

THOMAZ MASSADI TEIXEIRA KAWAUCHE

A santidade do contrato e das leis:
um estudo sobre religião e política em Rousseau

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

São Paulo
2007

- versão modificada após a defesa -

Resumo

A posição de Rousseau sobre a importância da religião na sociedade é bastante peculiar: por um lado, ele apresenta severas críticas às religiões reveladas em geral e ao cristianismo em particular, apontando consequências nefastas da idéia de revelação – dentre as quais se destaca a intolerância – sobre a conduta dos indivíduos; por outro lado, Rousseau reconhece que a religião é útil e até mesmo necessária ao Estado, e não subestima o recurso aos deuses na obra do legislador; além disso, Rousseau se declara cristão, e não apenas afirma que o ensino de Jesus Cristo serve de fundamento à boa moral, como também chega a defender uma certa superioridade da revelação dos Evangelhos em relação às demais revelações escritas. Este estudo tem como objetivo esclarecer o estabelecimento da relação entre política e religião na obra de Rousseau a partir de um exame dos textos em que esse autor trata dos efeitos da religião na conduta dos homens, considerando-se em primeiro lugar a crítica feita pelo vigário saboiano às religiões instituídas e, em segundo lugar, a idéia de religião civil no contexto da filosofia política de Rousseau, com especial atenção para um de seus dogmas: o da santidade do contrato social e das leis.

Palavras-chave: Rousseau; religião; política; moral; crítica; intolerância.

Abstract

Rousseau's attitude towards the importance of religion in society is quite distinctive: on the one hand, he criticizes revealed religions, particularly Christianity, in a very hard manner, pointing out harmful consequences of revelation – especially intolerance – on individual conduct; on the other hand, Rousseau recognizes that religion is useful and even necessary to State, and he does not underestimate the resort to the gods in Legislator's work; moreover, Rousseau declares himself Christian, and not only affirms that good morals is on the basis of Jesus Christ's teaching, but also defends a kind of superiority of Gospel revelation over other written revelations. The objective of this study is to understand how Rousseau establishes the relation between politics and religion in his work; this will be done through an examination of the texts in which that author deals with the effects of religion upon human actions, considering firstly the Savoyard Vicar's critique against established religions, and secondly, the idea of civil religion in the context of Rousseau's political philosophy, with special attention to one of its dogmes: the sanctity of social contract and laws.

Key-words: Rousseau; religion; politics; morals; critique; intolerance.

Agradecimentos

Se entre os erros do passado e os sonhos do futuro o presente é uma espera sem fim, agradeço a todos aqueles que, de alguma maneira, me ajudaram a tornar essa espera suportável. Pois, como ensina Julie, no reino das paixões a realização do desejo importa menos do que a esperança da felicidade: “Enquanto desejamos, podemos privar-nos de sermos felizes, esperamos o momento de sê-lo; se a felicidade não vem, a esperança se prolonga e o encanto da ilusão dura tanto quanto a paixão que o causa. Assim, esse estado basta-se a si mesmo e a inquietação que traz é uma espécie de gozo que substitui a realidade.” (*A nova Heloísa*, Parte VI, Carta 8).

Em primeiro lugar, desejo expressar meu mais sincero sentimento de gratidão à professora Maria das Graças, minha orientadora, não apenas pela assistência acadêmica insubstituível, na qual não faltaram atenção, paciência e rigor de sua parte, mas também pela amizade e pelo incentivo pessoal constantes desde a época da iniciação científica. Foi ela que me introduziu no apaixonante universo filosófico do século XVIII francês, com particular atenção para os textos de Rousseau, ao mesmo tempo que despertou em mim o gosto pela leitura dos clássicos de outros gêneros além do filosófico. E ainda, foi com ela que eu aprendi a admirar autores em cuja escrita encontramos não só clareza de idéias e precisão de análise, mas também erudição e, sobretudo, elegância. Seu apoio foi fundamental em todos os momentos da pesquisa, especialmente quando eu decidi sair do emprego para me dedicar ao mestrado. Maria acreditou em mim desde o começo, e, com esta dissertação, espero ter correspondido, pelo menos em parte, às suas expectativas. Sem sua orientação, a realização deste trabalho simplesmente não seria possível.

Ao professor Luiz Fernando Franklin de Mattos, da USP, e à professora Natalia Maruyama, da PUC-Campinas, pelos comentários e sugestões que fizeram no exame de qualificação. Agradeço-os ainda por terem aceitado participar também da banca de defesa e, de maneira geral, pelo interesse que demonstraram por minha pesquisa.

À professora Maria Constança Peres Pissarra, da PUC-SP, pelo interesse demonstrado em relação ao meu trabalho na época da qualificação.

Devo muitíssimo à ajuda de professores da Suíça e da França, que me forneceram textos de difícil acesso com os quais trabalhei. Por esse motivo, sou extremamente grato ao professor Alain Grosrichard, presidente da *Société Jean-Jacques Rousseau* de Genebra, que desde o primeiro contato, na ocasião de sua vinda a São Paulo em 2004, sempre demonstrou uma amabilíssima disposição para me enviar artigos e livros que eu não encontrava no Brasil. Seus comentários e suas conferências só fizeram aumentar minha paixão pelos textos de Rousseau. Com esse mesmo espírito, agradeço também aos professores Tanguy L’Aminot e Robert Thiéry, pelos exemplares dos *Études Jean-Jacques Rousseau*, gentilmente cedidos pelo Musée Jean-Jacques Rousseau, de Montmorency.

Agradecimentos

Ao professor Milton Meira do Nascimento, da USP, pelos cursos em que Rousseau foi tema tanto na graduação quanto na pós. Agradeço-o também pelas conversas, pelos livros emprestados e pela “força” em um momento de dificuldade no emprego.

Ao professor Genildo Ferreira da Silva, da UFBA, por ter lido e criticado a primeira versão do meu projeto de mestrado. Sou grato a ele também por ter me disponibilizado gentilmente o livro do Masson.

À professora Jacira de Freitas, pela amizade, pelo interesse por minha pesquisa e pelos conselhos valiosíssimos, dos quais me lembrarei por toda a vida.

Ao professor Rodrigo Brandão, da UFPR, pelas dicas e informações bibliográficas sobre Voltaire.

Ao professor Adone Agnolin, do Departamento de História da USP, pelas sugestões bibliográficas que me ajudaram a entender melhor o contexto histórico da época de Rousseau.

Ao professor Ricardo Monteagudo, da Unesp de Marília, sou grato por muitas coisas, mas em especial pela ajuda decisiva com o levantamento bibliográfico sobre Rousseau.

Ao professor José Oscar de Almeida Marques, da Unicamp, que, de maneira muito amigável, incentivou a publicação do meu levantamento bibliográfico no *site* do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau, por ele coordenado.

Aos colegas Jorge Cândido de Assis, Robson Pereira Calça e Eduardo Tommasini, que leram com atenção a primeira versão do meu projeto de mestrado e que fizeram críticas importantes para o amadurecimento da minha reflexão. Lembro-me aqui também de Michelle Weltman e Luiz Marcos da Silva Filho, com os quais compartilho os resultados e as angústias em minha pesquisa desde a época da iniciação científica.

Não poderia deixar de mencionar os colegas do Grupo de Estudos Rousseau (torcendo para que não desapareça): Evaldo Becker, Osmar Medeiros Souza, Elaine Camunha, Taynam Bueno, Robson Pereira Calça, Mauro Dela Bandera Arco Jr. e Júlio Soriano Moyses, além da coordenadora do grupo, Jacira de Freitas. O convívio com eles enriquece muito a minha vida.

Aos colegas do Instituto de Pesquisas Tecnológicas (Maria, Marinho, Marlene, Gaspar, Fuji, Curto, Lourdes, Clayton e Malu) e da Editora Humanitas (Selma, Bete, Marcos, Walquir, Manuel e Millyane) com quem trabalhei. Agradeço especialmente às minhas chefes Ely Bernardi (do IPT) e Maria Helena Rodrigues (da Humanitas), que me ajudaram, cada uma a sua maneira e em seu tempo, a conciliar trabalho e estudo durante minha peregrinação filosófica na graduação (2002-2005) e no mestrado (2005-2007), tornando assim possível que eu conseguisse substituir em minha vida o diploma

Agradecimentos

de engenheiro mecânico pelo de bacharel em filosofia, ao qual se soma agora o título referente a esta dissertação.

Aos colegas editores dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, Patrícia Aranovich, Edson Teles, Maria Cecília de Almeida, Marcos Balieiro, Frederico Diehl e Eduardo Tommasini, agradeço o ambiente de discussão, de trabalho e de amizade. Em especial, sou muito grato ao Marcos pelas informações preciosas sobre Hume, à Cecília pelas utilíssimas indicações de leitura sobre Locke e Bayle, e, mais especialmente ainda, à Patrícia pela leitura atenta dos meus textos, pelas críticas, sugestões e conselhos, e também pela ajuda com as traduções do francês.

Aos funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia (Geni, Luciana, Maria Helena, Mariê, Roseli, Ruben e Verônica) por todo o apoio.

Aos colegas do curso de Ciências Sociais da USP, tanto os da graduação quanto os da pós, pelos momentos de descontração, pela singela amizade e pelo interesse nos meus comentários (nem sempre pertinentes) sobre Rousseau.

Ao Hiro, meu irmão, que, quase sem querer, me provocou a estudar filosofia num tempo em que as humanidades passavam longe dos meus interesses. À minha mãe Fumiko (*in memoriam*) e ao meu pai Tomaz, que desde muito cedo me fizeram perceber a importância de estudar sempre.

A Jacqueline, companheira de todas as horas, devo muito mais do que gratidão, e qualquer coisa que eu pudesse escrever aqui seria pouco para expressar meu sentimento em relação a essa “menina” maravilhosa. Foi ela que me acompanhou desde os primeiros anos da graduação em filosofia, que me incentivou durante a iniciação científica (assistiu a todas as minhas comunicações!), que por diversas vezes me fez reescrever meus textos com suas críticas implacáveis do ponto de vista da antropologia, que me suportou com paciência durante os penosos doze meses de redação deste mestrado (em especial, o último mês), e – talvez o ponto mais importante – que me apoiou incondicionalmente (financeiramente inclusive) quando eu decidi abandonar a engenharia de uma vez por todas. Não há ninguém no mundo que saiba melhor do que ela o quanto a escrita deste texto foi custosa. Por essas e outras razões (não caberia dizer tudo aqui), é que eu dedico à Jacque, com amor e carinho, esta dissertação de mestrado.

Sobre a notação e as traduções utilizadas

Neste trabalho, utilizamos as seguintes fontes para os textos em francês de Jean-Jacques Rousseau:

Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 volumes. (Col. “Bibliothèque de la Pléiade”), que indicamos por *OC*.

Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau. Ed. R.A. Leigh. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1965-1995. 51 volumes, que indicamos por *CC*.

Correspondance Générale de J.-J. Rousseau. Ed. Theophile Dufour. Paris: Armand Colin, 1924-1934. 20 volumes, que indicamos por *CG*.

As referências aos textos de Rousseau são feitas da seguinte maneira: indica-se a fonte [*OC*, *CC* ou *CG*], seguido do número do volume da coleção e da localização do texto citado. No caso das *Œuvres Complètes*, essa localização consiste na indicação do título da obra em francês, seguida das partes da obra [livro, capítulo, carta etc.], indicando-se ainda a página do texto em francês (e página da tradução brasileira entre parênteses). Por exemplo:

OC III, *Du contrat social*, II, 5, p. 376 (p. 58).

O significado da referência é: *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, tomo III, *Du contrat social*, Livro II, Capítulo 5, página 376 no original (e página 58 na tradução brasileira). No caso de textos de Rousseau que possuem várias traduções brasileiras, indica-se sempre a mesma tradução, de acordo com a tabela a seguir.

Sobre a notação e as traduções utilizadas

<i>Discours sur les sciences et les arts</i> [1750]	Rousseau. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973. (Col. “Os Pensadores”)
<i>Discours sur l’origine et le fondement de l’inégalité parmi les hommes</i> [1755]	Rousseau. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973. (Col. “Os Pensadores”)
<i>Discours sur l’économie politique</i> [1755]	“Economia (moral e política)”. In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond. <i>Verbetes políticos da Enciclopédia</i> . Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. Unesp; Discurso, 2006. p. 83-127.
<i>Que l’état de guerre naît de l’état social</i> [1755-1756]	<i>Rousseau e as relações internacionais</i> . Trad. Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.
<i>Lettre à Voltaire</i> [1756]	<i>Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral</i> . Trad. José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
<i>Lettres morales, à Sophie d’Houdetot</i> [1758]	<i>Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral</i> . Trad. José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
<i>Lettre à D’Alembert</i> [1758]	<i>Carta a D’Alembert</i> . Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Unicamp, 1993.
<i>La nouvelle Héloïse</i> [1761]	<i>Júlia ou A nova Heloísa</i> . Trad. Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Hucitec; Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
<i>Du contrat social</i> [1762]	Rousseau. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973. (Col. “Os Pensadores”)
<i>Émile</i> [1762]	<i>Emílio ou Da educação</i> . 2. ed. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
<i>Lettre à Christophe de Beaumont</i> [1762]	<i>Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral</i> . Trad. José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
<i>Essai sur l’origine des langues</i> [1750; 1754; 1763]	<i>Ensaio sobre a origem das línguas</i> . 2. ed. Trad. Fúlvia Maria Luiza Moretto. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.
<i>Lettres écrites de la montagne</i> [1764]	<i>Cartas escritas da montanha</i> . Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. Unesp; Educ, 2006.
<i>Considérations sur le gouvernement de Pologne</i> [1772]	<i>Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada</i> . Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.
<i>Les rêveries du promeneur solitaire</i> [1782]	<i>Os devaneios do caminhante solitário</i> . Trad. Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Ed. UnB, 1986.

