tipo de “abstenção” ou “indulgência” do soberano em relação às religiões nocivas. Nas ideias desenvolvidas

⁶⁶ ROUSSEAU, 2005, p. 94.

⁶⁷ ROUSSEAU, 2005, p. 72.

⁶⁸ ROUSSEAU, 2006, p. 158.

⁶⁹ ROUSSEAU, 2006, p. 158.

pelo cidadão de Genebra não encontraremos a defesa de indiferença teológica ou aceitação irrestrita de cultos. A principal evidência disso é o seu próprio modelo de religião civil, como veremos mais à frente. Neste modelo existe a recusa de todas as religiões que (1) pregam a intolerância com aqueles que pensam diferente, (2) ensinam doutrinas imorais, (3) e rompem a unidade do corpo político. E esta atitude é completamente compatível com a sua defesa da tolerância, que tem como finalidade a paz social. O que Rousseau defende é que os cidadãos promovam a coesão do corpo político sendo tolerantes com as crenças alheias, a fim de evitar os efeitos nocivos da intolerância teológica na esfera civil. Além disso, a própria sugestão da necessidade de uma profissão de fé civil estabelecida pelo soberano já deve ser o suficiente para mostrar que não é a supressão da religião o objetivo de nosso autor.

Todo esse esforço e empenho de distinguir duas causas (o ataque à superstição e a supressão total da religião), mais uma vez, demonstra uma necessidade de articular o ideal político de uma religião tolerante e esclarecida em constante diálogo com uma sociedade fortemente religiosa, e inclusive, de uma religiosidade não muito esclarecida. Os autores do iluminismo francês reconheciam com muita clareza essa necessidade. Não seria possível que a causa da tolerância ganhasse força sem um esforço pelo diálogo com o diferente. Foi graças à mobilização da opinião pública a favor da causa da tolerância que se pôde ter avanços importante quanto à liberdade de expressão, de consciência e de crença. Com isso, fica nítido, também, como esse contexto de luta é um excelente exemplo acerca do que falamos anteriormente sobre a religião no corpo político. A tarefa do legislador exige transformar a natureza humana. Para a consolidação do pacto social, não basta comprometer apenas o entendimento, mas a própria vontade dos homens. É preciso atuar no conjunto dos costumes e tradições do povo. A religião é parte fundamental desses costumes e tradições, e portanto, precisa ser mobilizada a favor do corpo político. É preciso dialogar com o público religioso, e até fazer um uso instrumental da religião a favor do ideal político da convivência pacífica de uma pluralidade religiosa no corpo social. Nesse sentido, Rousseau é um elemento importante de autocrítica da filosofia militante e do espírito enciclopedista da segunda metade do século XVIII, com todo o entusiasmo em torno da razão e da propagação da verdade, e a substituição dos preconceitos e superstições pelo saber científico, uma vez que o genebrino lembra que “instituir um povo não é assim simplesmente esclarecer o seu entendimento limitado,

livrá-lo dos seus preconceitos, mostrando-lhe a verdade. Trata-se de agir, igualmente, sobre a vontade dos homens”⁷⁰.

⁷⁰ FORTES, 1976, p. 105.

4. RELIGIÃO CIVIL E TOLERÂNCIA

Ao ter contato com os escritos de Rousseau acerca da religião, e especialmente o capítulo da religião civil no *Contrato*, o leitor pode perder de vista o que este conceito representava no tempo em que foi desenvolvido, e especialmente, o que estas ideias representavam para o autor. Com sua proposta de religião civil, Rousseau acreditava ter oferecido uma solução para o problema da intolerância religiosa. A religião civil, ao contrário do que afirmam os críticos, é “uma religião”¹ da tolerância. Se isto não fica evidente em uma primeira leitura, é preciso se aproximar deste texto com mais cuidado, analisando-o dentro de seu contexto histórico, e considerando o pensamento de Rousseau como um todo. É isto que pretendemos fazer neste capítulo. Vamos analisar o desenvolvimento do conceito de religião civil, desde a primeira referência a ele que ocorre na carta de Rousseau a Voltaire em 1756, até o texto final publicado no *Contrato Social* em 1762, destacando também as diferenças em relação ao *Manuscrito de Genebra*, a primeira versão do *Contrato*, texto este que representa o amadurecimento das ideias do genebrino acerca do assunto entre 1757 e 1761. Esperamos com este empreendimento que fique evidente como o conceito de religião civil está intimamente vinculado ao problema da tolerância e da convivência entre religiões no corpo político.

4.1. O NASCIMENTO DE UM CONCEITO

A primeira vez que o conceito de “religião civil”², como é desenvolvido no *Contrato*, aparece minimamente delineado é na Carta que Rousseau escreveu em resposta a Voltaire, por ocasião do terremoto em Lisboa. Esta carta foi escrita em 1756, seis anos antes da publicação do *Contrato Social*. Após o terremoto que aconteceu em Lisboa em novembro de 1755, Voltaire escreveu um poema, onde a questão clássica da Teodiceia é retomada, e a doutrina do otimismo filosófico, formulada por Leibniz e Pope é alvo de fortes críticas. Rousseau escreve uma carta em resposta a Voltaire para fazer sua defesa

¹ O uso de aspas se dá pelo fato de que a religião civil não é uma religião entre outras, mas um modelo de como lidar com as religiões no corpo político.

² O termo “religião civil” não aparece. Rousseau escolhe falar em “profissão de fé civil” ou “código moral”. Independentemente do termo, a ideia do conceito é desenvolvida aqui.

da providência. O genebrino retoma a teoria de Leibniz e Pope, mas não exatamente na perspectiva da filosofia racionalista do século XVII, mas recorrendo às “provas do sentimento”. A discussão filosófica da Teodiceia, especialmente em um diálogo entre dois autores tão importantes como Rousseau e Voltaire, sem dúvida é riquíssima. Mas analisar estes argumentos extrapolaria nossas capacidades. Assim sendo, iremos direto para a parte final dessa carta, onde se faz menção à religião civil.

Já no final do texto, após toda a discussão e argumentação, Rousseau afirma que não é necessário discutir com os filósofos que rejeitam os argumentos em favor do otimismo filosófico e nas razões para a crença na providência, “porque aquilo que para nós não é mais que uma **prova de sentimento** não pode tornar-se para eles uma demonstração” e porque “não é razoável dizer a um homem: deveis acreditar nisso porque eu acredito”³. Entre as razões vemos um recurso à tolerância. Não se deve discutir e brigar com os filósofos porque se trata apenas de uma diferença de pensamento, e não é razoável querer impor aos outros aquilo que acreditamos. Mas por outro lado, vemos que existe uma diferença de critérios epistemológicos a respeito de como decidir a questão, que tornaria toda a discussão improdutiva. Para Rousseau, o critério é a prova de sentimento, enquanto o filósofo exige uma demonstração. Quanto a isso, o cidadão de Genebra já havia afirmado anteriormente na carta:

Quanto a mim, confessar-vos-ei ingenuamente que, nesse ponto, nem o pró nem o contra me parecem demonstrados pelas luzes da razão, e se o teísta funda seu sentimento apenas em probabilidades, o ateu, menos preciso ainda, parece-me fundar o seu apenas sobre possibilidades contrárias. Além disso, as objeções, de uma e de outra parte, são sempre insolúveis, porque giram em torno de coisas das quais os homens não têm verdadeira ideia. Reconheço tudo isso e, no entanto, creio em Deus tão fortemente quanto em qualquer outra verdade, porque crer e não crer são as coisas que menos dependem de mim; porque o estado de dúvida é um estado demasiado violento para minha alma; porque, quando minha razão divaga, minha fé não pode permanecer muito tempo em suspenso e se determina sem ela; enfim, porque mil questões me atraem de preferência para o lado

³ ROUSSEAU, 2005, p. 134.

mais consolador, e juntam o peso da esperança ao equilíbrio da razão⁴.

Neste trecho vemos a explicação deste critério da prova de sentimento, critério este que Rousseau toma como referência apenas para si, e não oferece como modelo e nem impõe a ninguém. O genebrino recorre ao sentimento após a constatação da insuficiência da razão. Nem o pró nem o contra parecem demonstrados para o autor. Tanto o teísta quanto o ateu fundam seus pensamentos em probabilidades. As objeções de ambos são insolúveis porque se trata de assuntos que os homens não têm uma verdadeira ideia. Partindo disso, Rousseau crê por outras razões: porque o estado de dúvida é muito violento para a alma; por uma fé impaciente que não pode esperar a razão se decidir; e até mesmo, por ser o lado mais consolador e que traz esperança, este que é o elemento principal da argumentação de Rousseau contra Voltaire na carta.

Portanto, se a razão é tão insuficiente para decidir essa questão, e o recurso ao sentimento não é uma demonstração suficiente ao que pensa de modo oposto, deve-se respeitar as razões contrárias. Mas esta mesma razão leva Rousseau a defender que não se deve “perturbar as almas pacíficas e entristecer os homens inutilmente, quando o que se quer ensinar-lhes não é certo nem útil”⁵ porque isto seria “falta de humanidade”. Assim como não se deve condenar o filósofo que rejeita a crença na providência, também não se deve perturbar as almas pacíficas dos fiéis, especialmente se a questão que se quer provar não é certa (pela insuficiência da razão, como já falamos) e nem útil, ou seja, não é necessária para a prática, mas apenas uma questão especulativa. Rousseau conclui resumindo esta dupla atitude de tolerância: “Em duas palavras, penso, seguindo seu exemplo, que se deve atacar com a máxima força a superstição que perturba a sociedade, e dedicar o máximo respeito à religião que a sustenta”⁶. O genebrino toma o partido intermediário entre o fanatismo religioso, dos que se apegam à superstição, e o fanatismo que também pode ser presente entre os filósofos, ao não respeitarem a crença dos religiosos.

Rousseau reconhece que, assim como Voltaire, ele também se indigna com o fato de que “não se conceda a cada um mais perfeita liberdade para dividir sua fé” e que “o

⁴ ROUSSEAU, 2005, p. 132-133.

⁵ ROUSSEAU, 2005, p. 134.

⁶ ROUSSEAU, 2005, p. 134.

homem ouse controlar o interior das consciências”⁷. Cassirer já havia ensinado que o sentido de tolerância do iluminismo não é apenas negativo, mas ganha o sentido positivo da defesa da liberdade de consciência e de crença⁸. Rousseau condena todo controle sobre as consciências, pois não depende de nós crer ou não crer em matérias em que as provas não são definitivas. Não se pode escravizar a razão à autoridade. Este cerceamento das consciências é negado especialmente aos governantes, cujo governo limita-se por natureza aos deveres civis. Assim, “quando um homem serve bem ao Estado, não deve prestar contas a ninguém da maneira como serve a Deus”⁹. A esfera de ação dos Reis tem que se limitar aos assuntos terrenos, e não interessa ao governante o que se passa em qualquer outro mundo espiritual que seja. Se ficássemos até aqui no texto, a solução de Rousseau é idêntica à de Locke na *Carta sobre a Tolerância*: defesa da liberdade de consciência por meio da separação entre as esferas de competência.

Como veremos, é o conceito de religião civil que distancia Rousseau de Locke. Mas antes, é interessante que Rousseau ainda acrescenta um argumento em prol da tolerância, além de tudo o que já foi dito. E o interessante é que se trata de um argumento teológico, o que reforça o que já falamos nos capítulos anteriores sobre a mobilização da opinião pública a favor da causa da tolerância por meio de um diálogo com a sociedade religiosa da época. O cidadão de Genebra afirma que ignora se um dia Deus irá ou não punir toda tirania exercida pelos homens em seu nome, mas de um coisa ele está certo: de que Deus não compartilhará dela “e não recusará a ventura eterna a nenhum incrédulo virtuoso e de boa-fé”¹⁰. Para Rousseau, um coração honesto resgata um erro involuntário e hábitos irreprocháveis valem tanto quanto mil cultos bizarros. Dentre as razões para tolerar o pensamento daqueles que não concordam conosco, o genebrino acrescenta uma concepção teológica de que para Deus, o mais importante é a nossa conduta moral, e não os cultos que são prestados a ele. Para Rousseau, Deus perdoaria um incrédulo virtuoso. Uma pessoa que apesar de não ter as crenças ortodoxas defendidas pela Igreja, cumpriu os seus deveres de homem e cidadão. Na concepção teológica do autor, a ortopraxia é mais importante do que a ortodoxia.

⁷ ROUSSEAU, 2005, p. 134.

⁸ CASSIRER, 1997, p. 225.

⁹ ROUSSEAU, 2005, p. 134.

¹⁰ ROUSSEAU, 2005, p. 135.

Direi mais: se pudesse, à minha escolha, obter as boas obras à custa de minha fé e compensar à força da virtude minha suposta incredulidade, não hesitaria um só instante; e preferiria poder dizer a Deus: sem pensar em ti, fiz o bem que te é agradável, e meu coração seguia a tua vontade sem conhecê-la; do que dizer, como será preciso que faz um dia: ai de mim! Amei-te e não cessei de te ofender; eu te conheci, e nada fiz para agradar-te¹¹.

É nesse contexto que nosso autor introduz o tema da religião civil. Rousseau dá um passo atrás na sua afirmação anterior de que não interessa ao soberano a crença dos cidadãos e afirma: “confesso que existe uma espécie de profissão de fé que as leis podem impor”¹². Aqui é necessário fazer uma pequena digressão. Em primeiro lugar, para destacar o contexto em que Rousseau introduz o conceito de religião civil na carta. Este conceito é apresentado no parágrafo seguinte às afirmações de Rousseau a favor da tolerância e da liberdade de consciência. A associação entre religião civil e tolerância não é imposta por nós ao pensamento do genebrino, mas é evidente em seus próprios escritos, o que ficará ainda mais nítido a seguir quando o autor destacará a parte negativa da religião civil, que ataca diretamente a intolerância. Mas em segundo lugar, é preciso destacar que existe uma tensão entre a proposta da religião civil e a liberdade de consciência dos cidadãos. Por um lado, Rousseau defende a “mais perfeita liberdade para dividir sua fé”, mas por outro, “existe uma espécie de profissão de fé que as leis podem **impor**”. Esta tensão ficará mais evidente no *Contrato Social*, ao rejeitar tanto a religião do homem, que é uma religião da tolerância, mas que não tem relação nenhuma com o corpo político, quanto da religião do cidadão, que fortalece a autoridade do soberano, mas é intolerante. É dessa tensão, evitando os extremos, que Rousseau formulará sua própria concepção acerca da religião no corpo político.