“Talvez não haja nenhuma proposição das que são a mim imputadas, no lugar em que eu a pus, para a qual a página anterior ou a seguinte não sirva de resposta e que eu não tenha tomado em um sentido diverso daquele que lhe dão meus acusadores.”

(J.-J. Rousseau, *Cartas escritas da montanha*)

Sumário

Introdução	11
1. A crítica de Rousseau às religiões instituídas	41
2. A religião civil no <i>Contrato social</i>	98
3. A santidade do contrato e das leis	165
A estrutura do <i>Contrato social</i>	169
A intolerância, civil e teológica	185
A questão da justiça	190
A figura do legislador	197
A tensão entre religião e política na expressão do quinto dogma	205
Considerações finais	216
Referências bibliográficas	220

Introdução

Como entender a relação entre religião e política que Rousseau estabelece em seus escritos? É essa a questão da qual não podemos fugir quando procedemos a um exame dos textos em que Jean-Jacques se refere aos efeitos sociais das crenças religiosas. De fato, a questão se impõe para nós, leitores da obra do Cidadão de Genebra, uma vez que a posição desse autor quanto à importância da religião na sociedade é muito peculiar: se, por um lado, Rousseau apresenta severas críticas às religiões reveladas em geral e ao cristianismo em particular, por outro, ele compartilha de uma opinião comum na época segundo a qual “se assume que a crença dos homens determina sua moral, e que das idéias que têm sobre a vida futura depende sua conduta nesta.”¹ Não deixa de ser notável que o mesmo Rousseau que se apresenta como um crítico irredutível do cristianismo enquanto religião nacional, afirmando não conhecer “nada mais contrário ao espírito social”,² possa também se declarar “cristão”³ e dizer que todos os seus escritos revelam “o mesmo amor pelo Evangelho, a mesma veneração por Jesus Cristo”.⁴ Façamos, inicialmente, algumas considerações a fim de tentarmos visualizar melhor a configuração do problema. Tomemos como base os principais textos de Rousseau sobre o assunto: a *Profissão de fé do vigário saboiano*, no livro IV do *Emílio*, e o capítulo “Da religião civil”, ao final do *Contrato social*.

Uma abordagem possível para o problema do estabelecimento da relação entre religião e política na obra de Rousseau consistiria em tomarmos a idéia de religião civil apresentada no *Contrato* e, a partir dela, procurarmos as ligações com os diversos momentos do pensamento de nosso autor. Tal procedimento se justificaria pela própria idéia de religião civil, por meio da qual Rousseau pretende resolver (ou pelo menos amenizar) as contradições inerentes ao vínculo entre religião e política no problema da instituição do Estado: se, por um lado, o corpo político deve ser uma instituição laica (ou, em termos práticos, se ele deve funcionar de modo independente da religião), por

¹ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 973 (p. 84).

² OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 148).

³ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960 (p. 72).

⁴ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, IV, p. 768 (p. 263).

outro, essa mesma instituição precisa ter a crença religiosa como seu fundamento, haja vista a necessidade de sanções divinas para garantir a obediência efetiva às leis e, por conseguinte, a coesão social. A religião civil se apresenta então como um meio de conciliar as esferas política e religiosa, pois trata-se no *Contrato* de fazer uso da religiosidade dos indivíduos, tornando-os cumpridores dos deveres civis como se estes fossem deveres religiosos, a fim de promover a unidade do corpo político. Ao mesmo tempo, as particularidades dos deveres religiosos das diversas seitas – que poderiam dar margem a discussões intermináveis e, conseqüentemente, a divisões políticas – são tratadas estritamente no âmbito privado, com circunspeção e de acordo com a consciência de cada um. Ou seja, adota-se o princípio de que as crenças religiosas não podem se tornar objeto de disputa pública. Com isso, a religião civil se mostra favorável à paz, pois, não permitindo ao soberano favorecer um partido religioso em detrimento dos demais, esse tipo de religião conseguiria se esquivar dos efeitos sociais nocivos de uma teocracia, sobretudo da intolerância (tanto religiosa quanto política), que nesse tipo regime seria inevitável. Como afirma Rousseau, a religião civil só diz respeito à religiosidade privada na medida em que esta se manifesta na conduta dos indivíduos em sociedade: “importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem”.⁵

Vejamos, inicialmente, como essa “profissão de fé puramente civil” do *Contrato* poderia ser relacionada com a religião natural da *Profissão de fé do vigário saboiano*. É certo que há pontos comuns que são fundamentais a ambas as profissões de fé: os quatro primeiros dogmas positivos (a existência de Deus, a vida futura, a felicidade dos justos e o castigo dos maus), a crítica à intolerância (civil e teológica), a preocupação com a conduta baseada em crenças religiosas, além da crítica ao cristianismo. Todavia, há também dificuldades envolvidas na comparação desses dois textos que não podem ser desconsideradas em nossa leitura. O capítulo “Da religião civil” faz parte de uma exposição bastante específica sobre os princípios do direito político, não podendo, dessa forma, ter suas conclusões generalizadas para a obra de

⁵ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468 (p. 149).

Rousseau como um todo. De fato, o problema do estabelecimento da relação entre religião e política muda de configuração na medida em que ele passa a ser apreciado em outros registros que não o da exposição do *Contrato*. Tanto isso é verdade que, quando consideramos o *Emílio*, e, mais especificamente, o discurso do vigário saboiano, vemos que a formação do indivíduo visa, em primeiro lugar, o homem, e somente depois o cidadão, o que indica que, na ordem do pensamento de Jean-Jacques, a religião natural antecede a religião civil (que sequer é mencionada no resumo do *Contrato* encontrado no livro V do *Emílio*). Se uma é mais importante que a outra ou se a relação entre elas nos permite afirmar que a primeira entra na base da segunda, nada disso vem ao caso agora: importa-nos aqui notar apenas que, para a análise de nosso problema, não é possível considerarmos a religião civil sem considerarmos também a religião natural. Nesses termos, percebe-se que um estudo dessa natureza deveria contemplar não apenas a idéia de religião civil, mas também, necessariamente, a idéia de religião do homem (ou religião natural, que para Rousseau é praticamente a mesma coisa), o que tornaria evidente a necessidade de que a suposta análise girasse em torno não da religião civil somente, mas da *relação* entre religião civil e religião natural.

Nesse novo panorama, não poderíamos deixar de considerar um possível vínculo (ainda que indireto) entre a religião natural e a política, o que nos levaria a uma outra dificuldade. Pois sabemos que a política (no sentido em que Rousseau utiliza essa palavra) tem como objeto sociedades particulares, isto é, corpos políticos, ao passo que a religião natural do vigário visa o bem de todos os homens indistintamente, ou seja, da sociedade geral do gênero humano. Como então relacionar uma religião destinada ao homem em geral com a prática da política, que visa exclusivamente corpos políticos particulares? Percebe-se assim que não seria possível conciliarmos de modo simples perspectivas tão distintas como aquelas da religião natural e da política (aliás, não é por acaso que, na *Profissão de fé*, o vigário não dispense seu jovem ouvinte de escolher uma religião nacional após instruí-lo nas verdades da religião natural). Daí a necessidade de procurarmos compreender em nosso trabalho o percurso de Rousseau ao se deslocar da figura do vigário, no âmbito da religião natural, para a figura do legislador, no âmbito da religião civil. Em uma

palavra, seria imprescindível para nossa análise identificar, na passagem do *Emílio* para o *Contrato*, o elo de ligação que nos esclarecesse a respeito do aspecto político da *Profissão de fé*. Assim, parece-nos que a noção de uma “profissão de fé puramente civil” não é suficiente para dar conta de toda a complexidade da questão quando incluímos em nossas considerações o discurso do vigário saboiano.

Uma outra abordagem possível, que surge como um desdobramento dessa primeira, seria a seguinte: sem priorizarmos um texto em particular, mas levando em conta a passagem aparentemente necessária do *Emílio* ao *Contrato*, procurar entender a relação entre religião civil e religião natural nos diversos momentos do pensamento de Rousseau. Começemos então pelo *Emílio*.

Nas exortações finais do vigário ao seu jovem ouvinte, encontramos a máxima que relaciona religião e moral: “sem a fé não existe nenhuma verdadeira virtude”.⁶ Tal fórmula está de acordo com o que afirma o próprio Rousseau no preâmbulo da *Profissão de fé*: “O esquecimento de toda religião conduz ao esquecimento dos deveres do homem”,⁷ lembrando ainda que, um pouco mais adiante nesse mesmo trecho, nosso autor se refere de maneira depreciativa à “moral de um ateu”.⁸ Essas passagens parecem mostrar que Rousseau estabelece um vínculo necessário entre a religião e os deveres civis, o que não deixa de ser coerente com sua postura crítica em relação aos materialistas da época, que defendiam a possibilidade do ateu virtuoso. Porém, a pergunta da qual não podemos escapar nesse ponto é: como entender tais passagens quando as confrontamos com a figura do ateu Wolmar na *Nova Heloísa*, que se mostra bastante sociável mesmo sem crer em Deus? Pois a descrição de Wolmar é justamente a de um ateu virtuoso: “Nunca dogmatiza, vai ao templo conosco, conforma-se aos usos estabelecidos; sem professar de viva voz uma fé que não tem,

⁶ OC IV, *Émile*, IV, p. 631-632 (p. 426).

⁷ OC IV, *Émile*, IV, p. 561 (p. 350).

⁸ OC IV, *Émile*, IV, p. 561 (p. 350). Lembremos que, na *Carta a D’Alembert*, Rousseau é bem explícito quanto à impossibilidade do ateu virtuoso. Após fazer a distinção entre os motivos “de bons costumes, de virtude e de patriotismo” e os princípios “de religião” na crítica aos espetáculos, ele acrescenta: “Não pretendo com isso que se possa ser virtuoso sem religião; durante muito tempo tive essa opinião enganadora, de que estou muito desenganado.” OC V, *Lettre à D’Alembert*, p. 89 (p. 142, nota 43).

evita o escândalo e faz, quanto ao culto estabelecido pelas leis, tudo o que o Estado pode exigir de um Cidadão.”⁹

Deixemos essa questão em aberto e passemos ao *Contrato*, mais especificamente, à figura do legislador. É esse “homem extraordinário”¹⁰ que, ao expressar a vontade geral do povo na forma de leis, estabelece efetivamente o corpo político. Contudo, a fim de realizar sua obra o legislador precisa recorrer à religião, “para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar”.¹¹ Ou seja, o legislador se vale da crença generalizada dos indivíduos em um Deus criador e juiz dos homens para estabelecer as leis como convenções sagradas, e, dessa maneira, fundar o Estado, donde segue o comentário de Rousseau.

Eis o que, em todos os tempos, forçou os pais das nações a recorrerem à intervenção do céu e a honrar nos deuses sua própria sabedoria, a fim de que os povos, submetidos às leis do Estado como às da natureza e reconhecendo os mesmos poderes na formação do homem e na da Cidade, obedecessem com liberdade e se curvassem docilmente ao jugo da felicidade pública.¹²

Daí a razão de afirmações como “jamais se fundou um Estado cuja base não fosse a religião”,¹³ ou “importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres”,¹⁴ encontradas no capítulo sobre a religião civil. Na primeira das *Cartas escritas da montanha*, Rousseau afirma que “é importante que o Estado não fique sem religião”,¹⁵ uma vez que ela “é útil e até mesmo necessária aos povos”.¹⁶ Também no *Manuscrito de Genebra*, no texto da primeira versão do capítulo sobre a religião civil, vemos a importância que a religião assume na instituição do Estado: “Uma vez que os homens vivem em sociedade, eles precisam de uma religião que os mantenha assim. Nenhum povo jamais subsistiu nem subsistirá sem religião, e se nenhuma lhe fosse dada, o próprio povo criaria uma; caso contrário, seria logo

⁹ OC II, *Julie ou La nouvelle Héloïse*, V, 5, p. 592-593 (p. 511).

¹⁰ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382 (p. 63).

¹¹ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384 (p. 65).

¹² OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383 (p. 65).

¹³ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464 (p. 146).

¹⁴ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468 (p. 149).

¹⁵ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 705 (p. 171).

¹⁶ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 695 (p. 157).

destruído”.¹⁷ Com base nessas passagens, Rousseau parece bem claro quanto à necessidade do recurso à religião para o estabelecimento da ordem social.

Todavia, as dificuldades nesse ponto surgem tanto na comparação do *Contrato* com outros textos quanto na análise interna do próprio *Contrato*. Em primeiro lugar, devemos nos perguntar (e talvez esta seja uma das perguntas mais incômodas de nossa pesquisa) como entender essas passagens quando confrontadas com a narrativa do segundo *Discurso*, na qual Rousseau descreve o estabelecimento da sociedade apenas em termos da desigualdade entre ricos e pobres, sem nenhuma necessidade do recurso à religião. Além disso, temos também que entender a natureza do vínculo que os capítulos sobre o legislador e sobre a religião civil estabelecem com o restante do *Contrato*. Afinal, por que conferir tanta importância à religião em um livro cujo objetivo é justamente tratar dos princípios do direito político sem recorrer à teoria da origem divina do poder civil? Ou ainda, como entender que a “regra de administração legítima e segura”¹⁸ buscada por Rousseau esteja fundada em convenções, se a legitimidade e a segurança dessa regra parecem depender de certas verdades universais da religião natural?

Ainda pensando em problemas de ordem interna dos textos de Rousseau, devemos nos questionar acerca da relação de nosso autor com o cristianismo. Pois apesar de encontrarmos severas críticas ao cristianismo tanto no *Emílio* quanto no *Contrato*, não podemos negar que Rousseau se considerava um cristão: “Sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão”.¹⁹ De fato, na *Carta a Christophe de Beaumont*, ele afirma estar “suficientemente convencido das verdades essenciais do cristianismo que servem de fundamento a toda boa moral”.²⁰ Além disso, nas *Cartas escritas da montanha* ele parece defender que a boa moral é necessariamente cristã: “Não sei porque, pretende-se atribuir ao progresso da filosofia a bela moral de nossos livros. Essa moral tirada do Evangelho era cristã antes de ser filosófica.”²¹ Mas as dificuldades são mais notáveis quando encontramos afirmações contraditórias em um

¹⁷ OC III, *Du contrat social (Première version)*, p. 336 (minha tradução).

¹⁸ OC III, *Du contrat social*, I, p. 351 (p. 27).

¹⁹ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960 (p. 72).

²⁰ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960 (p. 72).

²¹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 728 (p. 202).

mesmo escrito de Rousseau. Por exemplo, na *Profissão de fé*, como entender a crítica às religiões reveladas em geral e ao cristianismo em particular se, nesse mesmo discurso, o vigário elogia a revelação dos Evangelhos e até mesmo defende uma certa superioridade da revelação cristã em relação às outras revelações? Outra dificuldade, considerando-se agora o plano geral do *Emílio*, diz respeito à contradição entre o homem e o cidadão: Emílio é educado para ser homem, e por isso segue a religião natural do vigário saboiano, sem firmar nenhum vínculo necessário com os corpos políticos; mas, ao mesmo tempo, sua formação prevê que ele se torne um cidadão, o que o levará a escolher uma religião histórica de uma nação particular: a religião de seus pais. Como então conciliar exigências tão contraditórias como aquelas de uma moral universal associada a uma religião que se destina a todo o gênero humano, com as de uma moral particular determinada pelo contexto local de uma religião nacional? Ou ainda, como é possível agradar a Deus na condição de um ser dividido entre os deveres do homem em geral e os deveres de um cidadão?

Todas as citações, que em princípio parecem fornecer elementos que nos levariam a uma compreensão mais exata da relação que Rousseau estabelece entre religião e política, resultam em dificuldades tremendas quando cada uma delas é confrontada com as demais. De fato, se considerarmos a complexidade dos textos mencionados e, por conseguinte, a necessidade mais do que evidente de um estudo que considere não apenas as afirmações isoladas, tomadas em si mesmas, mas também os contextos em que elas foram feitas, bem como a mudança de registro de um escrito para o outro (inclusive levando-se em conta a variação de registros da obra como um todo), seremos forçados a reconhecer a impossibilidade de um estudo puramente temático sobre esse assunto.

* * *

As considerações anteriores parecem-nos mais do que suficientes para colocarmos sob suspeita qualquer interpretação baseada em frases de efeito de Rousseau fora do contexto em que elas se mostram a nós. Aliás, essa é a recomendação do próprio Rousseau que encontramos nas *Cartas escritas da montanha*. Nesse escrito, Jean-Jacques critica o método utilizado por seus acusadores,

que condenavam o *Emílio* e o *Contrato social* baseados em frases isoladas: “Minhas proposições não causariam nenhum mal em seu devido lugar; elas eram verdadeiras, úteis, honestas, no sentido que eu lhes dava.”²² Rousseau é enfático na necessidade de um exame do contexto de suas afirmações, uma vez que o caráter sistemático de seus textos (o *Emílio* em particular) torna imprescindível o exame do lugar específico de cada uma de suas proposições: “em um livro sistematizado, quantos diferentes sentidos não pode ter a mesma proposição de acordo com a maneira que o autor a emprega e como a considera?”²³ E nosso autor ainda acrescenta: “Talvez não haja nenhuma proposição das que são a mim imputadas, no lugar em que eu a pus, para a qual a página anterior ou a seguinte não sirva de resposta e que eu não tenha tomado em um sentido diverso daquele que lhe dão meus acusadores.”²⁴

A necessidade do exame do contexto se evidencia também nos casos em que Rousseau apresenta, em um mesmo livro, definições diferentes associadas a uma mesma palavra. Pois, para ele, as definições variam de acordo com as idéias que o autor deseja comunicar em determinado momento de sua obra, ainda que a palavra associada a tais definições seja a mesma. No *Emílio*, lemos uma nota em que Rousseau nos alerta contra o equívoco de tentarmos atribuir sentido unívoco às suas definições, de modo independente do contexto em que elas são dadas:

Ao escrever, fiz cem vezes a reflexão de que é impossível numa obra longa dar sempre os mesmos sentidos às mesmas palavras. Não existe língua bastante rica para fornecer tantos termos, expressões e frases quantas são as modificações que nossas idéias podem ter. O método de definir todos os termos e de substituir sem parar o definido pela definição é belo, mas impraticável, pois como evitar o círculo? As definições poderiam ser boas se não empregássemos palavras para fazê-las. Apesar disso, estou convencido de que podemos ser claros mesmo na pobreza de nossa língua, não dando sempre as mesmas acepções às mesmas palavras, mas sim agindo de tal sorte que, toda vez que se emprega uma palavra, a acepção que lhe damos esteja suficientemente determinada pelas idéias que se relacionam com ela, e que cada período em que essa palavra se encontre lhe sirva, por assim dizer, de definição. Ora digo que as crianças são incapazes de raciocínio, ora as faço raciocinar com bastante finura. Não creio contradizer-me

²² OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 707 (p. 174).

²³ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 708 (p. 174).

²⁴ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 708 (p. 174-175).

nisso nas idéias, mas não posso deixar de concordar que não raro me contradiga em minhas expressões.²⁵

De fato, as expressões podem ser contraditórias quando comparamos fragmentos de textos. Afinal, se mesmo em um livro tão bem trabalhado como o *Emílio* nosso autor admite a possibilidade de que ele se contradiga em suas expressões, o que dizer então sobre o conjunto de seus escritos, que tratam de diversos assuntos nos mais variados estilos para os mais diferentes públicos? Burgelin já havia notado que o sentido que Rousseau atribui a suas máximas varia de acordo com o sentimento da ocasião. Ao escrever para Madame d'Épinay, Jean-Jacques afirma:

Conheci melhor meu dicionário, minha boa amiga, se quereis que nós nos entendamos. Crede que meus termos raramente têm o sentido ordinário; é sempre meu coração que conversa convosco e perceberéis talvez algum dia que ele não fala como qualquer outro.²⁶

Evidentemente, se levássemos esse princípio rousseauiano de leitura até as suas últimas conseqüências, seríamos forçados a afirmar que ele só é válido nas cartas trocadas entre Rousseau e Madame d'Épinay. Mas, se a nossa intenção não é escrever um tratado sobre a hermenêutica dos escritos de Rousseau, podemos considerar, em termos práticos, que existe de fato na obra de nosso autor uma variação de sentido para os mesmos termos e que, para efeito de análise, o exame do contexto é imprescindível.

Retornemos à nota do *Emílio*: “[...] não posso deixar de concordar que não raro me contradiga em minhas expressões”. Essa confissão nos coloca em um impasse: se, por um lado, só as idéias de Rousseau estão livres de contradição, o que nos obrigaria a procurar as idéias por trás das expressões para entendermos o pensamento desse autor, por outro, não podemos buscar esse algo para além das expressões (sejam princípios, opiniões, sentimentos ou idéias), uma vez que não dispomos de outros meios para acessar o pensamento de Rousseau a não ser suas expressões escritas, por mais contraditórias que elas sejam. Mas, nessa mesma nota, é o próprio autor (que é também autor das aparentes contradições) quem nos oferece uma solução razoável. Jean-Jacques afirma que é possível ser claro a despeito da “pobreza de nossa língua”,

²⁵ OC IV, *Émile*, II, p. 345 (p. 114).

²⁶ CG II, *Lettre à Mme. D'Épinay* (mars 1756) apud BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1952, p. 1. Tradução de Patrícia Aranovich.

e, por esse motivo, adota um procedimento de escrita que consiste não em dar “sempre as mesmas acepções às mesmas palavras”, mas sim em escrever de tal maneira que “toda vez que se emprega uma palavra, a acepção que lhe damos esteja suficientemente determinada pelas idéias que se relacionam com ela, e que cada período em que essa palavra se encontre lhe sirva, por assim dizer, de definição”. Em suma, é o próprio Rousseau quem recomenda ao leitor de seus textos que busque o sentido das expressões no contexto em que elas aparecem.

Mas a dificuldade na leitura dos textos de Rousseau não se limita a questões de contextualização. O desafio que se impõe para nós, leitores da obra do Cidadão de Genebra, consiste em buscar um acordo entre a variação de sentido das proposições de Rousseau – e, por conseguinte, a variação do conteúdo mesmo do pensamento desse autor – com a questão da unidade do conjunto de sua obra. Vejamos a seguinte afirmação, encontrada na *Carta a Christophe de Beaumont*:

Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se se quiser, as mesmas opiniões. Juízos contraditórios, no entanto, foram feitos sobre meus livros, ou, antes, sobre o autor de meus livros, porque fui julgado pelos assuntos de que tratei muito mais do que por meus sentimentos.²⁷

Também nos *Diálogos* encontramos um esforço de Rousseau no sentido de afirmar a unidade de sua obra, na qual o autor apresenta sempre “as mesmas máximas”.²⁸ Há, portanto, uma unidade da obra reivindicada pelo próprio Rousseau. Não, porém, uma unidade no conteúdo dos diversos escritos, e sim nos princípios e na conduta do autor. Como Rousseau afirma no prefácio à peça *Narciso*: “Aconselho, pois, àqueles que com tanto ardor procuram reprimendas para fazer-me, estudarem meus princípios e observarem melhor minha conduta antes de acusarem-me de contradição e incoerência.”²⁹ E a dificuldade de tratarmos da unidade da obra de Rousseau reside justamente no fato de essa unidade se encontrar para além dos textos: nas idéias, nas opiniões e nos sentimentos do autor. Todavia, se a nossa intenção não é lidar *apenas* com a vida pessoal de Rousseau, devemos tentar buscar essa unidade nos

²⁷ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 928 (p. 40).

²⁸ OC I, *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*, I, p. 687.

²⁹ OC II, *Narcisse ou L'amant de lui-même*, Préface, p. 973 (p. 425).

escritos mesmos com os quais trabalhamos em nossa pesquisa. Daí a importância de uma leitura como a de Starobinski, que muito brilhantemente lidou com a questão da influência da biografia na interpretação dos textos de Jean-Jacques ao tomar a criação literária de Rousseau como “ação imaginária” e seu comportamento como “ficção vivida”.³⁰ É somente a partir do pressuposto de que vida e obra se confundem nos escritos do Cidadão de Genebra que podemos pensar em uma análise de contexto e, ao mesmo tempo, em uma sistematização de suas idéias. Uma implicação desse modo de apreciação da obra de Rousseau é que mesmo em um estudo limitado aos chamados “escritos políticos” de Rousseau, não podemos nos dispensar da leitura de textos considerados “menores” do ponto de vista filosófico, como as *Confissões*, os *Diálogos* e os *Devaneios*, nos quais Rousseau trata da relação entre sua vida e sua obra. Em uma palavra, o que se verifica é a necessidade de um estudo da obra de Rousseau que leve em consideração a diversidade dos escritos e não se fundamente em uma separação (totalmente ineficaz enquanto método, diga-se de passagem) entre escritos biográficos e escritos doutrinários.