Mas voltando ao argumento da carta, a tensão existente entre a profissão de fé do soberano e a liberdade de consciência não implica em uma contradição porque o genebrino explica que tirando os princípios da moral e do direito natural, esta profissão de fé deve ser puramente negativa. Anteriormente, Rousseau havia afirmado que não interessa ao soberano a fé dos indivíduos, contanto que fossem bons cidadãos neste mundo. Agora, ele afirma que a profissão de fé imposta pelo soberano é negativa, com

¹¹ ROUSSEAU, 2005, p. 135.

¹² ROUSSEAU, 2005, p. 135.

exceção dos “princípios da moral e do direito natural”. No *Contrato Social*, a parte positiva da religião civil são os artigos da crença na divindade bondosa e infinita, na imortalidade da alma, na recompensa dos bons e dos maus, e a santidade do contrato e das leis. E explica que não se trata de dogmas religiosos, mas de sentimentos de sociabilidade, **sem os quais é impossível ser um bom cidadão**. Nosso autor continua defendendo a ideia anterior de que se um homem é bom cidadão, não interessa ao soberano a sua fé. Mas aqui a ideia é de que é impossível ser um bom cidadão sem a crença nestes artigos de fé, que são, na verdade, princípios morais (na linguagem da *Carta a Voltaire*) ou sentimentos de sociabilidade (na linguagem do *Contrato*).

Em seguida, Rousseau fala da parte negativa dessa profissão de fé civil. Dentre os dogmas que devem ser proscritos ou negados, Rousseau coloca a intolerância como o mais odioso de todos. O autor justifica esta parte negativa da profissão de fé civil dizendo que “podem existir religiões que ataquem os fundamentos da sociedade, e é preciso começar por exterminar essas religiões para assegurar a paz do Estado”¹³. A parte negativa tem o papel de eliminar as concepções religiosas que são incompatíveis com a paz e a estabilidade do Estado. As religiões que atacam os fundamentos da sociedade devem ser banidas. E uma das principais doutrinas que deve ser proibida é a intolerância. As religiões que ensinam os seus fiéis a serem intolerantes com os membros de outras religiões devem ser banidos do Estado.

Mas a intolerância é um mal que precisa ser atacado na origem, pois, segundo Rousseau “os mais sanguinários mudam sua linguagem segundo a fortuna, e pregam apenas paciência e doçura quando não são os mais fortes”¹⁴. Para não restar dúvida de qual é o alvo a ser atacado, o genebrino dá uma definição de intolerante: “denomino intolerantes todos aqueles que imaginam que um homem de bem deve acreditar em tudo o que acreditam, e condenam impiedosamente os que não pensam como eles próprios”¹⁵. A intolerância está associada com a incapacidade de lidar com as diferenças. Esta definição ampla do que é uma pessoa intolerante, permite a Rousseau condenar não somente os fiéis fanáticos que querem impor a sua fé, mas igualmente os irreligiosos que querem impor a irreligião. Como afirma Rousseau: “E se houvesse incrédulos intolerantes

¹³ ROUSSEAU, 2005, p. 135.

¹⁴ ROUSSEAU, 2005, p. 135.

¹⁵ ROUSSEAU, 2005, p. 135.

que quisessem forçar o povo a não crer em nada, eu não os baniria menos severamente do que os que o querem forçar a crer em tudo que lhes agrada”¹⁶. A intolerância é condenada, seja praticada pelo fiel, seja pelo ateu.

Rousseau explica como ficaria a relação das religiões reveladas com essa profissão de fé civil. Rousseau quer impor uma religião nacional? As pessoas devem abandonar as suas religiões para serem adeptas da religião civil? Não. O genebrino explica que esta profissão de fé é uma espécie de código moral, que contém, positivamente, as máximas que se deve admitir (todas elas vinculadas à prática e à moralidade, e não crenças meramente especulativas) e, negativamente, as máximas fanáticas que seria obrigado rejeitar (não como ímpias, mas como sediciosas). Assim, as religiões que pudessem estar de acordo com o código seriam aceitas, e as que não pudessem, seriam proscritas. E as pessoas que quisessem, poderiam endossar apenas o código, não se vinculando a nenhuma religião revelada. Trata-se, como antecipamos anteriormente, de uma estratégia tipicamente humanista de fundamentação da tolerância, por meio de “plataformas doutrinárias cada vez mais abrangentes”, como explica Diogo Pires Aurélio¹⁷. A religião civil funciona como uma espécie de consenso mínimo que estabelece uma certa unidade acerca daquilo que é fundamental e comum às diversas religiões, e prescinde das diferenças de rituais ou doutrinas meramente especulativas. Como explica Rainer Forst:

Característica do pensamento humanista é o argumento da unidade redutiva anteriormente discutido, ou seja, a tentativa de destacar uma religião universal que inclua todos os seres humanos e torne possível um acordo sobre artigos essenciais da fé. Forma-se um consenso no qual as diferentes religiões positivas se cruzam e assim banem as suas diferenças para o domínio do que é legítimo, mas inessencial, ou seja, da *adiaphora*. A justificativa humanista essencial da tolerância não é, em primeiro lugar, que a tolerância é necessária em nome da unidade religiosa, mas que a tolerância é ordenada como expressão de uma unidade já existente entre os seres humanos através da vontade de Deus¹⁸.

¹⁶ ROUSSEAU, 2005, p. 135.

¹⁷ AURÉLIO, 2010, p. 20.

¹⁸ FORST, 2013, p. 98.

Mas voltando ao texto da carta, nosso autor conclui sugerindo a Voltaire que se dedique ao desenvolvimento desta profissão de fé civil como uma de suas últimas obras. Voltaire, segundo Rousseau, seria perfeito para a redação desse catecismo do cidadão, ele que em seu *Poema sobre a Religião Natural* já havia desenvolvido o catecismo do homem, e principalmente por sua capacidade poética, o que permitiria que ela fosse aprendida facilmente, e “trouxesse a todos os corações, desde a infância, esses sentimentos de doçura e de humanidade”¹⁹. O mais interessante é a importância atribuída pelo genebrino a esta profissão de fé civil a ser criada. Ele afirma que “esta obra, feita com cuidado, seria [...] o livro mais útil jamais composto e talvez o único necessário aos homens”²⁰. Por isso mesmo, esta devia ser uma das últimas obras de Voltaire, porque exigiria muita matéria a ser meditada e seria um grande benefício ao gênero humano. Como sabemos, Voltaire não aceitou esta empreitada. Rousseau, entretanto, desenvolveu suas ideias e as apresentou alguns anos depois no *Contrato Social*.

Esta primeira referência à religião civil que será desenvolvida posteriormente no *Contrato Social* esclarece muito quanto à sua relação com o nosso tema. Uma das coisas que nos chama a atenção, é o quanto nesta carta a profissão de fé civil é pensada em função da tolerância. Nesta carta a ênfase está mais na parte negativa, das religiões e atitudes religiosas que não devem ser toleradas para conservar a paz e a estabilidade do corpo político, do que na parte positiva, dos artigos de fé que são obrigatórios, pois sem eles é impossível ser um bom cidadão. Estes artigos nem sequer são citados na carta. Aqui a ênfase está no entendimento de que a base da experiência religiosa não permite demonstrações, mas se apoia no sentimento, na fé, e em uma experiência tão pessoal que, por um lado, não pode ser totalmente comunicada, e por outro, não pode, também por isso, ser imposta. Como o próprio genebrino expressou acerca de sua própria experiência de fé, “crer e não crer são as coisas que menos dependem de mim”²¹. Longe de ser uma religião nacional intolerante e excludente, este texto apenas reforça o que será desenvolvido posteriormente: que a religião civil é uma religião da tolerância.

¹⁹ ROUSSEAU, 2005, p. 136.

²⁰ ROUSSEAU, 2005, p. 136.

²¹ ROUSSEAU, 2005, p. 132.

4.2. RELIGIÃO CIVIL: O CATECISMO DO CIDADÃO

Em 1762, seis anos após a carta a Voltaire, Rousseau publica o *Contrato Social*. No último capítulo deste livro, intitulado *Da Religião Civil*, o genebrino nos apresenta sua profissão de fé civil, o catecismo do cidadão, demonstrando que suas ideias amadureceram desde 1756. Mas além de apresentar esta profissão de fé, Rousseau nos oferece uma série de reflexões sobre política e religião, que inclui sua hipótese histórica de como o relacionamento das religiões com os estados mudou com o passar do tempo, que já apresentamos nos capítulos anteriores, e uma tipologia acerca das possibilidades de relação entre a Religião e a sociedade. A nós interessa principalmente, o fato de que esta tipologia representa também as principais possibilidades de solução oferecidas no tempo de Rousseau para o problema da intolerância religiosa. Como veremos, o genebrino rejeita os modelos que eram sugeridos em seu tempo, e formula uma alternativa própria: a religião civil. Analisar as críticas feitas por Rousseau a esses modelos e a sua proposta de religião civil vai nos ajudar a compreender com mais clareza a solução oferecida pelo autor para o problema da intolerância religiosa. Passemos, portanto, à análise da tipologia das religiões.

Rousseau afirma que “a religião considerada em relação à sociedade” pode se dividir em duas espécies: a religião do homem e a religião do cidadão. Um terceiro tipo ainda será apresentado pelo autor: a religião do Padre. Quanto à religião do homem, o genebrino afirma que é uma religião “sem templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho, o verdadeiro teísmo e aquilo que pode ser chamado direito divino natural”²². Esta religião lembra a religião natural, uma religião do indivíduo, que vive uma experiência simples e direta com Deus, sem necessidade de intermediários, rituais, templos ou altares. É a religião do Evangelho, mas não como ensinado pelos dogmas da Igreja, mas conforme a interpretação do próprio Rousseau. Mas este tipo de religião representa também uma alternativa para o problema da intolerância. É a solução que afirma que a Religião deve se limitar ao culto interior, à esfera da privacidade do indivíduo e não ter relação direta com o Estado.

²² ROUSSEAU, 1973, p. 146.

Rousseau considera que todos os tipos de religião, considerados politicamente, tem seus defeitos. A religião do homem é considerada por Rousseau como uma religião “santa, sublime, verdadeira”. Além disso, é boa porque nela os homens se reconhecem todos como irmãos, filhos do mesmo Deus. Ou seja, ela, de fato, é uma religião da tolerância. Mas o defeito dessa religião é que, por ser uma religião puramente interior, do indivíduo, sem intermediários e sem rituais, ela não tem nenhuma relação particular com o corpo político, e com isso, ela deixa as leis apenas com a força que tira de si mesmas. Em outras palavras, ela não enfraquece as leis, mas ela também não acrescenta força e coesão ao corpo político.

A segunda espécie de religião é a religião do cidadão. Ela é uma religião “inscrita num só país, (...) [tem] seus deuses, seus padroeiros próprios e tutelares, tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por lei. (...) Todos os demais para ela são infiéis estrangeiros e bárbaros; ela só leva os deveres e os direitos do homem até onde vão os seus altares”²³. Este tipo de religião representa a possibilidade de uma religião nacional. Segundo Rousseau, foram assim as religiões dos primeiros povos. Em alguma medida, ela também é uma alternativa para a relação entre Religião e Sociedade e para o problema da intolerância. Ela afirma que o Estado não pode abrir mão da religião, e por isso, deve ter uma religião oficial, instituída pelo soberano, que todos devem prestar culto. Como no trecho citado acima, os deuses, os padroeiros, os dogmas e os ritos são prescritos por lei.

Rousseau considera como virtude dessa religião o fato dela “unir o culto divino ao amor das leis”, e porque ela faz com que os cidadãos sejam cheios de amor à sua pátria, pois ensina que servir ao Estado é servir à Deus. Mas ela é má porque “fundando-se no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos” e transforma o culto da divindade em um cerimonial vão. Mas o principal problema dessa religião é que ela é intolerante. Rousseau afirma que ela “transforma o povo em sanguinário e intolerante, de forma que ele só respira a atmosfera do assassínio e do massacre, e crê estar praticando uma ação salutar ao matar todos aqueles que não admitem seus deuses”²⁴.

²³ ROUSSEAU, 1973, p. 146-147.

²⁴ ROUSSEAU, 1973, p. 147.

O resultado é um estado natural de guerra com todos os demais, o que é muito ruim para a segurança de um povo.

Rousseau faz referência ainda a mais um tipo de religião: a religião do padre. Essa religião é a presente no catolicismo romano. Nosso autor a considera uma religião estranha, porque “dando aos homens duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadãos”²⁵. Essa religião, para o genebrino, é evidentemente má. A razão é que “tudo o que rompe a unidade social, nada vale. Todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo, nada valem”²⁶. O principal problema do Catolicismo para Rousseau, é que a figura do Papa e a instituição eclesiástica organizada tem muito poder sobre os seus devotos, a ponto de criar um conflito de autoridade, e com isso, as pessoas não sabem se devem obedecer ao soberano ou ao padre. Além do problema gerado no âmbito civil, o catolicismo é rejeitado por Rousseau por ser intolerante. A atitude exclusivista do catolicismo é vista pelo autor como um exemplo de intolerância teológica. Falaremos sobre isso mais adiante.

A opinião de Rousseau acerca desses três tipos de Religião nos esclarece muito sobre a posição do genebrino acerca da tolerância religiosa. Como já foi dito, estes tipos de Religião representavam também as possibilidades mais comuns no tempo de nosso autor para lidar com o problema da intolerância religiosa. Em primeiro lugar, o vemos afirmando que a religião do catolicismo romano, representada pela religião do padre, é evidentemente má. Cabe lembrar que Rousseau não está fazendo uma análise das religiões em si, mas da “religião considerada em relação à sociedade”. Com isso, não se trata de fazer uma análise teológica dos dogmas para saber se são verdadeiros, mas de perceber as consequências práticas do discurso religioso na atitude dos cidadãos.

Já apresentamos nos capítulos anteriores o apanhado histórico feito por Rousseau das religiões em suas relações com os estados. Aqui basta lembrarmos a avaliação do genebrino acerca do Cristianismo. Rousseau considera que Jesus foi o primeiro homem a propor um reino completamente espiritual, e com isso, separou o sistema teológico do político, dando fim à unidade do Estado. Segundo o genebrino, esta atitude dos cristãos

²⁵ ROUSSEAU, 1973, p. 147.