Trabalhar com os escritos de Rousseau é uma tarefa árdua, pois as tentativas de sistematização ou de enquadramento em esquemas rígidos só servem para acrescentar dificuldades ainda maiores do que aquelas que os próprios textos já apresentam, uma vez que leituras dessa natureza não conseguem dar conta do caráter dinâmico, multifacetado e paradoxal da obra rousseauiana considerada em seu conjunto. Mas, ao mesmo tempo, essa difícil tarefa não pode simplesmente ser ignorada e nem podemos menosprezar sua importância, como se a leitura dos textos de Rousseau nos dispensasse da busca de uma ordem interna dos mesmos, pois, nesse caso, estaríamos justificando algumas interpretações, datadas do final do século XIX e início do XX, segundo as quais Jean-Jacques poderia ser acusado de incoerência, haja vista a ausência de unidade de idéias em meio à diversidade caótica das matérias de seus escritos (cf. Faguet, Lemaître e Espinas). Daí a importância de trabalhos que procuram resolver essa dupla dificuldade na leitura da obra de Rousseau, dentre os quais se

³⁰ STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 11.

destacam os artigos de Gustave Lanson,³¹ de Ernst Cassirer³² e, mais recentemente, os trabalhos de Pierre Burgelin,³³ Jean Starobinski,³⁴ Bento Prado Jr.³⁵ e Luiz Roberto Salinas Fortes.³⁶

Não trataremos aqui do problema da unidade dos escritos de Rousseau e nem da relação entre sua vida e sua obra, pois, muito embora estes temas sejam de suma importância em nossa leitura, partimos do pressuposto de que eles já foram suficientemente abordados nos estudos mencionados acima. Em vez disso, desejamos destacar a importância do contexto na interpretação das afirmações de Rousseau, e isso por uma questão metodológica de nosso trabalho. E, nesse ponto, é preciso retomar a explicação de Bento Prado Jr. em uma aula de 1966, quando ele analisava o tema da imaginação na obra de Rousseau. Bento reconhecia a impossibilidade de uma

³¹ LANSON, G. “L’unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, n. 8, p. 1-31, 1912. Lanson se refere a um “sistema” da obra de Rousseau em termos compatíveis com as variações do autor. “Ce qu’on appelle le système de Rousseau est une pensée vivante qui s’est développée dans les conditions de la vie, exposée à toutes les variations et à tous les orages de l’atmosphère, soumise à toutes les altérations et perturbations qui peuvent provenir, les unes des agitations sentimentales de l’homme, les autres des excitations ou des résistances du milieu.” (Ibidem, p. 7). Em sua investigação, Lanson não se limita aos principais escritos associados ao episódio da iluminação de Vincennes (isto é, os dois *Discursos* e o *Emílio*, cf. *OC IV, Lettre à Malesherbes* (12 jan. 1762), p. 1136), e procura na totalidade dos escritos rousseauianos “certas direções constantes” e “certas afirmações gerais” (Ibidem, p. 9). Basicamente, Lanson busca encontrar uma tendência geral a despeito das variações de estilo de Rousseau: “[...] la tendance générale qui, visiblement, sensément, sans subtilité ni tour de force, se dégage de toutes les éruptions tumultueuses du style.” (Ibidem, p. 9-10).

³² CASSIRER, E. “L’unité dans l’œuvre de Rousseau”. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984, p. 41-65. Originalmente publicado no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XXXII, 1932. Cassirer ressalta que a unidade que ele identifica na obra de Rousseau não implica na idéia de um sistema coerente de idéias, mas antes em uma idéia central que daria ao todo uma unidade orgânica: “Il est, en effet, impossible d’exprimer par des formules dogmatiques toutes faites la doctrine de Rousseau, de la désigner par un de ces noms de classes et de sectes qu’on emploie d’ordinaire; elle n’en constitue pas moins un tout qui, loin de n’être qu’un assemblage de parties indépendantes les unes des autres, est au contraire animé para une idée centrale déterminée, qui lui confère une unité organique.” (Ibidem, p. 64-65). E, na leitura kantiana desse comentador, essa “idéia central” estaria diretamente relacionada a uma “mission morale que Rousseau attribue à la politique”, ou ainda, a um “impératif moral auquel il la soumet” (Ibidem, p. 48).

³³ BURGELIN, P. *La philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1952.

³⁴ STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence e l’obstacle*. Paris: Gallimard, 1971. Originalmente publicado em 1957.

³⁵ PRADO JR., B. “Lecture de Rousseau”. *Discurso*, São Paulo, n. 3, p. 9-66, 1972.

³⁶ FORTES, L.R.S. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

sistematização simples sobre seu tema, e procurava evidenciar a necessidade de se estudar os diversos contextos em que Rousseau se referia à imaginação, para, somente depois, proceder a qualquer sistematização. Se considerarmos a explicação de Bento em seu aspecto metodológico, acreditamos que aquilo que ele afirmou acerca da imaginação pode também valer para o caso de nosso tema:

Não se trata aqui de uma questão simples. Não é possível encontrar a sua resposta através de uma investigação linear, ao termo de uma única caminhada. É o próprio estilo do autor e o movimento de seus textos que nos obrigam a um itinerário tortuoso: jamais nos é dada uma *teoria* unitária da imaginação; o que encontramos é a emergência do *tema* em contextos diferentes. É preciso, pois, refazer o caminho, reencontrar o tema no momento em que ele nasce, dentro de sua paisagem, antes de tentar a apressada construção do sistema.³⁷

Repetindo as palavras do filósofo brasileiro no contexto de nosso trabalho, diríamos o seguinte: Jamais nos é dada uma teoria unitária da relação entre religião e política; o que encontramos é a emergência dessa relação em contextos diferentes. É preciso, pois, refazer o caminho, reencontrar a relação no momento em que Rousseau a estabelece, dentro de sua paisagem, antes de tentar a apressada construção do sistema.

É com esse espírito que nos propomos estudar o tema deste trabalho. Percorreremos os textos em que Rousseau tematiza o entrelaçamento de política e religião, procurando apreender neles as condições particulares que permitem ao autor estabelecer um vínculo entre sua posição acerca da divindade e suas teorias sobre o homem e a sociedade. Com isso, não queremos chegar a nenhuma conclusão apressada quanto à relação entre religião e política em Rousseau, seja para afirmar a dependência ou a independência entre os termos. O que pretendemos é tão-somente reconstituir, passo a passo, o percurso que leva à gênese da relação nos caminhos trilhados por nosso autor.

Mas, para tanto, devemos dar um passo para além da obra, e reconstituir, ainda que apenas em linhas gerais, o contexto histórico da época para situar o nosso tema, pois, como lembra Starobinski, “é evidente que não se pode interpretar a obra de Rousseau sem levar em conta o mundo ao qual ela se opõe”.³⁸

³⁷ PRADO JR., B. “Leitura e interrogação: uma aula de 1966”. *Dissenso*, São Paulo, n. 1, ago. 1997, p. 156.

³⁸ STAROBINSKI, J. Op. cit., p. 12.

Descrever o panorama religioso da Europa no tempo em que Rousseau escrevia suas obras principais é uma tarefa quase tão difícil quanto dissertar sobre uma “filosofia do Iluminismo” ou um “pensamento das Luzes”. Pois, como alerta Pierre Chaunu, para compreendermos a Europa do século XVIII é preciso considerar as variações “de espaços-tempos cada vez mais caracterizados”.³⁹ O esquema apresentado por esse historiador se revela útil para os propósitos deste trabalho: sua análise se baseia em uma periodização (1680-1715, 1715-1750 e 1750-1790) que acompanha o deslocamento do centro de influência intelectual europeu (os pólos são, respectivamente, Londres, Paris e Koegnisberg). Sem maiores pretensões historiográficas, limitamo-nos aqui a apresentar um pequeno esboço do contexto histórico da França em relação ao qual Rousseau se situa, mantendo o enfoque no período de 1715-1750 (que corresponde ao tempo de formação das idéias de nosso autor) e lembrando, com Chaunu, que “o século XVIII não se confunde com o século XVIII francês”.⁴⁰ Esse recorte se justifica desde 1932, com a publicação de *A filosofia do Iluminismo*, obra na qual Ernst Cassirer chama a atenção para o fato de a religião, no século XVIII, ser muito mais hostilizada por pensadores franceses do que por ingleses e alemães, o que caracterizaria uma peculiaridade do contexto histórico da França em matéria de religião.⁴¹

A França do século XVIII não foi palco de guerras de religião, pois, como explica George Rudé, as agitações internas não tiveram a mesma magnitude daquelas do século anterior, sob o reinado de Luís XIV, que terminou com a sangrenta insurreição de camponeses conhecida como guerra dos *Camisards*, a última guerra religiosa francesa.⁴² Porém, isso não significava que não havia uma crise. Sem a intenção de nos apropriarmos indevidamente da tese de Paul Hazard, que se refere à crise de consciência da Europa setecentista, queremos observar aqui que, no contexto histórico da formação religiosa de Rousseau, é possível identificar uma crise de consciência religiosa na França. Mais especificamente, essa crise de consciência

³⁹ CHAUNU, P. *A civilização da Europa das Luzes*, v. I. Lisboa: Estampa, 1985, p. 271.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992, p. 189.

⁴² RUDÉ, G. *A multidão na história*. São Paulo: Campus, 1991, p. 20.

estaria relacionada aos conflitos no interior da Igreja católica (galicanos contra ultramontanos, jesuítas contra jansenistas, racionalistas contra místicos) que enfraqueciam essa instituição na luta contra os ataques dos *philosophes*,⁴³ bem como às variações na religiosidade da sociedade em geral, que, de uma certa forma, se mostrava aberta às novas idéias que contestavam a autoridade dos clérigos, mas, ao mesmo tempo, mantinha-se fortemente arraigada às tradições religiosas.⁴⁴ Como bem observou Groethuysen, tratava-se de uma crise de fé.⁴⁵ A bibliografia sobre a Revolução Francesa é muito clara ao enfatizar que a influência da Igreja sobre a sociedade estava diminuindo,⁴⁶ e alguns autores chegam mesmo a afirmar a descristianização do povo no período de 1789.⁴⁷ Porém, o que gostaríamos de ressaltar aqui é que esse processo de laicização (se é que podemos denominá-lo assim), que de fato havia, era confrontado por um movimento contrário, no sentido de uma espiritualização ou de uma renovação religiosa. De fato, a reação apologética contra os ataques dos *philosophes* não era insignificante: Paul Hazard e Albert Soboul explicam

⁴³ LABROUSSE, É; SAUZET, R. “Au temps du Roi-Soleil (1661-1720)”. In: *Histoire de la France religieuse*, t. 2. Paris: Seuil, 1988, p. 534.

⁴⁴ Isso vai ao encontro da explicação que Tocqueville nos oferece da situação religiosa na sociedade do Antigo Regime às vésperas da Revolução: o cristianismo havia perdido grande parte de sua força, mas o povo ainda estava preso à religião, de modo que se a irreligiosidade havia se tornado uma “paixão geral”, isto se deu muito mais por uma influência dos *philosophes* que visavam atacar os modelos tradicionais das instituições do Estado (as quais, segundo Tocqueville, se baseavam nas instituições da Igreja) do que por uma constatação decisiva de que a religião era inútil à política (e de fato não era inútil, pois foram os próprios revolucionários que reconheceram, depois de instaurado o novo regime, a importância da religião para a estabilidade das leis e para a boa ordem da sociedade). Cf. TOCQUEVILLE, A. *O Antigo Regime e a Revolução*, Livro III, Cap. 2. Brasília: Ed. UnB, 1979.

⁴⁵ Para esse pensador, a grande crise religiosa do século XVIII é “uma crise da fé mesma no sentido mais profundo da expressão”. GROETHUYSEN, B. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 27.

⁴⁶ Dois reconhecidos historiadores da Revolução Francesa, ao descreverem a crise do Antigo Regime, mencionam a crise do clero. Cf. LEFEBVRE, G. *A Revolução Francesa*. São Paulo: IBRASA, 1966, p. 54, e SOBOUL, A. *História da Revolução Francesa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p. 26-30.

⁴⁷ VOVELLE, M. *La Révolution contre l'Église: de la raison à l'Être Suprême*. Bruxelles: Complexe, 1988. GUSDORF, G. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1972. Tocqueville utiliza o termo “irreligiosidade” em seu *O Antigo Regime e a Revolução*, pois, para esse pensador, foi justamente a irreligiosidade da França que marcou o caráter da Revolução.

que havia uma aliança entre Estado e Igreja contra os *philosophes* para que as obras que defendiam a religião fossem tão numerosas quanto as que a atacavam.⁴⁸ Embora no século XVIII não houvesse mais nomes ilustres como Bossuet, Pascal ou Fénelon, nem por isso havia menos empenho na defesa das doutrinas cristãs por parte dos escritores religiosos. Mas não podemos esquecer: tudo isso acontecia no plano intelectual. Paralelamente, no meio da população em geral, a balança pendia muito mais para o lado da religião: havia uma resistência por parte do povo que, muito embora não fosse institucionalizada, ainda assim se opunha ao declínio da fé. Assim, no quadro em que procuraremos situar Rousseau, é preciso apontar não apenas para o movimento de decadência da tradição cristã na sociedade francesa, mas também para a reação apologética da Igreja bem como para a ascensão de novas formas de religiosidade. E que novas formas seriam essas?

François Lebrun chama a atenção para as práticas religiosas obrigatórias ou facultativas que reforçavam, em meio à população da França, formas de devoção tanto coletivas quanto pessoais,⁴⁹ de tal maneira que, no início do século XVIII, as peregrinações, as confrarias e as obras de caridade estariam apontando, segundo esse historiador, para uma “cristianização dos franceses”.⁵⁰ Tratava-se de uma religião “interiorizada”,⁵¹ que resultava em “uma mistura de piedade e superstição”.⁵² Lebrun menciona também os autores místicos da segunda metade do século XVII, em especial os padres do Oratório,⁵³ que representavam a “escola francesa da espiritualidade”.⁵⁴ Os protestantes, por sua vez, encontravam-se debaixo de perseguição desde o Édito de Fontainebleau, de 1685, pelo qual Luís XIV revogava a garantia de tolerância para os huguenotes, que voltaram a ser perseguidos. Mesmo após a morte do Rei-Sol em 1715,

⁴⁸ HAZARD, P. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Presença, 1983, p. 81. SOBOUL, A. *La civilisation et la Révolution Française*, t. I. Paris: Arthaud, 1970, p. 239-240.

⁴⁹ LEBRUN, F. “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”. In: *História da vida privada*, v. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 73.

⁵⁰ LEBRUN, F. “Succès et limites de la christianisation vers 1720”. In: *Histoire de la France religieuse*, t. 2. Paris: Seuil, 1988, p. 541-542.

⁵¹ *Ibidem*, p. 541.

⁵² *Ibidem*, p. 549.

⁵³ LEBRUN, F. “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”, p. 74.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 77.

seu sucessor, Luís XV, não acabou com a perseguição. Em meio a esse quadro, o protestantismo na França se manteve de maneira clandestina nas galeras, o que favorecia o desenvolvimento do profetismo e, por conseguinte, do misticismo dos huguenotes: Émile Léonard menciona os nomes de Élie Neau, “o grande místico das galeras”⁵⁵ do final do século XVII, e de Benjamin Du Plan, “espírito independente e místico”⁵⁶ da primeira metade do século XVIII. Este último teria recebido influência dos meios reformados de fora da França, nos quais também se verificavam movimentos no sentido de uma espiritualização do cristianismo: o pietismo (dos alemães) e o metodismo (dos ingleses) seriam os exemplos mais conhecidos. Segundo Léonard, tais movimentos evidenciavam uma “renovação” do protestantismo, ou ainda, a busca por um “cristianismo do coração”,⁵⁷ em oposição ao cristianismo da tradição reformada, que era muito mais racional (pelo fato de valorizar mais o entendimento da doutrina do que a livre expressão da experiência religiosa).

Essa tensão entre o cristianismo tradicional da burguesia e da nobreza (seja católico ou protestante) e suas expressões mais místicas em meio à população em geral aparece de modo bastante significativo no livro VI das *Confissões* de Rousseau. No período de estudos em que passou nas Charmettes (portanto, aproximadamente dez anos após a conversão de Rousseau ao catolicismo), houve um determinado momento em que Jean-Jacques se questionou acerca de sua salvação: “Se morresse nesse mesmo instante, eu estaria danado? Segundo meus jansenistas, isso seria indubitável, mas, segundo minha consciência, me pareceria que não.”⁵⁸ Essa inquietação de Rousseau se explicava por algumas de suas leituras – os escritos de Port Royal e do padre oratoriano Bernard Lamy –, que suscitaram nele a preocupação com o inferno. Não por acaso, Rousseau afirma que tais leituras o tornaram “meio-jansenista”.⁵⁹ Felizmente, seu confessor era um jesuíta, padre Hemet, e nele Rousseau encontrava um certo conforto espiritual: “Apesar de ser jesuíta, ele tinha a simplicidade de uma

⁵⁵ LÉONARD, E.G. *Histoire générale du protestantisme*, t. III. Paris: PUF, 1964, p. 62.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 119.

⁵⁸ *OC I, Confessions*, VI, p. 243. A tradução de todas essas passagens das *Confissões* é de Patrícia Aranovich.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 242.

criança, e sua moral era menos frouxa do que suave, era precisamente o que me era preciso para contrabalançar as tristes impressões do jansenismo.”⁶⁰ Mas certo dia, Rousseau, atormentado pela dúvida do destino eterno de sua alma, decidiu se esclarecer de uma vez por todas acerca dessa questão. E o curioso foi o meio escolhido por ele para fazer isso:

Um dia, devaneando sobre essa triste questão, eu lançava maquinalmente pedras contra os troncos das árvores, e isso com minha destreza habitual, isto é, sem acertar quase nenhum. Em meio a esse belo exercício, eu tentei fazer uma espécie de prognóstico para acalmar minha inquietude. Eu disse a mim mesmo, vou jogar esta pedra contra a árvore que está em frente a mim. Se eu acerto, sinal de salvação; se eu erro, sinal de danação. Dizendo isso, joguei minha pedra com a mão trêmula e com uma horrível palpitação, mas com tal felicidade que ela bateu bem no centro da árvore; o que verdadeiramente não era difícil, pois eu havia tido o cuidado de escolher um tronco bem grosso e muito próximo. Desde então eu não mais duvidei de minha salvação.⁶¹

Segundo Émile Léonard, o prognóstico da pedra revelava uma dupla filiação religiosa de Rousseau: “O procedimento seguia o mesmo espírito da prognosticação [*tirage au sort*] de todos os grupos pietistas. Mas, a consequência que o jovem Rousseau retira foi do mais incontestável calvinismo: ele estava salvo, e por uma salvação inamissível.”⁶² Notemos a confusão religiosa em que se encontrava Rousseau: ele vivia oficialmente como católico, sofrendo influência do jansenismo e aconselhando-se com um padre jesuíta, porém, suas inquietações eram de natureza protestante, visto que seu pensamento religioso dividia-se entre o calvinismo e a mística do pietismo. Havia, portanto, uma crise de consciência religiosa no jovem Rousseau que, de modo geral, se verificava no meio em que ele vivia. Talvez a figura próxima mais representativa seja a Madame de Warens, a quem Rousseau descreve como tendo sido naquele período “mais útil do que todos os teólogos”:⁶³ a “Maman” de Jean-Jacques se dizia “boa católica”, o que poderia ser entendido como uma declaração de concordância com o dogma do inferno; contudo, a protetora de Rousseau não admitia a idéia de um Deus vingativo que, para ser justo, necessitasse

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, p. 243.

⁶² LÉONARD, E.G. Op. cit., p. 123.

⁶³ OC I, *Confessions*, VI, p. 228.

punir os maus com penas eternas. Assim, para manter a coerência de seu discurso teológico, Madame de Warens acreditava no purgatório, o que Rousseau considerava uma “bizarrie”.⁶⁴ De qualquer maneira, a imagem de um Deus bondoso e a negação do inferno de Maman se refletem vinte anos depois no escrito mais importante de Rousseau sobre o assunto: a *Profissão de fé do vigário saboiano*. Nesse texto, Rousseau reconhece que Deus deve punir os maus, mas, ao mesmo tempo, ele recusa a idéia de que essa punição se dê mediante as penas eternas do inferno. Evidentemente, a idéia de inferno não deixa de incomodá-lo, porém, Rousseau introduz um importante refinamento para contornar a *bizarrie* de sua protetora (afinal, Rousseau era protestante, e ele já havia retornado à religião de Genebra quando escreveu suas obras principais): para não mencionar o purgatório, ele passa a associar o inferno aos males da vida presente (ou seja, um inferno social), de modo que Deus continua a ser bondoso sem deixar de ser justo.

[...] Que me importa o que acontecerá com os maus? Tenho pouco interesse em sua sorte. Todavia, tenho dificuldades para acreditar que sejam condenados a tormentos sem fim. Se a suprema justiça se vingá, vingá-se já nesta vida. Vós e vossos erros, ó nações, sois os seus ministros. Ela emprega os males que fazeis uns aos outros na punição dos crimes que os acarretaram. É em vossos corações insaciáveis, roídos pela inveja, pela avareza e pela ambição que, no seio de vossas falsas prosperidades, as paixões vingadoras punem vossos crimes. Que necessidade há de procurar o inferno na outra vida? Ele está já nesta vida, no coração dos maus.⁶⁵

Mais do que uma negação da idéia teológica de inferno, essa passagem expressa a crise de consciência religiosa vivida por Rousseau em sua juventude, bem como a tentativa de uma solução anos mais tarde para a questão do castigo dos maus em termos puramente sociais. Mas voltemos ao contexto histórico e consideremos as questões relativas ao deísmo e à religião natural, que também são esclarecedoras do quadro geral em que Rousseau se situava.

O deísmo francês, cujo maior representante era Voltaire, foi herdado dos ingleses na passagem do século XVII para o XVIII; os chamados deístas ingleses tinham como nomes mais representativos os escritores John Toland, Anthony Collins,

⁶⁴ Ibidem, p. 229.

⁶⁵ OC IV, *Émile*, IV, p. 591-592 (p. 383).

Matthew Tindal e Thomas Woolston.⁶⁶ Basicamente, era um movimento conduzido por religiosos e livres-pensadores que se fundamentavam na convicção de que, após a criação, Deus não exerceria mais influência sobre os acontecimentos no mundo – ou seja, a base do deísmo era a idéia de que o mundo é uma máquina que funciona sem a intervenção de seu construtor. De natureza religiosa (uma vez que opõe-se ao ateísmo), porém contestatória (pois considera a revelação supérflua), o deísmo expressa bem um aspecto do espírito de Rousseau: a idéia de Deus é mantida, porém, em conformidade com os princípios da razão, e não de acordo com a teologia oficial da época. A originalidade de Rousseau foi ter introduzido a questão do sentimento nos assuntos referentes à divindade,⁶⁷ mas, de qualquer maneira, Rousseau e os deístas situavam-se em uma posição ambígua entre o cristianismo e o ateísmo, de modo que eram criticados tanto por clérigos (que os acusavam de heresia) quanto por filósofos (que os acusavam de não romperem totalmente com a religião).⁶⁸ Os temas recorrentes no pensamento dos deístas eram bastante próximos daqueles que encontramos na *Profissão de fé* de Rousseau: a recusa de uma única religião verdadeira, a aceitação de diversas formas de piedade, a crença na suficiência de uma religião original que fosse, ao mesmo tempo, natural e compatível com a razão, a rejeição dos dogmas da Igreja e dos milagres.

Contudo, não devemos confundir o deísmo de Voltaire com a religião natural de Rousseau, ainda que se possa identificar a influência da *Profissão de fé do vigário saboiano* sobre o pensamento religioso no tempo da Revolução, que, segundo Mornet, se traduz por um “deísmo humanitário”.⁶⁹ Na realidade, a distinção entre deísmo e

⁶⁶ Cf. FEIL, E. “Déisme”. In: DELON, M. (Dir.). *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF, 1997, p. 314-316. Para se ter uma idéia geral do conteúdo das obras desses escritores, deve-se consultar GUSDORF, G. *Dieu, la nature, l’homme au siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1972, capítulo IV: “L’internationale déiste”.

⁶⁷ “Um dos aspectos mais originais do pensamento religioso de Rousseau em relação aos outros filósofos das luzes é que, segundo ele, Deus não é uma questão de razão, mas de coração.” SOUZA, M.G. *Voltaire e o materialismo do século XVIII*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: FFLCH-USP, 1983.

⁶⁸ Cassirer afirma que o deísmo havia sido “rejeitado como posição híbrida, um meio-termo ambíguo”. CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*, p. 190.

⁶⁹ “(...) même chez ceux qui restent croyants ou s’imaginent l’être, la religion tend souvent à se confondre avec la « religion naturelle », avec un déisme humanitaire. L’influence de J.-J.

teísmo feita por Kant⁷⁰ parece ser de suma importância, visto que Rousseau nem sequer utiliza a palavra *déisme* em sua obra: para se referir à religião do vigário, Rousseau prefere utilizar os termos *theïsme* e *religion naturelle*,⁷¹ o que, todavia, não significa que o teísmo de Rousseau não tenha pontos em comum com o deísmo de Voltaire. Verifica-se então uma certa confusão terminológica, que se revela até mesmo em relação ao termo religião natural, uma vez que, em Rousseau, ela poderia se confundir com a religião da natureza (um misticismo naturalista, digamos assim).⁷² Neste ponto, é interessante lembrarmos do comentário de Jacqueline Lagrée. Segundo Lagrée, a idéia de religião natural que se encontra no século XVIII é herdada do século anterior, visto que naquele tempo pensava-se em uma religião equivalente à religião racional. Sem entrarmos nas dificuldades associadas à expressão, podemos considerar que o adjetivo “natural” dizia respeito ao homem em oposição ao sobrenatural divino, seja por se tratar de uma religião conforme à natureza do homem como ser racional,

Rousseau est profonde.” MORNET, D. *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*. 2 ed. Paris: Armand Colin, 1934, p. 138.