²⁶ ROUSSEAU, 1973, p. 147.

de defenderem um reino espiritual, sempre foi considerada pelos pagãos como uma “submissão hipócrita” e com isso, os cristãos foram considerados rebeldes, que só esperavam a primeira oportunidade para usurpar o poder. Rousseau afirma que o que os pagãos temiam, de fato, aconteceu. “Os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse pretense reino do outro mundo tornar-se neste, sob um chefe visível, o mais violento despotismo”²⁷. O resultado disso, segundo Rousseau, foi

Um conflito perpétuo de jurisdição que tornou toda a boa *politia* impossível nos Estados cristãos e jamais se conseguiu saber se era ao senhor ou ao padre que se estava obrigado a obedecer²⁸.

Ao falar de “um chefe visível” fica evidente que Rousseau tem em vista especialmente o Catolicismo Romano, centralizado na pessoa do Papa. Rousseau não foi o primeiro a ter uma atitude crítica em relação ao Catolicismo. John Locke em sua *Carta acerca da tolerância*, ao estabelecer os limites da tolerância, deixa de fora os Católicos, chamados pejorativamente de papistas. A razão de Rousseau, assim como de Locke, é política. A atitude exclusivista do catolicismo em relação às crenças, e o desejo do líder da Igreja de exercer sobre a sociedade um poder que extrapola sua jurisdição, torna toda boa política impossível. É por isto que o genebrino afirma que, nestas condições e sob esta forma, o catolicismo romano não pode ser tolerado no corpo político. Aqui trata-se de uma hipótese similar à de Condorcet no *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, segundo a qual a dominação política se deu pelo viés da “servidão religiosa”, com o surgimento da classe dos sacerdotes: “uma classe de homens que são depositários dos princípios das ciências ou dos procedimentos das artes, dos mistérios ou cerimônias da religião, das práticas de superstição, e muitas vezes até os segredos da legislação e da política”²⁹.

Quanto ao problema gerado pela separação da esfera religiosa da esfera política, a partir dos ensinamentos de Jesus, Rousseau afirma que “de todo os autores cristãos, o filósofo Hobbes foi o único que viu muito bem o mal e o remédio, que ousou propor a reunião das duas cabeças da águia, e reconduzir-se tudo à unidade política, sem a qual

²⁷ ROUSSEAU, 1973, p. 145.

²⁸ ROUSSEAU, 1973, p. 145.

²⁹ CONDORCET, 1970, p. 51.

jamais serão bem constituídos o Estado e o Governo”³⁰. O uso da expressão “duas cabeças da águia” é um tanto curiosa, uma vez que esta expressão não aparece em *Do Cidadão* de Hobbes, o texto deste autor que sabemos que o genebrino teve acesso. Além disso, apesar de o uso de águias como símbolo da autoridade real ser muito comum e antigo, sendo a primeira representação encontrada a dos Hititas na Ásia Menor, em 2000 a.C., não existem referências em que as duas cabeças sejam o poder teológico e o poder político, como sugere Rousseau, nem mesmo no uso deste símbolo por parte do Sacro Império Romano, símbolo do absolutismo. A explicação mais comum para o uso de duas cabeças é o alcance da autoridade do império, já presente na primeira representação ocidental deste símbolo no Império Bizantino, em que as duas cabeças representavam o domínio sobre o Ocidente e o Oriente. Rousseau, portanto, faz um uso retórico livre deste símbolo, não levando em consideração nem o pensamento de Hobbes, nem os usos mais comuns presentes na história.

Mas voltando à nossa discussão, Rousseau louva a iniciativa de Thomas Hobbes de propor o retorno à unidade política, à união do teológico com o político. De fato, Hobbes, em seu livro *Do Cidadão*, defende que “nas cidades cristãs, o julgamento tanto dos assuntos espirituais quanto dos temporais compete à autoridade civil”³¹. Uma possível referência de Rousseau à reunião das duas cabeças de águia é a fala de Hobbes de que “aquele homem ou conselho que tem o poder supremo é cabeça igualmente da cidade e da Igreja; pois uma Igreja é a mesma coisa que uma cidade cristã”³². Hobbes viu o mesmo problema que Rousseau, e é interessante como a forma com que este autor fala das divisões no interior do corpo político causados pela separação entre a esfera religiosa e política se assemelha com a fala do genebrino.

Pois, se um mandar que se faça certa coisa sob pena de morte natural, e outro a proibir sob a pena de morte eterna, e ambos tiverem direito a dar essas ordens, seguir-se-á não apenas que os cidadãos, embora inocentes, serão todos eles puníveis de direito, mas ainda que a própria cidade estará completamente dissolvida. Pois ninguém pode servir a dois senhores; e aquele a quem acreditamos dever obedecer por medo da condenação da alma não é menos poderoso (e até mais) do que esse a quem obedecemos por medo à morte temporal.

³⁰ ROUSSEAU, 1973, p. 146.

³¹ HOBBS, 2002, p. 327.

³² HOBBS, 2002, p. 327.

Conclui-se disso que a pessoa, homem ou assembleia, a quem a cidade conferiu o poder supremo, tem também o direito de julgar que opiniões e doutrinas são inimigas da paz, e o de proibir que sejam ensinadas³³.

O diagnóstico do problema e até a própria solução oferecida se assemelham muito na perspectiva de Rousseau e Hobbes. A principal questão que os separa, é que, segundo Rousseau, Hobbes não identificou o problema que é o “espírito dominador do cristianismo”, pois o interesse do padre sempre seria mais forte do que o do Estado, e portanto, sua sugestão de união teológica/política, quando aplicada à religião cristã, não funcionaria na prática. Este espírito dominador do cristianismo é uma das principais razões pelas quais a religião do padre é rejeitada por Rousseau e descrita como evidentemente má. Derathé resume muito bem a relação entre estes dois autores. Segundo este comentador, “Rousseau insiste, tanto quanto Hobbes, na unidade política. [...] ele não pode admitir que a soberania do Estado seja limitada por privilégios conferidos à Igreja ou a qualquer outro corpo. A unidade política parece-lhe a única salvaguarda do Estado. Rousseau soube então conservar o que havia de sã na política de Hobbes”³⁴.

Voltando aos pontos positivos e negativos de cada tipo de religião, quanto à religião do cidadão, como falamos, é uma religião intolerante. Mesmo que fosse possível ter uma religião nacional, e ter uma unidade tal no corpo político que todos os indivíduos estivessem de acordo em se submeter à religião do Estado, a atitude dos membros desta nação em relação aos outros povos seria de intolerância, e portanto, maléfica. Como o próprio Rousseau afirma, para essa religião, todos os demais que não a endossam são “infiéis estrangeiros e bárbaros”. E isso cria um estado natural de guerra com os outros povos, situação que é muito prejudicial à sua própria segurança. A razão disso é que se trata de uma religião que tem uma tendência natural para se tornar exclusivista e tirânica.

Essa religião tem a sua virtude, e foi elogiada por Rousseau por incutir o amor à pátria nos cidadãos. Em alguma medida, a unidade e a força política que esta religião traz à nação é admirada por nosso autor. O problema é que a ideia de escolher uma religião como oficial para o Estado não é mais adequada. Em outros tempos, esse tipo de relação entre a religião e a sociedade já foi possível. De fato, Rousseau afirma que “os homens

³³ HOBBS, 2002, p. 107.

³⁴ DERATHÉ, 2009, p. 115.

de modo algum tiveram a princípio outros reis além dos deuses, nem outro Governo senão o teocrático”³⁵. Cada nação tinha sua religião e seu Deus, e a guerra política era também teológica. Mas esse modelo de sociedade não é mais adequado para o século XVIII. Os homens com liberdade para o bom exercício da sua razão, naturalmente vão divergir quanto a assuntos de religião. Diante de uma pluralidade de pensamentos e religiões, não é viável escolher uma religião apenas como a religião oficial do Estado. Menos viável ainda, segundo o genebrino, é escolher o Cristianismo como esta religião oficial.

Diante desses inconvenientes apresentados por nosso autor quanto à influência da religião no Estado, uma tendência natural seria afirmar que a religião não deve ter influência alguma no corpo político e se restringir ao foro íntimo da relação do indivíduo com Deus. A religião do homem representa esta tendência. Como já foi dito, esta religião, apesar de ser uma religião tolerante, e não criar conflitos quanto às leis no interior do Estado, “ela deixa as leis com a força que tiram de si mesmas”. De fato, o Contrato Social não é realizado tendo em vista a vontade de Deus ou qualquer base religiosa, como fazem os autores que defendem o direito divino dos reis. A base do Pacto Social é uma convenção feita por seus membros. Trata-se da alienação total de cada um à coletividade, submetendo-se à orientação da vontade geral. Portanto, as leis e o pacto social não **dependem** da religião. Mas, segundo o próprio Rousseau, “fica sem efeito um dos grandes elos da sociedade particular”³⁶. Como explica Waterlot: “Certamente, o cristianismo dos Evangelhos [religião do homem] é muito diferente do cristianismo histórico. Entretanto, isto não o torna melhor do ponto de vista político, porque se ele não causa divisão no Estado, ele o enfraquece, ou ao menos deixa de reforçar”³⁷ e ainda destaca que “o cristianismo dos Evangelhos, não neutralizado politicamente, é um incômodo e conduz, paradoxalmente, ao mesmo resultado que o cristianismo histórico, mesmo que partam de premissas muito diferentes. O resultado é a tirania”³⁸. Como o próprio Rousseau afirma: “O cristianismo só prega servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania, para que ela cotidianamente não se aproveite disso”³⁹.

³⁵ ROUSSEAU, 1973, p. 143.

³⁶ ROUSSEAU, 1973, p. 147.

³⁷ WATERLOT, 2004, p. 64.

³⁸ WATERLOT, 2004, p. 67.

³⁹ ROUSSEAU, 1973, p. 149.

Rousseau não defende um pacto social baseado em nenhuma religião, mas nosso autor sabe que a religiosidade ainda tem (tinha em seu tempo, e ainda tem) uma influência muito grande na sociedade e na vida das pessoas. A religião ainda é “um dos grandes elos da sociedade”. No *Emílio*, Rousseau afirma que “o esquecimento de toda religião leva ao esquecimento dos deveres do homem”⁴⁰ e que “sem a fé não existe nenhuma verdadeira virtude”⁴¹. A ideia defendida pelo autor na Carta a Beaumont é de que “a crença dos homens determina sua moral, e que das ideias que tem sobre a vida futura depende a sua conduta nesta”⁴². No *Manuscrito de Genebra*, nosso autor é enfático ao afirmar que “quando os homens vivem em sociedade é preciso que tenham uma religião que os mantenha em tal convivência. **Nenhum povo já perdeu ou perderá sem religião;** se não tiver recebido uma crença religiosa, teria que criá-la para não ser destruído em pouco tempo”⁴³. Ou seja, a religião não é a base do corpo político, mas agindo sobre a moral e a conduta dos cidadãos, pode inculcar neles o respeito pelas leis e o amor à pátria. Dessa maneira, as leis não ficam apenas com a força que tiram de si mesmas, a religião pode conferir à lei ainda mais força. Nesse caso, o cidadão não obedece à lei apenas porque é lei, e porque a lei é reflexo da vontade geral, mas ele obedece porque desobedecer à lei é desobedecer ao próprio Deus. Em suma, Rousseau não está disposto a abrir mão totalmente da religião. É neste sentido que Jacques Domenech fala da religião civil como “código moral” e seu papel de “incitação pública à prática da virtude, como já foi dito anteriormente.

A compreensão de Rousseau está muito próxima daquilo que Montesquieu desenvolve em *O Espírito das Leis*. Montesquieu atribui à religião o importante papel do abrandamento dos costumes dos homens, e considerando não apenas o comportamento dos súditos, mas mostrando que é do interesse destes que o príncipe tenha uma religião: Segundo este autor, “ainda que fosse inútil que os súditos tivessem uma religião, não o seria que os príncipes a tivessem e que mordessem o único freio que aqueles que não temem as leis humanas podem ter”⁴⁴. Para Montesquieu, “os princípios do Cristianismo, bem gravados no coração, seriam infinitamente mais fortes do que essa falsa honra da

⁴⁰ ROUSSEAU, 2014, p. 367.

⁴¹ ROUSSEAU, 2014, p. 426.

⁴² ROUSSEAU, 2005, p. 84.

⁴³ ROUSSEAU, 2003, p. 167.

⁴⁴ MONTESQUIEU, 1996, p. 466.

monarquia, essas virtudes humanas das repúblicas e esse temor servil dos Estados despóticos”⁴⁵, e afirma que é necessário que a religião seja moral, porque a religião, mesmo falsa, é a melhor garantia que os homens possam ter da probidade dos homens. Assim como as leis civis corrigem equívocos de falsas religiões, são as religiões que sustentam o Estado quando as leis civis são inoperantes. É isto que leva Montesquieu, refletindo acerca do paradoxo de Bayle, a considerar a religião, mesmo com os seus abusos, como um mal menor e necessário na constituição de um corpo político.

Vemos também que entre a religião do homem e a religião do cidadão está presente o conflito permanente entre patriotismo e cosmopolitismo, entre universal e particular, entre a religião de uma sociedade particular, e a religião que se dirige à sociedade geral do gênero humano. O próprio Rousseau afirma que assim como as sociedades, que podem ser gerais ou particulares, dividem-se também os dois tipos de religião⁴⁶. A religião do cidadão é descrita como sendo inscrita em um só país, enquanto na religião do homem, os homens reconhecem-se todos como irmãos. A base desta distinção é o sentido diverso que a palavra “sociedade” pode assumir, e que Rousseau explica nas *Cartas Escritas da Montanha*. Para além das sociedades políticas particulares, há ainda uma sociedade não política, que é a sociedade geral do gênero humano. Como explica Waterlot, “o cristianismo dos Evangelhos (ou religião do homem) assume seu significado político na sua relação com a sociedade geral, uma sociedade que acabamos de descrever como não política, enquanto tal, mas cuja representação, quando se torna ativa, funciona e modifica, lentamente, as sociedades políticas particulares do presente”⁴⁷. Quanto às sociedades particulares do presente, o cristianismo não é favorável, mas prejudicial, pois sua proposta de integração nos corpos políticos de princípios extraídos da fraternidade universal as fragiliza. O cristianismo é fundamentalmente estranho a um movimento de afirmação do particularismo.

Entretanto, cabe destacar que, como ressalta o próprio Waterlot, a religião do homem é promotora da atualidade de uma sociedade geral, mas não da abolição da particularidade política, uma vez que Rousseau nunca foi defensor de um Estado mundial.

⁴⁵ MONTESQUIEU, 1996, p. 470.

⁴⁶ “A religião considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular, pode também dividir-se em duas espécies” (ROUSSEAU, 1973, p. 146).

⁴⁷ WATERLOT, 2004, p. 69.

Como explica Vitor Goldschmidt ⁴⁸, apesar de o conflito entre patriotismo e cosmopolitismo ser real, vemos que na própria esfera da religião, o universalismo se compõe e se limita. Até mesmo a religião natural não é alheia a confissões particulares. Por isso não é contraditório o vigário saboiano afirmar: “Vedes no meu discurso apenas a religião natural: é estranho que seja necessário outra”⁴⁹, e ao mesmo tempo olhar para “todas as religiões particulares como tantas instituições saudáveis que prescrevem em todos os países uma forma uniforme de honrar a Deus pelo culto público, e que todas podem ter as suas razões no clima, no governo, no gênio do povo, ou noutra causa local que torna uma preferível a outra, de acordo com o tempo e o lugar”⁵⁰. O que Goldschmidt pretende demonstrar é que a fonte interna do conflito é o próprio estatuto contraditório de qualquer estado, qualquer que seja a religião. A fonte não é o direito divino civil ou positivo, mas o próprio direito civil. Assim, a fonte do conflito não se encontra nem no amor à humanidade, nem nos ódios nacionalistas, mas antes, na própria ordem social em que os interesses humanos se inscrevem e se manifestam. A guerra se tornou inevitável pelo próprio ato de nascimento das sociedades particulares.

É a partir do reconhecimento da inadequação de todos esses modelos de relação entre religião e sociedade que Rousseau vai propor o seu próprio modelo: a religião civil. Partindo do princípio de que o direito que o pacto social dá ao soberano não ultrapassa os limites da utilidade pública, nosso autor afirma que os súditos só devem ao soberano contas de suas opiniões enquanto elas interessam ao Estado. Assim, é de interesse do Estado que o indivíduo tenha uma religião, que o faça amar seus deveres, mas o conteúdo dogmático dessa religião não interessa ao Estado. Ou pelo menos, só interessa enquanto estão vinculados à moral e aos deveres do indivíduo. Quanto às outras questões que não estão vinculadas à conduta das pessoas, cada um pode ter a opinião que quiser, pois legislar sobre essas ideias não é mais da alçada do Soberano.

Portanto, deve haver uma “profissão de fé puramente civil” cujos artigos são fixados pelo soberano. Estes artigos não são como dogmas de religião, mas sentimentos de sociabilidade. São aqueles artigos que a pessoa precisa crer para ser um bom cidadão. Como estes artigos são tão essenciais para a conduta das pessoas, o Estado pode obrigar

⁴⁸ GOLDSCHMIDT, 1983.

⁴⁹ ROUSSEAU, 2014, p. 419.

⁵⁰ ROUSSEAU, 2014, p. 441.

os súditos a crerem neles, ou pelo menos, a “conduzir-se como se cresse neles”, e também banir aqueles que não creem, não como ímpios, mas como insociáveis, incapazes de amar às leis e serem bons cidadãos. No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau defende que todo cidadão deveria manifestar essa profissão de fé perante as autoridades, reconhecendo todos os dogmas, e os que não fizessem, deviam ser expulsos da cidade. Além disso, a profissão de fé deveria ser renovada anualmente por meio de uma cerimônia oficial. Estes elementos foram retirados pelo genebrino no texto final do *Contrato*. Veremos mais à frente o que representa esta omissão para o problema da tolerância. Voltando à nossa discussão, Rousseau ainda estabelece que os dogmas da religião civil, ou artigos de fé, devem ser “simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários”, e na opinião do genebrino estes dogmas seriam:

A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato e das leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que pertence aos cultos que excluímos⁵¹.

Um ponto chave da proposta de Rousseau é a divisão feita entre os dogmas que tem influência sobre a moral e a conduta dos cidadãos, e aqueles dogmas que são meramente especulativos. Esta divisão, quando unida ao princípio da utilidade pública, já citado acima, estabelece esta profissão de fé civil. Trata-se de uma espécie de religião mínima, ou melhor, um código de fé mínimo, como já foi falado anteriormente. As religiões que puderem endossar esse código mínimo são toleradas pelo Estado. Além disso, o cidadão tem autonomia para se submeter apenas aos artigos da religião civil, se assim quiser. As religiões que endossarem o código de fé mínimo, terão liberdade para estabelecer seus próprios cultos, rituais, padroeiros e dogmas de fé especulativos. Estes elementos das religiões não interessam ao Estado. Henri Gouhier, ao tratar da relação entre religião natural e religiões históricas, apresenta a religião natural como uma espécie de “credo mínimo”, um resíduo comum das religiões históricas. Segundo Gouhier, “a religião natural é o que é propriamente religioso nas religiões históricas, sendo o resto apenas superstições, dogmas mais ou menos bárbaros, mistérios inúteis. A religião natural

⁵¹ ROUSSEAU, 1973, p. 150.

expressa a essência religiosa de todas as religiões”⁵². Enquanto credo mínimo, a Religião Natural está intimamente vinculada à religião civil do *Contrato*.

Esta proposta da religião civil, defendida por Rousseau, é completamente coerente com as críticas feitas pelo autor aos outros tipos de religião. A religião civil se apresenta como um meio termo entre a religião do homem e do cidadão, evitando os defeitos de ambas. Por um lado, Rousseau rejeita a possibilidade de se estabelecer uma religião nacional oficial, e especialmente, rejeita a tentação de seus dias de tornar o catolicismo, que era a religião da maioria no tempo do autor, esta religião oficial. A religião civil, ao contrário da religião do cidadão, não transforma o culto à divindade em um cerimonial vazio, pois seus artigos de fé são poucos e simples, enunciados sem explicações ou comentários, e não tem padroeiros, sacerdotes, nem ritos estabelecidos por lei. Ela também não torna os homens intolerantes, pois cada um pode ter a religião e a opinião que quiser, contanto que aceite também os artigos de fé da religião civil e seja um bom cidadão. Além disso, os únicos que não são tolerados, são os intolerantes.

Por outro lado, o genebrino rejeita igualmente a religião do homem. Por mais pura e nobre que possa ser esta religião, Rousseau não está disposto a abrir mão da religião completamente como um elo que pode dar coesão ao corpo político. Enquanto a religião do cidadão era defendida especialmente pelos religiosos e fanáticos, a religião do homem, muito próxima da religião natural⁵³, era defendida especialmente pelos filósofos. A atitude de Rousseau difere destes porque nosso autor sabe o peso que a religião ainda tem na vida dos indivíduos. A filosofia do tempo de Rousseau fez uma aposta no desencantamento e secularização do mundo. A religião representava o mundo antigo que precisava ser superado. O desenvolvimento da razão, e sua manifestação no desenvolvimento tecnológico e científico, levou boa parte dos filósofos a acreditarem que

⁵² GOUHIER, 1970, p. 36.

⁵³ Cabe esclarecer em que sentido a religião do homem é defendida pelos filósofos da época. A religião do homem como apresentada por Rousseau, está muito associada à sua própria concepção do cristianismo primitivo dos Evangelhos. Esta visão é muito particular de Rousseau, e não é compartilhada pelos filósofos do período. Mas como foi dito, a compreensão de nosso autor acerca do cristianismo dos Evangelhos é muito similar à religião natural. Esta, sim, é defendida por muitos autores do tempo do genebrino. Além disso, o aspecto de um “culto puramente interior”, e conseqüentemente, uma separação total da religião dos assuntos civis que está presente na descrição da religião do homem é também um elemento muito defendido por outros autores em textos que tratam da religião.

a religião teria prazo de validade. No mundo que estava por surgir, a religião não seria mais necessária. Quanto a isso, Rousseau afirma:

O pequeno número de homens de elite, com as mais altas pretensões de doutrina e cuja talento se limita ao senso comum, quer algo mais transcendente; é isso que censuro neles, mas que partam daí para se colocar no lugar do gênero humano e dizer que Deus escondeu-se dos homens porque esse pequeno número não o vê mais; nisso estão errados, penso eu. Pode acontecer, concordo, que a torrente da moda e o jogo da intriga ampliem a força da seita filosófica e, por um momento, persuadam a multidão de que ela não crê mais em Deus; mas essa moda passageira não pode durar, e de qualquer maneira, a longo prazo, sempre será preciso um Deus para os homens⁵⁴.

É baseado nessa compreensão que Rousseau formula sua concepção de uma profissão de fé civil. A religião civil mantém aquilo que a religião do homem tem de melhor, que é a sua moral refinada, ao ensinar que existe uma vida futura e que os bons e maus vão ser recompensados por suas atitudes nesta vida. Além disso, a religião civil conserva a simplicidade da religião do homem, que é uma religião sem templos, altares e ritos. Mas é diferente porque ao contrário da religião do homem, a profissão de fé civil tem uma forte relação com o corpo político, ao ensinar a santidade do contrato e das leis, e ao não tolerar os intolerantes e os insociáveis. Rousseau não pode deixar a religião como um culto “puramente interior” à divindade. O soberano tem de fixar os artigos de fé da religião civil pois sem eles é “impossível ser bom cidadão ou súdito fiel”. No *Manuscrito de Genebra*, a religião civil é mais explicitamente apresentada como a síntese entre a religião do homem e do cidadão. Rousseau afirma:

Assim, as vantagens da religião do homem e da religião do cidadão estarão combinadas. O Estado terá o seu culto e não agirá como inimigo de qualquer outro culto. Com as leis divinas e humanas sempre unidas para o mesmo fim, os teístas mais piedosos serão também os cidadãos mais zelosos, e a defesa das leis sagradas representará a glória do Deus da humanidade⁵⁵.

Apesar de fazer a síntese entre os dois modelos de religião por meio da profissão de fé civil, não se pode deixar de notar a tensão que existe entre estes dois modelos

⁵⁴ ROUSSEAU, 2005, p. 182.

⁵⁵ ROUSSEAU, 2003, p. 174.

antagônicos. Prova disso é a complexa avaliação que Rousseau faz das vantagens e desvantagens de ambos. Esta tensão é similar àquela da *Carta a Voltaire*. Por um lado, o valor da tolerância e da liberdade irrestrita de consciência que, aqui, é presente na religião do homem, é considerado fundamental. Por outro lado, a força que a religião pode trazer ao corpo político, característica marcante da religião do cidadão, também é valorizada pelo genebrino. Além disso, como fica evidente na carta, a própria síntese realizada por Rousseau não será totalmente desprovida de dilemas e paradoxos. Mesmo que a religião civil não se confunda com religiões nacionais, esta profissão de fé que o soberano pode “impor” continuará a ser um desafio e uma tensão em relação à liberdade de consciência dos súditos.

Ao ler a proposta da religião civil à luz das críticas que nosso autor faz aos outros modelos de relação entre religião e sociedade de seu tempo, o seu posicionamento acerca do assunto da intolerância religiosa fica muito mais claro. E o que nos chama mais a atenção no posicionamento do genebrino é o equilíbrio de sua proposta, que evita os extremos. A conclusão de Rousseau é que “atualmente, quando não existe mais e **não pode existir** qualquer religião nacional exclusiva, devem-se tolerar todas aquelas que toleram as demais, contanto que seus dogmas em nada contrariem os deveres dos cidadãos”⁵⁶. Como explica Christopher Bertram, ao analisar o capítulo da religião civil: “A primeira coisa que se deve notar é que sua [de Rousseau] preocupação aqui é sempre com o estabelecimento das condições para a boa ordem social e não a promoção de qualquer visão religiosa sectária”, e “independente da natureza da unidade social realizada em um Estado legítimo, deve ser uma unidade compatível com uma boa medida de desacordo confessional”⁵⁷. Segundo Bertram, mesmo com a preocupação de garantir a unidade social, o modelo de Rousseau garante uma medida adequada de desacordo confessional.

Na parte final do capítulo, Rousseau faz uma série de considerações acerca da intolerância para explicar o dogma negativo da religião civil, e tratar da distinção entre intolerância teológica e intolerância civil. Quanto a isso, falaremos mais nos próximos capítulos. No *Manuscrito de Genebra* havia ainda mais críticas à intolerância. Neste texto, Rousseau afirma que um dogma fundamental na profissão de fé civil seria: "Não acredito

⁵⁶ ROUSSEAU, 1973, p. 150-151.

⁵⁷ BERTRAM, 2009, p. 146.

que qualquer pessoa seja culpada perante Deus por não pensar como eu a respeito do seu culto"⁵⁸. Talvez, uma das razões pelas quais estes trechos foram omitidos na versão final seja a linguagem dura e radical de Rousseau: “‘Para que te salves é preciso que penses como eu’. Este é o horrível dogma que desola o mundo. Nada se poderá fazer em favor da paz pública se não removermos da nossa sociedade esse dogma infernal. Quem não o considerar execrável não pode ser cristão, cidadão ou homem; é um monstro que precisa ser sacrificado para o bem da tranquilidade da espécie humana”⁵⁹. Rousseau também omitiu suas considerações acerca da situação dos protestantes na França, em que o genebrino critica, entre outras coisas, a recusa a estes do direito de contrair matrimônio⁶⁰.

Estas críticas de Rousseau à intolerância reforçam aquilo que está sendo defendido desde o início deste capítulo: A religião civil é o modelo proposto pelo genebrino como solução para o problema da intolerância religiosa. Desde a primeira formulação da ideia na *Carta a Voltaire* vemos como o conceito de religião civil é forjado no contexto das discussões acerca da tolerância e da liberdade de consciência e crença. Muitas das críticas dirigidas ao posicionamento do genebrino acerca destes assuntos se devem a leituras superficiais, que não levam em consideração o contexto histórico e o pensamento do autor como um todo. Isto não significa que não haja paradoxos e dilemas na proposta de Rousseau, como já dissemos anteriormente, mas, sem dúvida, essas dificuldades não permitem a desqualificação de nosso autor como alguém que deu uma contribuição fundamental no século XVIII para as discussões sobre a tolerância e a relação da religião com a sociedade. Quanto às dificuldades presentes no modelo da religião civil, trataremos disso no próximo capítulo.