⁷⁰ “[...] Aquele que concede unicamente uma teologia transcendental é chamado *deísta*; aquele que além disso admite uma teologia natural é chamado *teísta*. O primeiro concede que podemos conhecer a existência de um ente originário quando muito pela simples razão, mas que o nosso conceito sobre ele é meramente transcendental, ou seja, somente enquanto conceito de um ente que possui toda a realidade, a qual, contudo, não pode ser determinada mais de perto. O segundo afirma que a razão é capaz de determinar mais de perto o objeto segundo a analogia com a natureza, ou seja, com um ente que mediante entendimento e liberdade contenha o fundamento originário de todas as outras coisas. Aquele, portanto, se representa por um tal objeto simplesmente uma *causa do mundo* (permanecendo irresolvido se através da necessidade da sua natureza ou através da liberdade), e este representa-se um criador do mundo.” KANT, I. *Crítica da razão pura*, Dialética transcendental, Livro II, Cap. 3, Seção 7 (p. 388 na trad. bras.).

⁷¹ *OC IV, Émile*, IV, p. 606 (p. 399).

⁷² De fato, a religiosidade de Rousseau estava associada à contemplação da natureza, como vemos nas *Confissões*: “Je me levois tous les matins avant le soleil. Je montois par un verger voisin dans un très joli chemin qui étoit au dessus de la vigne et suivoit la côte jusqu’à Chambéri. Là tout en me promenant je faisais ma prière, qui ne consistoit pas en un vain balbutiement de levres, mais dans une sincère élévation de cœur à l’auteur de cette aimable nature dont les beautés étoient sous mes yeux. Je n’ai jamais aimé à prier dans la chambre: il me semble que les murs et tous ces petits ouvrages des hommes s’interposent entre Dieu et moi. J’aime à le contempler dans ses œuvres tandis que mon cœur s’élève à lui. Mes prières étoient pures, je puis le dire, et dignes par là d’être exaucées.” *OC I, Confessions*, VI, p. 236. Todavia, essa atitude mística de Rousseau não dispensa seu racionalismo em matéria de religião, como bem atesta a *Profissão de fé do vigário saboiano*. Parece-nos na verdade que ambas as dimensões (mística e racional) encontram-se intimamente vinculadas em Rousseau.

seja por ela constituir um conhecimento natural de Deus que o homem extrai a partir de suas próprias forças.⁷³ Mas o notável é que, muito embora a religião natural de Rousseau seja uma religião racional no sentido em que se entende o termo no século XVIII, nem por isso ela deixa de lado a dimensão do sentimento, ou, mais especificamente, do sentimento religioso. E é justamente nos arroubos de seu coração que Rousseau se aproxima da religião cristã, não apenas declarando-se seguidor de Jesus Cristo, mas também defendendo uma certa superioridade da revelação cristã em relação às outras revelações (veremos isso com mais detalhes no primeiro capítulo), e isso era incompatível com o deísmo de Voltaire. De fato, Rousseau não rejeitava completamente o cristianismo, e são notáveis seus elogios à moral dos Evangelhos, sobretudo na *Carta a Christophe de Beaumont* e nas *Cartas escritas da montanha*, textos nos quais ele se defende das acusações da Igreja afirmando justamente ser seguidor da doutrina dos Evangelhos. Não por acaso, René Pomeau se refere a Rousseau como “deísta porém cristão”.⁷⁴ De qualquer maneira, o que nos interessa neste ponto é notar que o conflito da época envolvendo deístas, filósofos e religiosos nos revela uma preocupação muito intensa em relação à questão da moral na sociedade. Como explica René Pomeau, o deísmo do século XVIII se define como um esforço para recuperar uma unidade moral em meio às controvérsias confessionais, no sentido de uma atualização da crença conciliando o espírito filosófico e o ideal cristão.⁷⁵

Não queremos com isso afirmar que o contexto histórico determinou o pensamento político e religioso de Rousseau, pois, como alerta Franco Venturi, é preciso ter cuidado com a interpretação marxista da história: Venturi enfatiza a necessidade de se distinguir o movimento das idéias e a realidade política, visto que a passagem de um plano para o outro não é imediata.⁷⁶ Isso de fato se verifica, por exemplo, no caso Calas: de um lado, a produção intelectual de Voltaire, que escrevia suas críticas argumentando contra a religião; de outro, a realidade social de pessoas

⁷³ LAGRÉE, J. *La raison ardente: religion naturelle et raison au XVIIIe siècle*. Paris: J. Vrin, 1991, p. 29.

⁷⁴ POMEAU, R. *La Europa de las Luces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 43.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 42-43.

⁷⁶ Cf. VENTURI, F. *Europe des lumières*. La Haye: Mouton, 1971, p. 4-5.

mergulhadas no mais profundo obscurantismo religioso, orientadas por uma opinião pública que apenas evidenciava o fanatismo, a superstição e a intolerância teológica dos homens.⁷⁷ No caso de Rousseau essa discrepância é um tanto quanto peculiar, uma vez que ela se verifica não apenas na relação entre as idéias de Jean-Jacques e o mundo na prática, mas também no interior da obra mesma de nosso autor: tanto Rousseau quanto Voltaire podem ser considerados críticos do cristianismo; porém, ao contrário de Voltaire, Rousseau se declara cristão. Essa atitude paradoxal de Jean-Jacques reflete, de certa forma, o espírito da sociedade da época: por exemplo, a idéia de tolerância do século XVIII (que podemos entender como herdada de Locke), é paradoxal pois, ao mesmo tempo em que se admite a tolerância dos diversos cultos religiosos, não se toleravam os ateus. Essa concepção de tolerância da época – bem como as dificuldades associadas a ela – aparece nos textos de Rousseau (examinaremos essa questão nos dois primeiros capítulos). Como lembra ainda Paul Hazard, a própria razão no século XVIII era paradoxal, pois se por um lado ela revela uma certa humildade do homem, que reconhece a existência de mistérios, por outro lado ela também evidencia uma atitude de orgulho, visto que é o homem mesmo que toma a decisão de ignorar tais mistérios, coisa que também encontramos em Rousseau.⁷⁸ Enfim, o mundo ao qual a obra de Rousseau se opõe é marcado por uma crise de consciência religiosa, e essa crise, por sua vez, se verifica no próprio pensamento de Jean-Jacques. Contudo, retomando as advertências de Starobinski e de Venturi numa tentativa de conciliá-las de alguma maneira, se por um lado a obra de Rousseau não pode ser compreendida senão em relação ao mundo ao qual ela se opõe, por outro, entre a obra e o mundo existe uma separação que nos impede de afirmar que a crise de consciência verificada no contexto histórico em que viveu Rousseau *determinou* a crise de pensamento experimentada por esse autor. Antes, preferimos aqui nos referir a uma *ressonância* entre as crises do mundo exterior e do indivíduo

⁷⁷ VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

⁷⁸ HAZARD, P. *O pensamento europeu no século XVIII*, p. 35. Essa é exatamente a posição do vigário saboiano: “O primeiro fruto que tirei dessas reflexões foi aprender a limitar minhas pesquisas ao que me interessava imediatamente, a contentar-me com uma profunda ignorância sobre tudo o mais e a só me inquietar até a dúvida com as coisas que me importava saber.” *OC IV, Émile*, IV, p. 569 (p. 359).

Jean-Jacques, isto é, que as idéias e os sentimentos contraditórios de Rousseau não deixavam de estar em conformidade com os acontecimentos da história, ainda que uma coisa não tivesse *necessariamente* ligação com a outra.

Vejamos agora um outro tipo de contexto histórico, este, em nossa opinião, tão importante quanto o contexto da época em que nosso autor produziu seus escritos: trata-se do contexto acadêmico atual de estudos sobre Rousseau em meio ao qual se desenvolve a presente pesquisa. Em nosso entendimento, o mundo ao qual Rousseau se opõe não se limita ao mundo histórico da Europa dos setecentos. Pois Jean-Jacques escreve não apenas para os homens de seu tempo, mas também para um *leitor futuro*, o qual, nas palavras de Bento Prado Jr., é “leitor improvável, mais único possível, é doravante a única esperança de fazer renascer, um dia, a certeza de uma inocência que tinha, de si mesma, apenas como uma certeza incerta”.⁷⁹ De fato, Rousseau escreve para um leitor ainda por vir. No prefácio à peça *Narciso*, Rousseau antecipa o julgamento de seus acusadores ao se colocar na perspectiva de um observador futuro capaz de compreender sua situação de escritor:

Esperando, escreverei livros, comporei versos e música, caso tenha para isso talento, tempo, força e vontade, e continuarei a dizer, com toda a franqueza, todo o mal que penso das letras e daqueles que as cultivam, tendo a certeza de não valer menos por isso. É verdade que um dia poderão dizer: “Esse inimigo tão declarado das ciências e das artes, todavia, fez e publicou, peças de teatro”, e esse discurso constituirá, confesso, uma sátira muito amarga, não a mim, mas a meu século.⁸⁰

Também nos *Diálogos*, Rousseau se refere a uma geração futura que será capaz de julgar com justiça as críticas feitas por esse autor à sociedade de seu tempo.

A questão, resolvida com tanta desenvoltura em nosso século, será melhor discutida num outro, quando o ódio em que se mantém o público deixar de ser fomentado: e quando, em gerações melhores, a presente for reduzida a seu justo preço, seus juízos formarão preconceitos contrários: será então uma vergonha ter sido por ela louvado, e uma glória ter sido odiado.⁸¹

⁷⁹ PRADO JR. B. “Lecture de Rousseau”. *Discurso*, São Paulo, n. 3, 1972, p. 61.

⁸⁰ OC II, *Narcisse ou L’amant de lui-même*, Préface, p. 973-974 (p. 425).

⁸¹ OC I, *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*, III, p. 970.

É preciso, pois, considerar o contexto atual em que Rousseau é lido, ou seja, o contexto do leitor que escreve este trabalho, o que, em termos gerais, pode ser traduzido por conhecer o contexto acadêmico da leitura de Rousseau. De fato, impõe-se a questão de sabermos qual interpretação de Rousseau estamos considerando, haja vista a multiplicidade de leituras que foram feitas desse autor nas últimas décadas não apenas por parte de filósofos, mas também de antropólogos, críticos literários, pedagogos, cientistas políticos e psicanalistas. Daí a relevância do trabalho da recepção da obra de Rousseau desenvolvido na França por Tanguy L'Aminot.⁸² Neste trabalho, vamos nos limitar ao contexto acadêmico considerando apenas o tema de nossa dissertação.

No século XX, a relação entre religião e política foi tratada com muita atenção pelos principais comentadores de Rousseau, a saber, Masson, Cassirer, Schinz, Derathé, Burgelin, Grimsley e Gouhier. Isso para não mencionarmos inúmeros outros comentadores que, muito embora não tenham se dedicado especificamente ao tema, nem por isso deixaram de abordá-lo em seus estudos sobre a obra rousseauiana. Contudo, a grande quantidade de estudos (alguns dos quais hoje considerados clássicos) não resultou em uniformidade de conclusões, e nenhuma das leituras parece ter se imposto de modo preeminente em relação às demais: mesmo após mais de dois séculos da morte do Cidadão de Genebra, a massa de análises ainda não aponta para um consenso ou uma tendência no que se refere aos problemas relativos à religião nos escritos de Rousseau. Vejamos alguns exemplos.

⁸² Cf. L'AMINOT, T. *Images de J.-J. Rousseau de 1912 à 1978*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1992. A bibliografia mundial de publicações sobre Rousseau (desde o século XVIII até hoje) pode ser consultada no *site* na Internet mantido por Tanguy L'Aminot: *Rousseau Studies* (<http://rousseaustudies.free.fr>). O autor desta dissertação também mantém um levantamento bibliográfico de tudo o que já foi publicado no Brasil sobre Rousseau, incluindo as traduções para o português, no *site* do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau, coordenado pelo Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques. Cf. Thomaz Kawauche, "Rousseau no Brasil: um levantamento bibliográfico", disponível no endereço http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/rousseau_brasil.htm.

Seria a *Profissão de fé do vigário saboiano* um “manifesto sentimental”⁸³ ou poderíamos nos referir a esse escrito de Rousseau na qualidade de uma “obra racional”⁸⁴? Haveria na busca de Rousseau pelas verdades úteis para a prática a expressão de um pragmatismo religioso⁸⁵? A religião civil pode ser considerada uma “religião da tolerância”⁸⁶ ou seus dogmas na verdade trazem os “germes da intolerância”⁸⁷ que resultariam em uma “democracia totalitária”⁸⁸? Trata-se, no

⁸³ MASSON, P.-M. *La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1914, p. 125 (nota 2). Masson também se refere à *Profissão de fé* como um “manuel de connaissance sentimentale”. Cf. MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, II. Genève: Slatkine, 1970 [1916], p. 92. Basicamente, Masson considera o sentimento como lei suprema para Rousseau: “Malgré les sursauts d’un rationalisme, d’autant plus âpre qu’il est plus intermittent, l’ensemble de la méthode reste bien sentimental, parce que c’est le sentiment de Jean-Jacques – à la fois raison et cœur, si l’on peut ainsi parler, – qui reste la loi suprême.” Ibidem, p. 95.