⁵⁸ ROUSSEAU, 2003, p. 173.

⁵⁹ ROUSSEAU, 2003, p. 173.

⁶⁰ “Desde então, esses desafortunados, reduzidos à situação mais terrível vivida por qualquer povo desde que o mundo existe, não podem nem ficar na França nem fugir. Só têm permissão para não ser estrangeiros, cidadãos ou seres humanos. Até mesmo os direitos da natureza lhes são retirados; não podem contrair matrimônio e são despojados ao mesmo tempo da pátria, da família e dos seus bens, reduzidos assim à situação de animais” (ROUSSEAU, 2003, p. 175).

5. OS PARADOXOS DA TOLERÂNCIA

Apesar de no capítulo anterior termos visto como o conceito de religião civil nasce vinculado ao problema da tolerância, não é sem dificuldades e tensões que estas ideias se desenvolvem. Estas dificuldades não se devem necessariamente a contradições do pensamento de Rousseau, mas aos desafios inerentes à questão da tolerância. Até nos dias atuais as discussões acerca dos fundamentos, limites e problemas da tolerância ainda se multiplicam. Neste capítulo vamos lidar com duas questões que envolvem a religião civil e tolerância: a primeira questão diz respeito ao ateísmo e os limites da tolerância. A segunda questão diz respeito à (não) distinção entre (in)tolerância religiosa e civil. Ambas as questões são excelentes oportunidades para, além de perceber as nuances da visão de Rousseau, compreender como o genebrino se posiciona em relação aos demais autores do período, que também escreveram sobre o assunto. Ao demonstrar a singularidade do pensamento de Rousseau, pretendemos evidenciar a riqueza e importância de seus escritos para pensar o problema da tolerância entre religiões no corpo político.

5.1. O ATEÍSMO E OS LIMITES DO TOLERÂNCIA

Para nós, que temos como proposta pensar a tolerância a partir das ideias de Rousseau, um trecho de seus escritos gera muitas dificuldades. Após afirmar (no capítulo VIII, do livro IV do *Contrato*) que existe uma profissão de fé civil que o soberano tem de fixar, o genebrino afirma que “sem poder obrigar ninguém a crer neles, (o soberano) pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem”¹. E ainda afirma que “se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes – mentiu às leis”². A dificuldade é compreender como uma religião que obriga os cidadãos a crer em dogmas, como a existência de Deus e a imortalidade da alma, e além disso, afirma que se alguém esconde a descrença pode ser banido do Estado e até punido com a morte, pode ser uma

¹ ROUSSEAU, 1973, p. 150.

² ROUSSEAU, 1973, p. 150.

religião tolerante. Essas ideias apresentadas por Rousseau não o desqualificariam como autor adequado para refletir sobre o tema da tolerância?

Interessante é que estes trechos que hoje em dia são tão controversos e que são causa de tantas críticas a Rousseau, não eram muito visados pelos críticos do autor no período em que o texto foi publicado. Em uma sociedade muito mais religiosa que a nossa, foram outros textos, principalmente os que fazem críticas à religião instituída, que trouxeram problemas para o nosso autor. Na verdade, esta ideia apresentada por Rousseau não representa uma grande novidade, mas repete um pensamento muito comum na época. Já na *Carta acerca da Tolerância*, que é um texto do século XVII, John Locke afirma que “não devem ser toleradas pelo magistrado quaisquer doutrinas incompatíveis com a sociedade humana e contrárias aos bons costumes que são necessários para a preservação da sociedade civil”³. E ainda afirma explicitamente que “os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados”⁴. A razão para tal exclusão dos ateus é que “as promessas, os pactos, os juramentos, que são vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo”⁵.

Outros autores iluministas também pensavam que os ateus eram uma exceção, junto com os intolerantes e os fanáticos, do que devia ser tolerado pelo Estado. E as razões também parecem se repetir: sempre algo em torno da ideia de que não se pode ter confiança na moralidade de uma pessoa que não acredita na divindade. Até mesmo um autor que é conhecido por sua defesa radical da liberdade de expressão, como Voltaire, segue na mesma linha de críticas ao ateísmo. Uma exceção que é importante destacar é Pierre Bayle, que segue um pensamento contrário no seu *Dictionnaire Historique et Critique*, publicado em 1697. Como Maria Cecília de Almeida explica, “ao apresentar a tolerância como um imperativo para o qual não pode haver exceções, Bayle, diferentemente da maior parte dos defensores da tolerância de seu tempo, não excluírá católicos, protestantes e nem mesmo ateus: “é preciso tudo ou nada. Não se pode ter boas razões para tolerar uma seita se elas não são boas o suficiente para tolerar uma outra” [...] O único limite da tolerância são atos que se choquem com a conservação da sociedade

³ LOCKE, 1973, p. 28.

⁴ LOCKE, 1973, p. 29.

⁵ LOCKE, 1973, p. 29-30.

política, pois isso implicaria em última instância uma desobediência às leis civis”⁶. Esta tolerância radical de Bayle, como era de se esperar, foi condenada como ofensiva à religião pela igreja calvinista de Rotterdam, o que levou Bayle a escrever um esclarecimento onde afirma: “Que os maiores réprobos não sejam ateus, e que a maioria dos ateus cujos nomes chegaram até nós tem sido pessoas virtuosas à medida que o mundo avança, é uma marca da infinita sabedoria de Deus e uma razão para admirar a sua providência”⁷⁸.

Em outros textos, Rousseau reforça sua crítica aos irreligiosos e ateus, e suas razões nos ajudam a compreender a sanção que se propõe na religião civil. Na *Carta a Beaumont*, o genebrino afirma categoricamente que “todo filósofo ateu raciocina de má-fé ou está cego por seu orgulho”⁹. Esta ideia é recorrente no pensamento de Rousseau: o que está por trás, a verdadeira motivação de ateus e irreligiosos, é má-fé e orgulho. Nosso autor recusa a possibilidade de um ateu sincero em suas motivações. No *Emílio*, se pergunta: “Como se pode ser cético por sistema e de boa-fé? Não sou capaz de compreendê-lo”¹⁰. Outra ideia recorrente é a de que retirar a crença em Deus é retirar os fundamentos da virtude e da sociedade. Na *Carta a Franquières* afirma que “arrancar do coração dos homens toda a crença em Deus é destruir toda virtude”¹¹. E no *Emílio*, critica “aqueles que, sob pretexto de explicar a natureza, semeiam desoladoras doutrinas no coração dos homens”, referindo-se aos filósofos que propagam a irreligião e o ateísmo. Sua crítica é que “destruindo, calcando com os pés tudo o que os homens respeitam, retiram dos aflitos o último consolo para suas misérias, dos poderosos e dos ricos o único freio para suas paixões; arrancam do fundo dos corações o remorso pelo crime, a esperança da virtude e ainda se vangloriam de ser os benfeitores do gênero humano”¹².

⁶ ALMEIDA, 2011, p. 131.

⁷ BAYLE, 2000, p. 318.

⁸ Mais uma vez se repete um argumento com linguagem religiosa. Como temos demonstrado neste trabalho, esse tipo de argumento reflete o esforço dos filósofos de se comunicarem em uma linguagem adequada à sociedade da época, que era fortemente influenciada pela religião. Nesse caso, a linguagem religiosa é usada em um argumento que defende uma tese nada ortodoxa, no caso, a tese de que a religião não é base indispensável da moral. Prova disso é o fato de haver ateus virtuosos, e cristãos imorais.

⁹ ROUSSEAU, 2005, p. 64.

¹⁰ ROUSSEAU, 2014, p. 375.

¹¹ ROUSSEAU, 2005, p. 186.

¹² ROUSSEAU, 2014, p. 446.

Em uma extensa nota de rodapé do *Emílio*, Rousseau faz, mais uma vez, uma crítica ao espírito filosófico da irreligião, e esse trecho é ainda mais interessante, porque o autor faz referência a Pierre Bayle. Segundo o genebrino, Bayle demonstrou muito bem que o fanatismo é mais funesto que o ateísmo, e quanto a isso, nosso autor está de acordo. Mas Bayle teria esquecido que, apesar de sanguinário e cruel, o fanatismo é “uma paixão grande e forte, que eleva o coração do homem, que o faz desprezar a morte, que lhe dá uma força prodigiosa e que só devemos orientar melhor para tirar dele as mais sublimes virtudes”¹³, enquanto a irreligião “prende à vida, efemina, avilta as almas, concentra todas as paixões na baixeza do espírito particular, na abjeção do eu humano, e assim sabota secretamente os verdadeiros fundamentos de toda sociedade”¹⁴. Essa comparação entre fanatismo e irreligião, que tende para o lado do fanatismo, é, no mínimo, estranha. Mas a ideia é que apesar de o fanatismo ter consequências imediatas piores, como a violência e a intolerância, a irreligião a longo prazo tem consequências mais funestas, como a decadência moral e o afrouxamento dos vínculos entre os cidadãos.

Mas voltando à nossa questão: mesmo com tudo isso, ainda se pode falar na religião civil como uma religião da tolerância? É necessário compreender melhor o que pretende Rousseau. Mas podemos saber, de antemão, que todos os esclarecimentos que serão feitos não serão suficientes, evidentemente, para justificar qualquer tipo de exclusão de pessoas que não endossam nenhuma religião ou não acreditam em Deus. As ideias de Rousseau ainda são muito úteis para pensar questões contemporâneas, mas nesse caso especificamente [o tratamento aos ateus], seu pensamento é fruto de seu tempo, e é inadequado para lidar com os conflitos que se tem em torno de questões religiosas. A experiência tem, reiteradamente, dado razão a Bayle, ao mostrar que a religiosidade está longe de ser condição suficiente para garantir uma conduta moral das pessoas. Compreender com mais clareza o que pretende Rousseau não é defender sua proposta, mas, simplesmente, não permitir desqualificar o genebrino como autor essencial para discussões políticas, e até mesmo, para as questões em torno da tolerância.

Em primeiro lugar, é preciso destacar que a ênfase de Rousseau está no comportamento e não nas ideias. “Se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, **conduzir-se como se não cresse neles**, deve ser punido com a morte, pois cometeu o

¹³ ROUSSEAU, 2014, p. 447.

¹⁴ ROUSSEAU, 2014, p. 447.

maior de todos os crimes – mentiu às leis”¹⁵. Como destaca Waterlot, “Rousseau baseia a condenação do ateu não em sua crença, mas em seu comportamento”¹⁶. Uma prova disso é que do *Manuscrito de Genebra* ao *Contrato Social* existe uma mudança importante na forma do reconhecimento pública da crença, como já foi dito anteriormente. No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau fala de uma renovação solene anual da profissão de fé. Já no *Contrato*, o genebrino abre mão dessa ideia e a ênfase passa ao comportamento do indivíduo. A forma de julgar a fé de cada pessoa não são as ideias que professa, mas o comportamento que se tem.

Outra ideia que confirma isto, é que Rousseau afirma que os artigos de fé da religião civil não funcionam como dogmas religiosos, mas como sentimentos de sociabilidade. Bernardi explica que “esta requalificação dos dogmas da religião civil como sentimentos de sociabilidade implica que eles são determinados não por uma função de verdade, mas de utilidade”¹⁷. Mais uma vez, a ênfase está na prática e no comportamento do indivíduo. A pena de morte é para quem se comporta como se não cresse nos dogmas, e a razão é interessante: “pois cometeu o maior de todos os crimes – mentiu às leis”¹⁸. Comprometer-se a crer nos dogmas da religião civil e agir contrariamente ao que eles afirmam é um ataque ao direito social, ao acordo feito entre os cidadãos. O caso se enquadraria na situação descrita no capítulo V do livro II do *Contrato*, que trata do direito de vida e de morte. Rousseau afirma: “Ademais, qualquer malfeitor, atacando o direito social, pelos seus crimes torna-se rebelde e traidor da pátria, deixa de ser um seu membro ao violar suas leis e até lhe move guerra. A conservação do Estado é então incompatível com a sua, sendo preciso que um dos dois pereça, e, quando se faz que um culpado morra, é menos como cidadão do que como inimigo”¹⁹.

¹⁵ ROUSSEAU, 1973, p. 150.

¹⁶ WATERLOT, 2004, p. 100.

¹⁷ BERNARDI, 2009, p. 160.

¹⁸ ROUSSEAU, 1973, p. 150. No *Manuscrito de Genebra*, esta justificativa da punição por mentir às leis aparece no contexto da confirmação da profissão de fé perante as autoridades: “Todo cidadão deveria manifestar essa profissão de fé perante as autoridades, reconhecendo expressamente todos os dogmas. Quem não o fizesse, deveria ser expulso da cidade, levando consigo em paz todos os seus bens. Se alguém, tendo reconhecido esses dogmas, se comportasse como se não acreditasse neles, seria punido com a morte, por haver cometido o maior de todos os crimes: **mentir diante da lei**” (ROUSSEAU, 2003, p. 172). Como já foi dito, este ritual de confirmação da profissão de fé foi omitido no *Contrato Social*.

¹⁹ ROUSSEAU, 1973, p. 58.

Nas *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau faz uma distinção que nos ajuda a compreender a ideia de que os artigos da religião civil não são dogmas religiosos, mas sentimentos de sociabilidade. Além da forma do culto, que é apenas uma questão cerimonial, o genebrino distingue na religião duas partes: o dogma e a moral. Quanto aos dogmas, nosso autor considera dois tipos: aqueles dogmas que, estabelecendo os princípios de nossos deveres, servem de base à moral, e os dogmas que são apenas especulativos. Dessa divisão, é possível qualificar as opiniões sobre a religião, por um lado, como verdadeiras, falsas ou duvidosas e, de outro, em boas, más ou indiferentes. Assim, quando se trata apenas dos dogmas especulativos, o julgamento cabe apenas à razão. E neste âmbito, os tribunais humanos não podem estender sua competência, pois o erro quanto a esses assuntos é prejudicial apenas para aquele que erra, e é um prejuízo para a vida futura, e não para esta. Quanto à parte da moral e os dogmas que servem de base para ela, a questão não é a verdade ou falsidade, mas o julgamento prático destas ideias em boas, más ou indiferentes. Quanto à esta parte, a religião entra na jurisdição do governo, que tem a obrigação de condenar toda opinião que seja nociva e tenda a romper o liame social.

Esta distinção é fundamental para antecipar uma possível crítica: a própria religião civil, ao estabelecer dogmas como o da existência de Deus e da imortalidade da alma, não é dogmática? E ao impor esses dogmas a todos os membros do corpo político, não é intolerante? Levando em consideração a distinção entre dogma e moral do genebrino, a religião civil não pode ser acusada de dogmática, pois os dogmas que ela prescreve não são dogmas especulativos, mas aqueles que servem de base à moral, por estabelecerem os princípios dos deveres dos homens. Quanto à parte da moral e dos dogmas que servem de base para ela, como foi dito, é dever do soberano zelar e fazer ser respeitada no corpo político. Da mesma forma, a religião civil não pode ser acusada de intolerante, pois, mais uma vez, o que ela impõe são os princípios dos deveres dos homens, princípios morais. É discutível se a crença em Deus e na imortalidade da alma são realmente fundamentais para a moralidade de uma pessoa, mas é desta perspectiva que o genebrino parte. E partindo deste pressuposto, sua atitude em relação à religião civil é compreensível.

Em segundo lugar, a falta de mecanismos para confirmar a crença ou a descrença das pessoas, e a ênfase na prática, e não na crença em si, se dá pelo fato de que a crítica de Rousseau não é ao ateu em si, mas ao ateu fanático. Na *Carta a Voltaire*, após falar

sobre o dogma negativo da intolerância com os intolerantes, afirma que “se houvesse incrédulos intolerantes que quisessem forçar o povo a não crer em nada, eu não os baniria menos severamente do que os que querem forçar a crer em tudo aquilo que lhes agrada”²⁰. Tentar regular a crença das pessoas é impossível, pois seria muito fácil dissimular. Mas os ateus intolerantes e fanáticos são fáceis de identificar pelos efeitos civis de suas práticas. Esse tipo de ateísmo visado por Rousseau se mostra facilmente. São aqueles indivíduos que fazem questão de subverter a ordem, questionar as instituições e até forçar o povo a não crer em nada. Como explica Waterlot:

O ateu de doutrina não deve, portanto, ir além do quadro de discussão acadêmica, onde é livre para examinar suas hipóteses. [...] Rousseau não condena, portanto, o ateu de doutrina, mas o ateu de prática. Desde que o ateu doutrinário concorde em não denunciar o culto público, desde que ele siga sem barulho – mesmo sem adesão – o culto estabelecido pelas leis, o que há para censurá-lo? [...] Enquanto o descrente conduzir suas relações sociais como se Deus existisse, não há nada a ser feito contra ele²¹.

Com isso, vemos que o problema da condenação ao ateísmo faz parte de um problema mais amplo, a saber, o dos limites da tolerância. Se Rousseau fala na *Carta a Voltaire* de descrentes querendo obrigar as pessoas a não crer em nada, esta atitude é intolerante da mesma forma que a atitude do religioso fanático que quer obrigar todos a crer em tudo o que ele acredita. O que está sendo condenado, portanto, é o fanatismo e a intolerância, seja ela do fiel ou do ateu. É disso que trata o dogma negativo. O dogma negativo é o da intolerância com todos os cultos que são excluídos, principalmente, os cultos de religiões intolerantes. Estes não devem ser tolerados de maneira alguma. Rousseau sintetiza muito bem: “Atualmente, quando não existe mais e não pode mais existir qualquer religião nacional exclusiva, devem-se tolerar todas aquelas que toleram as demais, contanto que seus dogmas em nada contrariem os deveres dos cidadãos”²². Mas vale também o contrário, pois aquelas religiões que não toleram as demais religiões não devem ser toleradas. Por isso, Rousseau, logo em seguida ao trecho citado acima,

²⁰ ROUSSEAU, 2005, p. 135.

²¹ WATERLOT, 2004, p. 101-102.

²² ROUSSEAU, 1973, p. 150-151.

indica que a atitude de exclusivismo do Catolicismo Romano, sendo entendido como intolerância teológica, não deve ser tolerada pelo Estado.

Praticamente todos os autores que se dedicaram a pensar o tema da tolerância abordaram de alguma forma os seus limites, e praticamente todos recusaram tolerância aos intolerantes. Pierre Bayle defende a máxima de que “a religião que força a consciência, não merece ser tolerada”²³. Locke também afirma que não devem ser tolerados “aqueles que recusam ensinar que os dissidentes de sua própria religião devem ser tolerados”²⁴. Voltaire, no *Tratado sobre a Tolerância*, afirma: “Cumpre, pois, que os homens comecem por não ser fanáticos **para merecer a tolerância**”²⁵. Rousseau segue na mesma linha. Nas *Cartas Escritas da Montanha*, afirma: “Quanto às religiões que são essencialmente más, que levam o homem a fazer o mal, não serão por eles absolutamente toleradas, porque isso é contrário à verdadeira tolerância, que só tem por finalidade a paz do gênero humano. O verdadeiro tolerante não tolera de forma alguma o crime, nem tolera nenhum dogma que torne os homens maus”²⁶. Neste trecho, o genebrino nos oferece uma informação importante. Ele diz a finalidade da verdadeira tolerância: “a paz do gênero humano”. Por isso, apesar de paradoxal, em nome da paz do gênero humano, é necessário recusar tolerância aos intolerantes. No *Manuscrito de Genebra*, esta associação entre tolerância e a paz social fica mais evidente, ao identificar os conflitos entre intolerantes com a guerra de todos contra todos de Hobbes:

Vou mais além. É impossível para os intolerantes, unidos pelos mesmos dogmas, viver em paz entre si. Logo que adquiram o direito de inspecionar mutuamente as suas crenças, tornam-se inimigos, alternadamente perseguidos e perseguidores, um contra todos e todos contra um. O intolerante é o homem de Hobbes; a intolerância corresponde à guerra com a humanidade. A sociedade dos intolerantes é como a dos demônios: eles só estão de acordo em atormentar-se mutuamente²⁷.

²³ BAYLE, 2005, p. 214.

²⁴ LOCKE, 1973, p. 22.

²⁵ VOLTAIRE, 2000, p. 105.

²⁶ ROUSSEAU, 2006, p. 166.

²⁷ ROUSSEAU, 2003, p. 173.

Por fim, uma última consideração. É preciso compreender o que exatamente propõe Rousseau. O estabelecimento da profissão de fé civil é realizado pelo soberano: “Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, **cujos artigos o soberano tem de fixar.**”²⁸ Mas vamos relembrar: quem é o soberano? O soberano é o corpo do povo reunido e ativo na formulação das leis. Como já foi dito anteriormente, no pensamento de Rousseau, o povo é a fonte da soberania, e apenas ele pode exercê-la. A soberania é inalienável e indivisível. A soberania pertence ao corpo do povo. O Soberano, portanto, é diferente do Governo. O Governo é apenas um funcionário do Soberano. Compreender isto é importante porque imaginar os artigos de fé da religião civil sendo estabelecidos por um governante, seja ele um monarca ou um corpo representativo, nos faz considerar esta profissão de fé arbitrária, e injusta a sua imposição sobre os membros do corpo político. Não é isso que o genebrino propõe. O soberano, todo o corpo do povo, reunido, deve deliberar e decidir acerca da religião civil, e inclusive, escolher quais são os artigos de fé que são essenciais e que devem fazer parte ou não desta profissão de fé. Os artigos de fé da religião civil são estabelecidos de modo semelhante ao próprio sistema de legislação. Como afirma Rousseau, no capítulo sobre a Lei (Cap. VI, livro II): “As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor²⁹. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade”³⁰.

Como se daria esta deliberação por parte do povo? Não sabemos exatamente. Entretanto, Rousseau imagina uma situação hipotética interessante na *Carta a Beaumont*. Após os homens se perderem em discussões infundáveis sobre querelas religiosas, perdendo de vista o principal, que são os deveres dos homens, Rousseau supõe que estes homens, de todas as religiões, se reúnam para acabar com estas querelas e chegar a um acordo sobre uma religião comum a todos os povos. Em um primeiro momento, cada um irá propor a própria religião, e a discussão não chegará a lugar nenhum. Mas após algum tempo, os homens procurarão uma conciliação. A primeira medida, segundo o genebrino, para tornar a conciliação possível é expulsar da assembleia todos os teólogos. Em segundo lugar, a utilidade, e não a verdade, deve ser considerada a regra, e portanto, a discussão

²⁸ ROUSSEAU, 1973, p. 149.

²⁹ O autor das leis é o soberano, por princípio, no plano do dever ser. Porém, de fato, no plano histórico, o cumprimento dessa tarefa só é possível sob a condução do legislador.

³⁰ ROUSSEAU, 1973, p. 61.

será acerca de qual é a religião mais apropriada e útil para os homens, e não a mais verdadeira. Assim, estes homens começarão a passar em revisão as crenças de cada religião sobre a existência da divindade, a natureza humana, a vida futura e as questões essenciais à boa ordem do gênero humano. Fazendo isto, estes homens se darão conta de que existe uma uniformidade acerca de quase todas as questões, e apenas umas poucas discussões ainda restarão incompatíveis. Com isto, segundo Rousseau, concluiriam:

Meus amigos, com o que vos afligis? Estais de acordo sobre o que importa; se vossas opiniões diferem no restante, não há nisso grande inconveniência. Fazei desse pequeno número de artigos de fé uma religião universal, que seja, por assim dizer, a religião humana e social que todo homem que vive em sociedade seja obrigado a admitir. Se alguém dogmatiza contra ela, que seja banido da sociedade como inimigo de suas leis fundamentais. Quanto ao restante, sobre o que não estais de acordo, formai de vossas crenças particulares outras tantas religiões nacionais e segui-as de coração sincero³¹.

Na descrição desta situação, vemos alguns princípios que servem de base para o estabelecimento de uma profissão de fé civil para um corpo político. Primeiro, que os artigos de fé escolhidos representam uma espécie de religião essencial, formada por poucas crenças que são comuns às diferentes religiões³². Assim, as diferentes religiões reveladas se unem no essencial, e podem divergir acerca de questões de menor importância. Segundo, que o essencial é aquilo que é útil e necessário para prática. Trata-se do estabelecimento da religião mais útil, e não a mais verdadeira. A escolha dos artigos de fé tem uma finalidade prática, e não especulativa. Ao imaginar esta situação, o genebrino não incluiu na assembleia representantes do ateísmo, e portanto, não sabemos como a discussão se desenrolaria com a presença destes. Mas, sendo a profissão de fé estabelecida pelo soberano, e sendo este entendido como todo o corpo do povo reunido, os ateus também seriam representados e teriam voz na discussão.

Com tudo o que já foi dito, é fácil perceber que Rousseau está longe de ser um intolerante, perseguidor de pessoas que não seguem a religião oficial. A sanção que estabelece para os ateus é difícil de entender em nossos dias, e de fato, não se qualifica

³¹ ROUSSEAU, 2005, p. 87.

³² No exemplo dado pelo genebrino, as religiões representadas são os cristãos, judeus e turcos, principais religiões de sua época.

mais como alternativa. Mas ela é motivada, primeiro, por uma preocupação com o corpo social, com os vínculos e compromissos mútuos entre os indivíduos, e segundo, com o fanatismo e a intolerância daqueles que querem impor a sua maneira de pensar sobre Deus, seja ele um fiel supersticioso, seja ele um materialista ateu. Além disso, como vimos, a compreensão que se tem acerca do soberano muda tudo. Como explica Ricardo Corrêa de Araújo³³, quando foi concebida no começo da Modernidade, a tolerância funcionava como análoga a um modelo interpessoal, pois o Estado era representado pessoalmente pelo soberano, que desaprovava determinada crença ou prática de seus súditos, mas decidia, após deliberação, não as impedir, por possuir razões mais fortes para proceder desse modo tolerante. Nas sociedades democráticas liberais, essa relação interpessoal não se reproduz, pois o Estado é compreendido como neutro entre concepções morais diversas. A concepção democrática do Soberano para Rousseau, em que o soberano é o corpo do povo reunido, e não mais o Rei, sendo este apenas um funcionário do soberano, mostra que a visão do genebrino está muito mais próxima do modelo de tolerância democrática, horizontal e móvel, do que do modelo antigo, hierarquizado e vertical.

5.2. INTOLERÂNCIA ECLESIASTICA E INTOLERÂNCIA CIVIL

Segundo Peter Gay, “os homens do Iluminismo não tinham dúvidas sobre os seus objetivos políticos. Com poucas hesitações e apenas discordâncias marginais, eles apelavam a uma ordem social e política que fosse secular, razoável, humana, pacífica, aberta e livre”³⁴. Segundo o autor, este consenso acerca dos objetivos aponta para a ideia de uma “família filosófica”, que por vezes era dividida e contenciosa, mas “essencialmente unida na sua visão do mundo e na percepção dos seus ideais”³⁵. Não percebemos, entretanto, o mesmo consenso quando o assunto são os métodos para alcançar os objetivos políticos compartilhados. Como afirma Gay, “o caminho para a realização das suas exigências políticas era difícil e tortuoso, e muitas vezes parecia intransitável”³⁶. Esta análise de Peter Gay vale também para o problema da tolerância. Para todos os autores do Iluminismo, a tolerância era um valor fundamental. Mas as

³³ ARAÚJO, 2020, p. 90.

³⁴ GAY, 1977, p. 397.

³⁵ GAY, 1977, p. 397.

³⁶ GAY, 1977, p. 397.

formas de encarar o problema e propor uma solução eram muito diferentes. A maneira como os diferentes autores viam a relação entre a parte civil/social e a parte religiosa da intolerância é um bom exemplo disso.

Ao escrever o verbete “Intolerância” para a *Enciclopédia*, uma das primeiras considerações feitas por Diderot é que é necessário distinguir intolerância eclesiástica de intolerância civil³⁷. Segundo o autor, a intolerância eclesiástica “consiste em considerar como falsa toda religião que não seja aquela que se professa e a demonstrar isso abertamente, sem ser impedido por nenhum terror, por nenhum respeito humano, mesmo com o risco de perder a vida”³⁸. Já a intolerância civil “consiste em romper toda relação e em perseguir por todos os meios violentos aqueles que têm uma maneira diferente da nossa de pensar sobre Deus e sobre seu uso”³⁹. Estes, segundo Diderot, são maus homens, maus cristãos e maus cidadãos. Aqui reside o problema.