⁸⁴ “De tous les textes que nous venons de citer il résulte qu’en formulant les principes de sa religion, Rousseau a conscience de se soumettre à l’autorité de sa raison, et qu’à ses yeux la *Profession de foi du vicaire savoyard* est l’œuvre d’« un homme de bonne foi qui raisonne ». [...] Il est donc incontestable que Rousseau a toujours considéré la *Profession de foi* comme une œuvre rationnelle, et si cet ouvrage n’est, comme affirme Masson, qu’« un manifeste sentimental », c’est à l’insu de son auteur.” DERATHÉ, R. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1948, p. 40-41.

⁸⁵ “Et ainsi Rousseau apparaît comme un des initiateurs des théories sentimentalistes et volontaristes de la croyance, et comme très près, par moments, de la manière de philosopher de nos modernes pragmatistes.” PARODI, D. “La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. XX, 1912, p. 305-306. Posteriormente, Schinz também identificou o pensamento religioso de Rousseau com o pragmatismo. Cf. SCHINZ, A. *La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes*. Paris: Félix Alcan, 1927, e *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Félix Alcan, 1929. Contra essa interpretação, Cassirer argumenta que a preocupação última de Rousseau não é a felicidade, como defende Schinz em seu entendimento do pragmatismo, e sim a liberdade (isso, evidentemente, numa leitura de viés neokantiano). Cf. CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999, p. 109-110.

⁸⁶ “A ‘religião’ que Rousseau propõe é uma religião da tolerância, como fica claro a partir de uma leitura mais atenta do texto tão importante deste capítulo final do *Contrato*, tantas vezes mal compreendido pela legião de leitores intolerantes diante das ‘contradições’ e disparates do nosso autor.” FORTES, L.R.S. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso, 1997, p. 153 (nota 12).

⁸⁷ “On peut toutefois se demander si la religion civile est une solution favorable à la tolérance. Personnellement, je ne le crois pas.” DERATHÉ, R. “La religion civile selon Rousseau”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, n. 35, 1959-1962, p. 167. Nesse artigo, Derathé defende sua tese afirmando que, ao inspecionar as crenças dos cidadãos e punir com pena de morte os insociáveis, o Estado se torna intolerante. Mais adiante, Derathé afirma: “Je suis d’accord sur les intentions de Rousseau, mais il n’en reste pas moins qu’à mes yeux il y a dans la religion civile des germes d’intolérance.” Ibidem, p. 180.

pensamento religioso de Rousseau, de um movimento de “laicização do Estado”⁸⁹ por meio do qual assistimos a uma “politização da religião”⁹⁰, ou seria melhor nos referirmos a uma “sacralização da ordem político-social”⁹¹, isto é, a uma “divinização do Estado”⁹²? No segundo *Discurso*, a teologia cristã aparece nos “modelos estruturais”⁹³ do pensamento de Rousseau ou devemos afirmar que a religião simplesmente não tem papel na trajetória narrada⁹⁴? São questões que se impõem não apenas na leitura de nosso tema específico, mas, de modo geral, na apreciação da obra de Rousseau como um todo. Nesses termos, a relevância de nossa pesquisa se torna manifesta não apenas pelo interesse histórico em relação ao tema verificado na tradição dos estudos rousseauístas, mas também devido à falta de uma referência de interpretação acerca desse tema. Em relação a esse mar de leituras possíveis, sentimo-nos como o vigário que, após conhecer o suficiente de si mesmo, lança seu olhar para fora de si e se descobre, com um certo tremor, perdido no vasto universo dos seres.⁹⁵

⁸⁸ Cf. TALMON, J.-L. *The origins of totalitarian democracy*. London: Secker & Warburg, 1952.

⁸⁹ Cf. GOUIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 2 ed. Paris: J. Vrin, 1984 [1970], p. 255.

⁹⁰ Cf. PISSARRA, M.C.P. *Religião civil e intolerância: uma análise das “Lettres Ecrites de la Montagne”*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: PUC-SP, 1988, p. 135-136.

⁹¹ Ao referir-se ao fenômeno da espetacularização do mundo político-social, Salinas afirma: “Na base desta ritualização está a idéia de uma ‘sacralização’ da ordem político-social.” FORTES, L.R.S. *Paradoxo do espetáculo*, p. 137.

⁹² “Jean-Jacques opère ainsi, à mon avis, une véritable divinisation de l’État. [...] La religion civile, que Rousseau place à la fin du *Contrat social*, comme le faîte de son édifice politique et moral, est la preuve la plus évidente de cette divinisation de l’État et de la finalisation rousseauiste de l’idée de Dieu à la société civile. Aucune équivoque ne me paraît possible à ce sujet.” COTTA, S. “Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau”. In: *Rousseau et la philosophie politique*. Paris: PUF, 1965, p. 190.

⁹³ “Estando anulada a teologia cristã, seus esquemas constituem, no entanto, os modelos estruturais segundo os quais o pensamento de Rousseau se organiza.” STAROBINSKI, J. “Introduction”. In: ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard, 1969, p. 20.

⁹⁴ “[...] pode-se dizer que a religião quase não tem nenhum papel na trajetória narrada pelo *Discurso*.” SOUZA, M.G. *Ilustração e história*. São Paulo: Discurso, 2001, p. 160.

⁹⁵ “Tendo-me, por assim dizer, assegurado de mim mesmo, começo a olhar para fora de mim, e considero-me com uma espécie de frêmito, jogado, perdido neste vasto universo e como que afogado na imensidão dos seres, sem nada saber sobre o que eles são, nem entre eles, nem relativamente a mim. [...]” *OC IV, Émile*, IV, p. 573 (p. 364).

Aliada a essa justificativa histórica, temos ainda o estado atual da produção acadêmica sobre Rousseau, que, de certa forma, também evidencia a importância de nossa pesquisa no presente. No Brasil, encontramos a tese de doutorado de Genildo Ferreira da Silva, *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*, defendida na Unicamp em 2004 sob orientação do Prof. Dr. Roberto Romano, que ainda aguarda uma interlocução para debate. Quanto às traduções de Rousseau para o português, foram publicados dois volumes relacionados diretamente ao assunto em questão – a *Carta a Christophe de Beaumont*⁹⁶ (em 2005) e as *Cartas escritas da montanha*⁹⁷ (em 2006) –, os quais se apresentam como importantes ferramentas de trabalho para a pesquisa brasileira, sobretudo na temática em questão. Também na França notamos a atualidade do tema “religião e política em Rousseau” em dois importantes trabalhos: o livro *Rousseau: religion et politique*, de Ghislain Waterlot (PUF, 2004), e a coletânea de artigos *La religion, la liberté, la justice: un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*, organizada por Bruno Bernardi (J. Vrin, 2005). Por essa confluência de interesses nas produções acadêmicas tanto no Brasil quanto na França, sobretudo em se tratando de um tema tão específico dos estudos rousseauístas (com particular destaque para as *Cartas escritas da montanha*), podemos afirmar que nos encontramos em um momento extremamente propício para a pesquisa que nos propusemos realizar.

* * *

Esta dissertação é constituída de três capítulos. No primeiro capítulo, analisamos a crítica de Rousseau às religiões instituídas com base na revelação. O texto em questão é a segunda parte da *Profissão de fé do vigário saboiano*. Importa-nos observar o modo aparentemente contraditório como a crítica rousseauiana é ali apresentada: num primeiro momento, o vigário levanta dúvidas e dificuldades acerca das revelações em geral, confrontando-as com as verdades de sua religião natural; depois, num segundo momento, ele adota um outro ponto de vista, passando a

⁹⁶ ROUSSEAU, J.-J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a moral e a religião*. Trad. José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

⁹⁷ ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. Unesp; Educ, 2006.

reconhecer na revelação cristã uma certa superioridade em relação às outras revelações. Descartada a hipótese de contradição, notamos que, nesse texto, Rousseau não apresenta uma posição definitiva, contrária ou favorável, às religiões reveladas em geral, mas apenas chega a conclusões que forçam sua razão a permanecer em suspenso (um estado de ceticismo involuntário) e que o levam a uma posição de dúvida respeitosa, ou ainda, de tolerância teológica (uma atitude de modéstia e circunspeção). Por meio dessa leitura, tentamos evidenciar, na crítica de Rousseau às religiões instituídas em geral e ao cristianismo em particular, o aspecto político da *Profissão de fé*.

No segundo capítulo, procedemos a uma leitura minuciosa do texto com o qual Rousseau encerra o *Contrato social*: o capítulo intitulado “Da religião civil”. Notamos que o problema central desse texto é o cristianismo enquanto religião nacional, sendo a religião civil uma espécie de instituição religiosa alternativa na forma de uma profissão de fé mais adequada para o cidadão. Tanto na crítica ao cristianismo quanto em sua proposta da religião civil, Rousseau leva em conta não apenas uma análise histórica das instituições religiosas em suas relações com os corpos políticos, mas também duas espécies de religião definidas a partir de perspectivas distintas da sociedade: a religião do homem (do ponto de vista da sociedade geral) e a religião do cidadão (do ponto de vista da sociedade particular). Observamos ainda que Rousseau compõe esse texto de modo a expressar, direta ou indiretamente, os problemas intrínsecos às religiões em geral que, ao assumirem formas nacionais, tornam-se constitutivas dos corpos políticos, porém, sem conseguirem resolver a questão dos dois senhores (isto é, os cidadãos não sabem a qual autoridade devem servir: civil ou eclesiástica). Em particular, chamou nossa atenção a questão da intolerância, prescrita por Rousseau como dogma negativo de sua “profissão de fé puramente civil”.

Com base no que foi discutido nos dois capítulos, pretendemos analisar, no terceiro, aquilo que é a questão central de nossa dissertação: o modo pelo qual Rousseau relaciona política e religião em sua obra. Desejamos conduzir tal estudo tomando como referência a noção rousseauiana de lei apresentada no *Contrato*, e tomamos como ponto de partida a análise do quinto dogma da religião civil: “a santidade do contrato social e das leis”. A fim de procedermos a uma investigação do

caráter sagrado das leis, examinamos a figura do Legislador com base em uma exposição do plano geral do *Contrato*. Nossa hipótese é que o dogma da santidade do contrato e das leis seria representativo de um certo modo como religião e política estariam relacionadas no pensamento de Rousseau, não apenas no capítulo da religião civil, mas também no *Contrato*, e, de maneira mais geral, em outros momentos de sua obra. Trata-se, por conseguinte, de mostrar, primeiramente, como as noções de contrato e de lei se situam no interior da exposição dos princípios do direito político de Rousseau para, num segundo momento, investigar o sentido que a palavra “santidade” assume quando associada a essas noções.

Com a realização desta pesquisa, pretendemos não apenas enriquecer o debate dos estudos sobre religião e política em Rousseau, mas também abrir caminhos para pesquisas futuras que possam propor soluções combinando abordagens novas e antigas, ou, ao menos, sugerir outras formas de lidar com os problemas relativos a este ou a outros temas em meio à diversidade de leituras possíveis da obra do Cidadão de Genebra.

1. A crítica de Rousseau às religiões instituídas

“Sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho. Sou cristão não como discípulo dos padres, mas como discípulo de Jesus Cristo.”¹ Com essas palavras, Rousseau afirma sua religião perante o Arcebispo de Paris Christophe de Beaumont, em resposta às acusações recebidas por parte deste após a publicação do *Emílio*. Se o Arcebispo escreveu sua Carta Pastoral pressionado pelo Parlamento de Paris ou não, isso pouco importa para nós. O notável é que as palavras utilizadas por ele para condenar o *Emílio* indicam que Rousseau era visto como alguém extremamente perigoso no que dizia respeito à moral e aos costumes (e, conseqüentemente, à política também):

[...] nós condenamos o dito livro como contendo 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 heréticas. [...]²

Que uma condenação assim venha da parte de um clérigo católico, isso não é difícil de entender. Afinal, o próprio Rousseau afirma que a *Profissão de fé do vigário saboiano* havia sido “escrita tão-somente contra a Igreja Romana”.³ No entanto, os protestantes de Genebra, na figura jurídica do Pequeno Conselho, também se pronunciavam negativamente contra o *Emílio*, incluindo ainda o *Contrato social* nos registros das obras consideradas perigosas. No ensaio introdutório da tradução brasileira das *Cartas escritas da montanha*, lemos:

¹ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960 (p. 72).

² Carta Pastoral de Sua Graça o Arcebispo de Paris contendo a condenação de um livro que tem como título *Emílio, ou Da educação*, de J.-J. Rousseau, cidadão de Genebra (agosto de 1762). In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 235-236.

³ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 744 (p. 227). Esse é o motivo pelo qual Derathé se refere ao vigário como um “protestante disfarçado” de padre católico. DERATHÉ, R. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1948, p. 140. A expressão *protestant déguisé* é utilizada pelo próprio Rousseau no preâmbulo da *Profissão de fé*. OC IV, *Émile*, IV, p. 563 (p. 353).