A distinção de Diderot é entre a discordância que se manifesta na argumentação e no diálogo, e a discordância que se vale da violência para se impor. Ou seja, não é um problema defender a sua fé usando de todos os argumentos possíveis, o que Diderot define como intolerância eclesiástica. O problema é quando se quer defender a própria fé impondo-a, até violentamente, àquele que pensa diferente. Quando se envolve “meios violentos”, não se trata mais apenas de uma divergência da esfera religiosa. Este é um caso de intolerância civil, que não pode ser, de maneira alguma, tolerado pelo soberano. Em todo o verbete, esta distinção entre os meios legítimos (da persuasão e do raciocínio) e os meios ilegítimos (força e violência) está presente na argumentação de Diderot. Por exemplo, no uso de Orígenes, que já citamos anteriormente, em que este afirma: “Não se ordena a religião; se persuade. O homem deve ser livre na escolha de seu culto. O perseguidor faz que seu próprio Deus seja odiado; o perseguidor calunia a religião”⁴⁰. Segundo Orígenes, a forma de lidar com as diferenças em matéria de religião é a

³⁷ Outra forma de expressar esta dicotomia no século XVIII é por meio dos termos tolerância exterior, como sinônimo de tolerância civil, e tolerância interior, no caso da tolerância teológica. Quanto à tolerância teológica, também pode se apresentar como tolerância eclesiástica, ou tolerância religiosa, enfatizando o aspecto institucional da fé. Rousseau faz uso da expressão “tolerância teológica” tanto no *Contrato*, quanto na *Carta a Christophe de Beaumont*.

³⁸ DIDEROT, 2015, p. 212.

³⁹ DIDEROT, 2015, p. 212.

⁴⁰ DIDEROT, 2015, p. 214.

persuasão, e não a perseguição. Toda a discussão é acerca dos meios de lidar com as diferenças.

Em suma, a distinção entre dois tipos de intolerância, elaborada no contexto das guerras de religião, consiste em conceder à Igreja um direito de não permitir divergência em seu seio, ao mesmo tempo que nega, em nome da tolerância civil, o direito de apelar à sanção pública. Esta separação remete também a Locke, na *Carta acerca da Tolerância*, do século XVII. Locke afirma que a comunidade [comunidade política] é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros, e cabe ao soberano atuar, por meio de leis bem estabelecidas, para cumprir esta finalidade do corpo político. Assim, o autor defende que a jurisdição do magistrado diz respeito somente aos bens civis, e que não deve, de maneira alguma, se estender à salvação das almas. Já a Igreja é uma sociedade livre de homens, reunidos por iniciativa própria para o culto público a Deus, do modo que acreditam que será aceitável pela divindade para a salvação de suas almas. Como nenhuma sociedade pode sobreviver se estiver completamente sem leis, a Igreja também tem a necessidade de ter suas regras, inclusive determinando as condições para a admissão, as normas de disciplina, e até os casos de excomunhão da comunidade.

Locke concede, portanto, às Igrejas o direito de excomunhão, pois “nenhuma igreja se acha obrigada, pelo dever da tolerância, a conservar em seu seio uma pessoa que, mesmo depois de admoestada, continua obstinadamente a transgredir as leis estabelecidas por essa sociedade”⁴¹. Entretanto, o autor faz uma importante ressalva, que diz respeito às implicações civis: “a excomunhão não despoja nem pode despojar o excomungado de quaisquer de seus bens civis ou de suas posses”⁴². E ainda tem o cuidado de afirmar que o termo da excomunhão deve ser escrito sem termos insultuosos ou com tratamento grosseiro, que tragam qualquer dano à pessoa expulsa no físico ou nos bens. Ou seja, a excomunhão se limita apenas ao âmbito religioso, da salvação das almas, e não pode ter nenhum tipo de sanção pública. Aliás, pelo contrário, a própria forma de expulsar um membro da comunidade deve ser feito de maneira tranquila, para que não haja implicações de exclusão ou prejuízos sociais para a pessoa.

⁴¹ LOCKE, 1973, p. 8.

⁴² LOCKE, 1973, p. 8.

No capítulo que trata da religião civil no *Contrato*, a atitude de Rousseau é o contrário da de Diderot e Locke. Rousseau diz assim: “Na minha opinião, enganam-se os que estabelecem uma distinção entre a intolerância civil e teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis”⁴³. Ao fazer referência a esse grupo de pessoas que distinguem os dois tipos de intolerância, não é possível afirmar categoricamente que Rousseau tem em vista o texto escrito por Diderot, já que este foi publicado em 1765 no volume VIII da *Enciclopédia*, três anos após a publicação do *Contrato*. Entretanto, era muito comum a circulação de textos entre conhecidos e amigos, antes da publicação oficial, o que deixa a possibilidade em aberto de Rousseau ter tido acesso ao texto de Diderot. Já o texto de Locke, muito provavelmente era bem conhecido de Rousseau. De toda forma, essa distinção era muito comum no período, e do ponto de vista da estratégia política na luta contra a intolerância, era considerada fundamental para não confundir a luta pela tolerância com indiferentismo em matéria de fé, como já falamos anteriormente. Independentemente de quem o genebrino tem em vista aqui, o ponto é que nosso autor tem uma visão muito original e que o distingue do pensamento corrente no período.

Rousseau explica por que considera a distinção entre os dois tipos de intolerância um equívoco. Ele afirma, primeiro, que “é impossível viver em paz com pessoas que se acredita réprobas; amá-las seria odiar a Deus que as puniu; de qualquer modo, impõe-se sejam reconduzidas ou martirizadas”⁴⁴. Ou seja, por mais que se tente evitar a relação, por trás de uma convivência, seja tolerante ou intolerante, no âmbito civil, existe um motivo religioso e teológico por trás. Não faria sentido viver em paz com pessoas que se considera condenadas por Deus por suas atitudes, assim como não faria sentido perseguir e condenar uma pessoa que se considera ao mesmo tempo inocente diante de Deus. Rousseau, portanto, trata de reforçar a motivação teológica e religiosa na atitude de intolerância. Propor uma separação entre intolerância civil e teológica seria menosprezar a importância que as concepções teológicas de uma pessoa têm sobre suas atitudes.

A segunda razão oferecida pelo autor genebrino para defender que não há distinção entre intolerância teológica e civil é que “em todos os lugares onde se admite a intolerância religiosa, é impossível que não tenha um efeito civil e, assim que surge, o soberano não mais o é, mesmo temporalmente. Daí por diante, os padres serão os

⁴³ ROUSSEAU, 1973, p. 150.

⁴⁴ ROUSSEAU, 1973, p. 150.

verdadeiros senhores e os reis não passarão de funcionários seus”⁴⁵. Rousseau certamente tem muito exemplos históricos em vista para mostrar o impacto civil da intolerância teológica. Mas o exemplo dado pelo autor é interessante, porque sua preocupação não é apenas com a conseqüente violência civil que pode decorrer de uma atitude de intolerância teológica, mas o conflito político que isto pode gerar. Aceitar a intolerância teológica é dar aos sacerdotes religiosos a autoridade de definir o que aceitável ou não no âmbito político, o que é tolerável ou não, e com isso, o soberano deixa de ser soberano, passando a ser um funcionário dos padres. É claro que, na teoria, conceder o direito aos padres de definir o intolerável no âmbito religioso, não implica necessariamente que estas coisas que foram assim definidas, sejam intoleráveis também no âmbito civil, mas Rousseau sabe que, na prática, é isso que acontece.

Para Rousseau, portanto, é um equívoco pensar que se pode conceder à Igreja um tipo de tolerância estritamente interno, porque não se pode evitar os efeitos sociais. Ainda mais no período em que o autor escreve, em que a Igreja Católica constitui a ampla maioria da sociedade, o simples fato de ser excluído dela, mesmo que evitando termos grosseiros, como sugere Locke, já causa sérios danos sociais. Além do mais, a simples ideia de que “fora da Igreja não há salvação”, dogma reafirmado constantemente pelos líderes religiosos da Igreja Católica, induz os membros a ter um relacionamento conflituoso com todos aqueles que são estranhos à Igreja. Assim, para Rousseau, como sintetiza muito bem Ghislain Waterlot, “se o Estado não é Igreja e tolera a pluralidade confessional, cada igreja está vinculada a essa mesma tolerância e deve admitir que existem muitas formas de salvação, ou, de outro ponto de vista, que nenhuma forma de salvação é certa, quando qualquer coisa é acrescentada aos dogmas altamente prováveis e politicamente necessários da religião civil”⁴⁶.

Essa percepção de Waterlot acerca do pensamento de Rousseau, aproxima as ideias do genebrino daquilo que Montesquieu afirma em *O Espírito das Leis*: “Uma vez que as leis de um Estado acreditaram que deviam tolerar várias religiões, é preciso que elas obriguem-nas também a tolerar-se entre si”⁴⁷ e uma das razões para o autor, é que uma religião que é reprimida torna-se ela mesma repressiva, e assim que pode sair da

⁴⁵ ROUSSEAU, 1973, p. 150.

⁴⁶ WATERLOT, 2004, p. 103.

⁴⁷ MONTESQUIEU, 1996, p. 493.

opressão, ataca a religião que a reprimiu, “não como uma religião, mas como uma tirania”. O Estado, portanto, precisa se preocupar com a tolerância não apenas do soberano em relação às religiões, mas também das religiões entre si. Permitir a intolerância entre as religiões gera um ciclo de violência que pode levar um corpo político à ruína. A tolerância, portanto, é uma questão de utilidade pública, e os discursos teológicos de uma religião acerca da outra é do interesse do soberano.

Waterlot ainda destaca que, de fato, Rousseau não resolve a dificuldade colocada por John Locke, ou seja, de que qualquer sociedade que não tenha leis que regulem seu funcionamento interno, e que estabeleçam, inclusive, casos para excomunhão, tendem a se dissolver. Nisto Locke está certo, pois sem estas leis internas, de fato, é impossível manter uma identidade coesa por muito tempo, ainda mais quando se trata de questões religiosas e teológicas. Mas como este comentador explica, estas consequências não constituem, de maneira alguma, uma objeção para Rousseau. Pelo contrário, cada religião tende a formar uma “sociedade parcial” no Estado, e como o próprio autor afirma no livro II, capítulo V, do *Contrato*, “caso haja sociedades parciais, é preciso multiplicar-lhes o número a fim de impedir-lhes a desigualdade”⁴⁸. Portanto, como afirma Waterlot, “uma tendência à ruptura só pode então concordar com a recomendação de multiplicar o número de tais sociedades parciais e evitar sua desigualdade. Que as igrejas sejam numerosas e relativamente desestruturadas é uma grande vantagem política”⁴⁹.

Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau vai ainda mais longe. “Ouço dizer incessantemente que é preciso admitir a tolerância civil, não a teológica; mas meu pensamento é exatamente o oposto”⁵⁰. Aqui não se trata mais de apenas afirmar a inseparabilidade dos dois tipos de intolerância, mas a defesa da tolerância teológica, e a rejeição da tolerância civil. Rousseau não apenas rejeita a distinção, mas agora a inverte, dando precedência ao que antes era rejeitado. Ele explica melhor. “Creio que um homem de bem, qualquer que seja a religião em que viva de boa-fé, pode salvar-se. Mas não creio por isso que se possa legitimamente introduzir em um país religiões estrangeiras sem a permissão do soberano, pois se isso não é desobedecer diretamente a Deus, é desobedecer

⁴⁸ ROUSSEAU, 1973, p. 54.

⁴⁹ WATERLOT, 2004, p. 104.

⁵⁰ ROUSSEAU, 2005, p. 89.

às leis, e quem desobedece às leis desobedece a Deus”⁵¹. O genebrino dá um exemplo dessa necessidade de autorização do soberano para a introdução de uma nova religião no país. Ele afirma que os protestantes, no início, não tinham o direito de se estabelecer na França, porque isso estava em oposição à lei. Mas uma vez que a religião se estabeleceu, e se transmitiu dos pais aos filhos, seria injusto e bárbaro destruí-la pela violência⁵².

No trecho citado acima, a tolerância teológica é associada por Rousseau à compreensão de que uma pessoa de bem e honesta pode ser salva [no sentido religioso: salvação da alma] independentemente da religião que ela faça parte. Ou seja, tolerância teológica tem a ver com uma compreensão teológica que inclua e aceite outras religiões como legítimas, e até dignas de salvação. Por outro lado, a intolerância civil defendida por Rousseau tem a ver com a não aceitação irrestrita de todas as religiões no corpo político. A intolerância civil, no exemplo dado pelo genebrino, significa que o soberano tem direito de regular sobre as religiões que são consideradas nocivas ou não para a sociedade. O soberano tem, legitimamente, direito de regular a introdução de religiões estrangeiras no corpo político. Vemos com isso, que a não distinção entre dois tipos de intolerância, ou no caso da *Carta a Beaumont*, a rejeição da tolerância civil e aceitação da teológica, tem duas implicações importantes, expressas respectivamente nas partes positiva e negativa da profissão de fé civil: Por um lado, o Estado deve ter uma profissão de fé que contenha positivamente o código moral do cidadão; por outro lado, como explica Waterlot, em um trecho já citado acima, as religiões estão vinculadas à mesma tolerância do Estado, e portanto, devem tolerar a pluralidade confessional, e admitir que existem muitas formas de salvação. Atribui-se, portanto, uma exigência religiosa/teológica ao Estado, a necessidade do código de fé do cidadão, e uma exigência civil/política às religiões, a tolerância a outras crenças.

Com os exemplos dados já é possível entender que Rousseau não acredita na possibilidade de se resolver o problema da intolerância religiosa apenas no âmbito civil, com uma questão legal que não entre no âmbito das discussões teológicas e religiosas. O ponto é justamente o contrário. Rousseau identifica a base do problema na compreensão

⁵¹ ROUSSEAU, 2005, p. 89.

⁵² Esse princípio foi formulado primeiramente por Montesquieu em *O Espírito das Leis*: “Portanto, eis aí o princípio fundamental das leis políticas em matéria de religião. Quando podemos admitir ou não em um Estado uma nova religião, devemos não estabelecê-la; quando ela estiver estabelecida, devemos tolerá-la” (MONTESQUIEU, 1996, p. 494).

teológica que se tem. Segundo Bruno Bernardi, querer separar intolerância civil de intolerância eclesiástica “seria ocultar o nexos causal entre elas e assim deixar ativa a fonte da intolerância”⁵³. As compreensões teológicas intolerantes implicam em atitudes intolerantes que causam distúrbios civis.

No capítulo sobre a religião civil no *Contrato* temos um exemplo disso. Nosso autor afirma que “quem quer que diga: Fora da Igreja não há salvação – deve ser excluído do Estado”⁵⁴. Esta frase tem uma longa tradição. A primeira referência, provavelmente, se encontra em São Cipriano de Cartago. Este afirma em *Sobre a Unidade da Igreja*: “Aquele que, afastando-se da Igreja, vai juntar-se a uma adúltera, fica privado dos bens prometidos à Igreja. Quem abandona a Igreja de Cristo não chegará aos prêmios de Cristo. Torna-se estranho, torna-se profano, torna-se inimigo. Não pode ter Deus por Pai quem não tem a Igreja por mãe. Como ninguém se pôde salvar fora da arca de Noé, assim ninguém se salva fora da Igreja”. Posteriormente, vários padres da Igreja, dentre os quais se destaca Agostinho, retomaram e desenvolveram esta ideia, tornando-se, na Idade Média, um lema do Catolicismo. Como fica evidente na fala de São Cipriano, a expressão foi primeiramente usada para se referir àqueles que se afastavam da Igreja (apóstatas e hereges), mas durante a idade média, teólogos estenderam a condenação a pagãos, judeus e muçulmanos. No Catecismo da Igreja Católica existe um comentário sobre esta frase, onde se afirma: “É por isso que não se podem salvar aqueles que, não ignorando que Deus, por Jesus Cristo, fundou a Igreja Católica como necessária, se recusam a entrar nela ou a nela perseverar”.

O que importa para nós não é a tradição teológica da frase, mas o uso que se faz dela, e esta foi, muitas vezes, usada como justificativa para a perseguição religiosa dos dissidentes da fé católica. O interessante é que esta frase é de um conteúdo teológico/religioso, que trata da salvação das almas. Enquanto a maioria dos autores do período [incluído Locke] defendem que não se deve interferir neste âmbito de discussões, Rousseau vê nessa frase uma atitude exclusivista que é raiz para atitudes intolerantes, e portanto, é necessário que o soberano aja nesse âmbito [teológico/religioso] para resolver o conflito. Como afirma Rousseau: “Tal dogma só serve para um Governo teocrático; em

⁵³ BERNARDI, 2009, p. 161.

⁵⁴ ROUSSEAU, 1973, p. 151.

qualquer outro é pernicioso”⁵⁵. Como afirma Bernardi, “fazer da intolerância eclesiástica a fonte da intolerância civil, obriga o soberano a intervir em assuntos religiosos, e a desafiar por razões políticas [utilidade pública], não máximas morais, mas crenças religiosas que conduzem a máximas morais e políticas prejudiciais”⁵⁶.

Na *Carta a Voltaire sobre a Providência*, Rousseau já enfatizava o fundamento teológico e religioso no problema na intolerância. Em sua definição de intolerante, ele considera “todos aqueles que imaginam que um homem de bem deve necessariamente acreditar em tudo o que eles acreditam, e condenam impiedosamente os que não pensam como eles próprios”⁵⁷. E de forma muito semelhante ao capítulo da religião civil, afirma que a razão é que os fiéis raramente têm a disposição de deixar os condenados às penas eternas em paz neste mundo, e um santo que acredita viver entre réprobos habitualmente se antecipa a fazer o ofício do diabo. Para Rousseau, é ingênuo imaginar que é possível uma pessoa acreditar que as atitudes e pensamentos de outra são condenáveis, e que portanto, esta será julgada e condenada no dia do juízo, sendo torturada eternamente no inferno por estas ideias e atitudes, e ainda assim viver em paz com esta pessoa. Quem pensa assim, vai antecipar o ofício do diabo. É a crença que faz o intolerante. O problema está na percepção da pessoa de si mesma e dos outros, de se considerar um santo vivendo entre réprobos.

Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau mostra, mais uma vez, a origem do problema da intolerância no modo de crer da pessoa intolerante. O genebrino afirma: “Não digo nem penso que não haja nenhuma verdadeira religião boa sobre a Terra, mas digo – o que é muito verdadeiro – que não há nenhuma, entra as que são ou foram dominantes, que não tenham trazido cruéis flagelos à humanidade”⁵⁸. Logo em seguida, nosso autor se pergunta pela razão de tantas guerras causadas pela religião. A hipótese muito comum de que o motivo é o zelo pela salvação dos homens é rejeitado, pois “a caridade não é assassina. O amor pelo próximo não leva a massacrá-lo”⁵⁹. A raiz do problema, segundo Rousseau, é o amor-próprio e o orgulho, pois, “quanto menos razoável

⁵⁵ ROUSSEAU, 1973, p. 151.

⁵⁶ BERNARDI, 2009, p. 161.

⁵⁷ ROUSSEAU, 2005, p. 135.

⁵⁸ ROUSSEAU, 2005, p. 82.

⁵⁹ ROUSSEAU, 2005, p. 82.

é o culto, mais se busca estabelecê-lo pela força”⁶⁰. Assim, segundo o autor, a intolerância e a incoerência têm a mesma origem. Em outras palavras, a intolerância e a violência é o recurso de religiões fanáticas e supersticiosas que não conseguem fundamentar racionalmente os seus princípios. Esta conclusão leva Rousseau a defender a necessidade de ensinar as pessoas a raciocinar sobre religião. Em suas palavras:

Basta isso para concluir que é um grande bem, para os povos mergulhados nesse delírio, serem ensinados a raciocinar sobre religião, pois isso é aproximá-los dos deveres do homem, é privar a intolerância de seu punhal, é devolver à humanidade todos os seus direitos⁶¹.

Como vimos, a distinção entre intolerância eclesiástica e civil feita por Diderot na *Enciclopédia* tem por base a distinção entre os meios que são legítimos e ilegítimos para a conversão de alguém a uma religião. Os meios legítimos são o raciocínio e a persuasão. Os meios ilegítimos são a violência e a força. Rousseau não parece estar em desacordo com esta visão. A incoerência e a intolerância têm a mesma origem. São os cultos que não conseguem se fundamentar com base nos raciocínios e na argumentação [meios legítimos de convencimento] que recorrem aos meios ilegítimos da violência. Por isso, ensinar os homens a raciocinar sobre a religião é uma forte arma contra a intolerância. A questão, para Rousseau, é que a experiência tem mostrado que existe uma relação entre um certo tipo de discurso e a violência e a intolerância. O discurso não é o problema, mas as consequências dele. É possível antever a intolerância e a violência civil nos discursos intolerantes. Por isso, para o genebrino, o soberano precisa atacar o mal na raiz, nos discursos intolerantes, antes que as consequências sociais e políticas se manifestem.

Como explica Bernardi, a função da profissão de fé civil como um todo é política e social. O seu conteúdo positivo, os artigos que se é obrigado a crer, ou a agir como se acreditasse, são estritamente morais. Mas o seu conteúdo negativo, as máximas que devem ser condenadas como intolerantes e maléficas ao corpo social, é religioso. E a razão disso, é que a tolerância teológica é condição para a tolerância política. Assim, segundo Bernardi, “não se deve apenas tolerar outras crenças que não as próprias, deve-se também proibir as crenças intolerantes [intolerância com os intolerantes, como falamos

⁶⁰ ROUSSEAU, 2005, p. 82.

⁶¹ ROUSSEAU, 2005, p. 82.

no capítulo anterior]. As partes positivas e negativas da profissão civil de fé podem, portanto, ser caracterizadas da seguinte forma: a primeira deve reforçar o laço social, a segunda deve lutar contra o fermento da ilusão que é a intolerância teológica”⁶². Rousseau vai na contramão de toda a estratégia política de luta pela tolerância do período, e que é a mesma estratégia até hoje. A tentativa de resolver o problema da intolerância apenas no âmbito político, sem interferir na questão teológica, é condenada ao fracasso. Para resolver os conflitos de intolerância, é preciso atacar o mal na origem, na fonte da intolerância: nas crenças intolerantes e maléficas à sociedade. Como Rousseau afirma na *Carta a Voltaire*: “podem existir religiões que ataquem os fundamentos da sociedade, e é preciso começar por exterminar essas religiões para assegurar a paz do Estado”⁶³.

Pode-se dizer, portanto, que a não distinção entre intolerância teológica/eclesiástica e intolerância civil implica na exigência de um sentido mais profundo da própria ideia de tolerância. Como afirma Bruno Bernardi: “O problema clássico da tolerância visava obter da autoridade política a tolerância das crenças dos indivíduos, a problemática rousseauísta visava formar cidadãos tolerantes. É esta tolerância que as leis podem e devem impor”⁶⁴. É o objetivo de formar cidadãos tolerantes que torna necessária a profissão de fé civil que estabelece o código moral do cidadão, regula as religiões que podem ou não ser toleradas no corpo político, e que justifica a interferência do soberano em assuntos da esfera religiosa, motivado pela utilidade pública. Entender isso nos ajuda a compreender que não é só a parte negativa da religião civil trata da intolerância. A parte positiva, o código moral do cidadão, também é motivada pela preocupação com a intolerância, mas em um sentido mais amplo: trata-se da formação de cidadãos tolerantes. Como explica Jacques Domenech, o código moral proposto por Rousseau é uma forma de denunciar a superficialidade das leis em vigor e do uso das sanções penais, e de privilegiar a “lei da consciência”, priorizando a prevenção. A sanção penal e o uso da força são os piores remédios. Em vez disso, o genebrino prefere a incitação pública à prática da virtude. Da mesma forma, limitar a luta contra a intolerância ao uso de sanções penais no caso de os conflitos degenerarem em violência, vai contra os princípios do direito político do *Contrato Social* e, do ponto de vista da legitimidade da

⁶² BERNARDI, 2009, p. 166.

⁶³ ROUSSEAU, 2005, p. 135.

⁶⁴ BERNARDI, 2009, p. 157.

república, torna todo esforço da administração pública arbitrário e infrutífero. É preciso privilegiar a lei da consciência e priorizar a prevenção, por meio da incitação pública à prática de uma virtude política fundamental para o bom funcionamento do corpo político: a tolerância.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. “O elogio da tolerância em Pierre Bayle”. *Cadernos Espinosanos*, v. XXIV, p. 115-139, 2011.

ARAÚJO, Ricardo Correa de. “Tolerância política, neutralidade e pluralismo nas Democracia Liberais”. *Lua Nova*, n. 111, p. 81-110, 2020.

AURÉLIO, Diogo Pires. *Um Fio de Nada: Ensaio sobre a Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

AZEVEDO, Thiago Vargas Escobar. *A Sociedade e as Trocas: Rousseau, a Economia Política e os Fundamentos Filosóficos do Liberalismo*. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letra e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

BAYLE, Pierre. *A Philosophical Commentary on these Words of the Gospel, Luke 14.23, “Compel them to come in, that my house may be full”*. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

BERNARDI, Bruno. “La religion civile, institution de tolerance?”. In: MOSTEFAI, Ourida; SCOTT, John (Org.). *Rousseau and l’Infâme: Religion, Toleration and Fanaticism in the Age of Enlightenment*. Amsterdam: Rodopi, 2009.

BERTRAM, Christopher. “Toleration and pluralism in Rousseau civil religion”. In: MOSTEFAI, Ourida; SCOTT, John (Org.). *Rousseau and l’Infâme: Religion, Toleration and Fanaticism in the Age of Enlightenment*. Amsterdam: Rodopi, 2009.

BÍBLIA, Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BINOCHÉ, Bertrand. *Religion Privée, Opinion Publique*. Paris: J. Vrin, 2012.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ed. Unicamp, 1997.

CONDORCET, *Esquisse d’un Tableau Historique des Progress de l’Esprit Humain*. Ed. Prior & Belaval. Paris, J. Vrin, 1970.

D’ALEMBERT, Jean Le Rond. *Discurso Preliminar*. In: DIDEROT, Denis. *Enciclopédia, ou Dicionário Razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios*, vol. 1. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

DIDEROT, Denis. *Enciclopédia, ou Dicionário Razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios*, vol. 4: Política. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

DOMENECH, Jacques. *L'Éthique des Lumières: Les Fondements de la Morale dans la Philosophie Française du XVIII^e Siècle*. Paris: J. Vrin, 1989.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: Da Teoria à Prática*. São Paulo: Ática, 1976.

FORST, Rainer. *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge University Press, 2013.

GAY, Peter. *The Enlightenment - An Interpretation II: Science of Freedom*. New York: Norton Library, 1977.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et Politique: Les Principes du Système de Rousseau*. 2.ed. Paris: J. Vrin, 1983.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations Métaphysiques de J.J. Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1970.

GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*, vol. 1. Trad. Ciro Mioranza e António Manuel Hespanha. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

HAZARD, Paul. *Crise da Consciência Europeia*. Lisboa: Cosmos, 1948.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

JENKINSON, Sally L. (Ed.). *Bayle: Political Writings*. Cambridge University Press, 2000.

KANT, Immanuel. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e Política em Rousseau: O Conceito de Religião Civil*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2013.

KAWAUCHE, Thomaz. "A santidade do contrato e das leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau". *Kriterion*, v. 52, p. 31-47, 2011.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, John. *Carta acerca da Tolerância*. Trad. Anoar Aiex e Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MASTERS, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Ed. UnB, 1994.

MONTESQUIEU, Charles. *O Espírito das Leis*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *A Farsa da Representação Política: Ensaio sobre o Pensamento Político de Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião Pública e Revolução: Aspectos do Discurso Político na França Revolucionária*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Economia (Moral e Política)*. In: DIDEROT, Denis. *Enciclopédia, ou Dicionário Razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios*, vol. 4: Política. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas Escritas da Montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e Outros Escritos sobre Religião e a Moral*. Org. e Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau e as Relações Internacionais*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*, t. III. Paris: Gallimard, 1964 (Col. Bibliothèque de la Pléiade).

SANDEL, Michael J. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

SCANLON, Thomas. "A dificuldade da tolerância". *Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, São Paulo, 2009.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, Maria das Graças de. "Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau". *Trans/Form/Ação*, v. 29, n. 02, 2006.

UNESCO. *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. Aprovada pela Conferência Geral da ONU em sua 28ª reunião, Paris, 16 de novembro de 1995. Trad. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a Tolerância: A Propósito da Morte de Jean Calas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WATERLOT, Ghislain. *Rousseau: Religion et Politique*. Paris: PUF, 2004.