Em 19 de junho de 1762, Jean-Robert Tronchin, o Procurador Geral, pronunciou a condenação estabelecida pelo Pequeno Conselho condenando o *Emílio* e o *Contrato social* “a serem lacerados e queimados pelo executor da alta justiça, na porta do Hotel de Ville, como temerários, escandalosos, ímpios, tendendo à destruição da religião cristã e de todos os governos”.⁴

Percebe-se então que o *Emílio* havia sido condenado por aquilo que, em seu conteúdo, era considerado ofensivo à religião cristã, tanto em termos de doutrina quanto de moral e política, por parte de católicos e protestantes. Contudo, devemos tentar entender as razões de uma acusação tão severa sobre um autor que, em suas críticas, não era tão explícito como, por exemplo, Voltaire, o qual afirmava “que todo homem sensato, todo homem de bem deve ter horror pela seita cristã”,⁵ que “Jesus não era cristão”,⁶ e que até mesmo o chamado Cristo teria “condenado com horror nosso cristianismo, tal como Roma o estabeleceu”.⁷ Pois parecem completamente descabidos os adjetivos utilizados pelo Arcebispo de Paris e pelo Procurador de Genebra, quando lemos as piedosas palavras que seguem na resposta de Rousseau:

[...] Meu Mestre pouco discorreu sobre as sutilezas dos dogmas e insistiu muito sobre os deveres; prescreveu menos artigos de fé que boas obras; só ordenou acreditar no que era necessário para ser bom. Quando ele resumiu a lei e os profetas, foi muito mais em atos de virtude que em fórmulas de crença, e ele me disse, ele próprio e por meio dos apóstolos, que aquele que ama seu irmão cumpriu a Lei.⁸

Evidentemente, não se trata de uma profissão de fé no sentido mais ortodoxo da história do cristianismo, pois, como sabemos, Rousseau levanta dúvidas e dificuldades a respeito de dogmas fundamentais como o pecado original, a criação, o inferno e a revelação das Escrituras. Mas mesmo assim, não podemos afirmar em sentido absoluto que ele não seja um cristão, pois a preocupação em cumprir os mandamentos de Jesus é tão notável em sua moral, a ponto de fazer um respeitado comentador brasileiro

⁴ PISSARRA, M.C.P. “A República genebrina”. In: ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. São Paulo: Educ; Ed. Unesp, 2006, p. 45.

⁵ VOLTAIRE. *O túmulo do fanatismo*, Conclusão. In: *Textos ímpios*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo, 2001. Mimeo.

⁶ VOLTAIRE. *Deus e os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, cap. XXXIII, p. 122.

⁷ *Ibidem*.

⁸ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960 (p. 72).

rotular Rousseau como um “cristão sincero”⁹ e até mesmo como um “verdadeiro devoto”.¹⁰ Assim, é extremamente significativo que Jean-Jacques se considere “suficientemente convencido das verdades essenciais do cristianismo que servem de fundamento a toda boa moral”,¹¹ e que ele afirme ter seguido de perto a doutrina do Evangelho, amando-a e mantendo-se fiel a ela com todo o zelo de seu coração.¹² De qualquer forma, o que chama a nossa atenção não é o fato de Rousseau se afirmar cristão com o intuito de defender uma certa moral ou uma interpretação particular das Escrituras, mas sim *o modo* como ele constrói sua resposta ao Arcebispo de Paris: Rousseau critica o cristianismo instituído a partir de sua própria condição particular de cristão. Ou seja, ele faz uma crítica dirigida à religião cristã a partir do interior mesmo dessa religião.¹³

Como então entender a declaração de Rousseau?

Uma resposta se torna possível na medida em que consideramos a frase “sou cristão” na especificidade do contexto em que ela aparece, isto é, deixando de lado o sentido tradicionalmente atribuído a ela pela Igreja e passando a compreendê-la a

⁹ FORTES, L.R.S. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 72.

¹⁰ *Ibidem*, p. 73.

¹¹ *OC IV, Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960 (p. 72). Uma afirmação muito similar àquela que colocamos na abertura do presente capítulo aparece em carta a Moulton (30 abr. 1763), na qual Rousseau reclama que sua profissão de fé e os escritos relacionados a ela não eram reconhecidos como vindos de um cristão: “[...] j’ai toujours été chrétien, je le suis et ne cesserai point de l’être.” *CG IX*, p. 267.

¹² “[...] Sem dúvida, segui o mais perto que pude a doutrina do Evangelho. Eu a amei e adotei, retomei-a, expliquei-a, sem me prender às obscuridades, às dificuldades, aos mistérios, sem me desviar do essencial: mantive-me fiel a ela com todo o zelo do meu coração. Indignei-me e protestei, por ver esta santa doutrina tão profanada, aviltada por nossos pretensos cristãos e, principalmente, por aqueles que dizem ser seu dever nos instruir sobre ela. Ouso mesmo acreditar – e disso me gabo – que nenhum deles falou mais dignamente do que eu do verdadeiro cristianismo e de seu Autor.” *OC III, Lettres écrites de la montagne*, IV, p. 767 (p. 262).

¹³ Em um importante artigo, Derathé explora a obra de Rousseau mostrando diversas passagens que nos ajudam a entender qual era a relação de Jean-Jacques com o cristianismo. Derathé trata não apenas da revelação (como fazemos aqui), mas também de outros aspectos mais ligados à religiosidade mesma de Rousseau, a saber, a fé, a prece e a graça. Derathé conclui o artigo afirmando que, na religião de Rousseau, não permanece quase nada da doutrina cristã, lembrando inclusive que Jean-Jacques rejeita o pecado original, o que significaria uma distinção fundamental entre a religião natural do vigário e a doutrina cristã. DERATHÉ, R. “Jean-Jacques Rousseau et le christianisme”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, année 53, n. 1, p. 379-414, 1948.

partir das convicções religiosas particulares do próprio Rousseau, expressas em seus escritos. Não é como “discípulo dos padres”, mas como “discípulo de Jesus Cristo” que devemos lançar o nosso olhar sobre o ser cristão de Jean-Jacques. E esse sentido próprio atribuído por nosso autor ao título de cristão que ele mesmo declara possuir é o que estabelece a relação entre a religião do vigário saboiano e o cristianismo do século XVIII, relação segundo a qual podemos apreciar a peculiaridade da crítica de nosso autor às religiões instituídas, de modo geral, e ao cristianismo, em particular. Aqui é interessante o comentário de Spink: “Se a boa fé de Rousseau não fosse indiscutível, seríamos obrigados a ver nela a mais hábil polêmica anticristã de todo o século XVIII.”¹⁴

É precisamente o que há de *rousseauísta* na crítica apresentada por Rousseau contra as religiões instituídas que nos interessa neste capítulo, de modo que a pergunta que fazemos inicialmente é: poderíamos acrescentar o título de *crítico das religiões instituídas* aos muitos outros que o Cidadão de Genebra já recebeu? Se sim, deveríamos nos preocupar em compreender a forma e o conteúdo dessa crítica, uma vez que ela não se confunde com as críticas de autores como, por exemplo, Voltaire ou Hume. Rousseau se preocupa com os problemas relativos às revelações, e articula em sua crítica às religiões a oposição entre natureza e história.¹⁵ No caso de Hume, a crítica é mais geral, pois esse autor analisa as origens do politeísmo e do monoteísmo em sua *História natural da religião* e discute o fundamento racional dos discursos acerca da divindade nos *Diálogos sobre a religião natural*. No caso de Voltaire, apesar de encontrarmos a oposição entre natureza e história,¹⁶ a crítica parece estar mais

¹⁴ SPINK, J.S. *Jean-Jacques Rousseau et Genève*. Paris: Boivin, 1934, p. 172 *apud* BURGELIN, P. “Introduction”. In: ROUSSEAU, J.-J. *Émile ou De l'éducation*. Paris: Gallimard, 1969, p. 63.

¹⁵ Referindo-se à segunda parte da *Profissão de fé*, Gouhier afirma o seguinte: “Qu'est-ce qui est « rousseauiste » dans cette partie de la *Profession de foi*? La manière dont l'argumentation banale de la polémique anti-chrétienne illustre l'opposition de la nature et de l'histoire.” GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 2 ed. Paris: J. Vrin, 1984, p. 38.

¹⁶ Em vários momentos de sua obra, Voltaire apresenta, de um lado, uma religião simples, com poucos dogmas, cujos seguidores se preocupam mais com a prática da virtude do que com os cerimoniais, e de outro, uma religião clerical, cheia de dogmas absurdos, superstições e disputas teológicas, na qual os seguidores são levados ao fanatismo e à intolerância. Em termos sociais, os efeitos de uma são opostos aos efeitos da outra: “A religião natural mil vezes impediu os cidadãos de cometerem crimes. As almas bem nascidas não os desejam

voltada para o combate do fanatismo (*écrasez l'infâme!*) e não tanto para os problemas da revelação (afinal, em seus escritos Voltaire é capaz de elogiar tanto a seita cristã dos quacres quanto a religião dos letrados chineses). Neste trabalho, as aproximações que faremos entre Rousseau e esses autores giram em torno de um aspecto da crítica às religiões instituídas que, ao que nos parece, é comum nos textos de todos eles: os efeitos sociais das religiões.¹⁷ Nesse sentido, trataremos aqui menos dos raciocínios de Rousseau que dizem respeito à natureza de sua religião, e mais dos argumentos que colocam em evidência os benefícios e os malefícios que as instituições religiosas promovem na sociedade.

Contudo, visto que buscamos precisamente aquilo que há de próprio e original na crítica de Rousseau, trata-se neste capítulo de examinar não apenas os pontos de aproximação, mas também as diferenças das opiniões defendidas por esse autor em relação às filosofias de seu tempo. Particularmente, em relação aos seus adversários, identificamos na crítica de Rousseau uma versatilidade tal que, ao leitor apressado, pode parecer indefinição. Por um lado, apesar de se dirigir contra os materialistas, nosso autor não defende opiniões propriamente cristãs (pelo menos, não no sentido dos clérigos); e por outro, apesar de demonstrar em seus argumentos um forte anticlericalismo, ele se confessa admirador da moral dos Evangelhos, rejeitando em absoluto as opiniões ateístas. Jean-Jacques é difícil de rotular: ele descarta opiniões alheias tanto de filósofos quanto de teólogos, e se recusa a tomar partido ao se posicionar entre suas convicções religiosas oriundas da formação cristã que teve na

cometer; as almas ternas vêm-nos com terror, tendo presente a imagem de um Deus justo e vingador. A religião artificial encoraja, porém, a todas as crueldades perpetradas em bando, conjuras, sedições, assaltos, emboscadas, ataques de surpresa, pilhagens, morticínios. Todos marcham alegremente para o crime, sob a bandeira do seu santo.” VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Abril, 1973, verbete “Guerra”, p. 208. A religião natural de Voltaire tem como fundamento apenas a adoração a um Ser supremo, o amor ao próximo, a tolerância e a prática da justiça. Ou seja, trata-se de uma religião com dogmas simples e reduzidos a um número mínimo, muito semelhante à religião natural do vigário saboiano. A diferença é que a religião natural do vigário valoriza mais o sentimento do que a razão: “minha regra de me entregar mais ao sentimento do que à razão é confirmada pela própria razão”. *OC IV, Émile*, IV, p. 573 (p. 364).

¹⁷ Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau afirma que uma das maneiras pela qual ele pode examinar e comparar as diversas religiões é “considerando seus efeitos temporais e morais sobre a vida terrena, de acordo com o bem e o mal que podem fazer à sociedade e ao gênero humano.” *OC IV, Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 969 (p. 80).

juventude e suas preocupações políticas relacionadas aos malefícios sociais causados pela intolerância teológica. Mas, longe de pretendermos propor qualquer tipo de solução para esse problema, que envolveria a complicadíssima relação entre a vida e a obra de Rousseau, o que queremos aqui é bem mais simples: mostrar, na *Profissão de fé do vigário saboiano*, que é precisamente a recusa pela tomada de partido acerca das revelações que nos permite encontrar, nesse texto de Rousseau, uma ligação entre a religião e a política.

* * *

Para compreendermos a crítica de Rousseau às religiões reveladas, o texto a ser examinado é a segunda parte da *Profissão de fé do vigário saboiano*. Tomaremos como ponto de partida para nossa análise um comentário, escrito pelo próprio Rousseau na *Carta a Christophe de Beaumont*, que explicita o objetivo e o método do autor:

A segunda parte, [...] levanta dúvidas e dificuldades sobre as revelações em geral, embora [*pourtant*] atribuindo à nossa [revelação cristã] a verdadeira certeza na pureza e na santidade de sua doutrina, e na sublimidade inteiramente divina daquele que foi seu Autor. 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 vêm nelas a mesma clareza que nós. [...]¹⁸

O que chama a nossa atenção no percurso argumentativo do vigário na segunda parte da *Profissão de fé* é o fato de esse texto ser marcado por dois momentos aparentemente inconciliáveis: primeiro, o vigário apresenta sua crítica às revelações em geral, e em seguida, ele reconhece na revelação cristã uma certa superioridade em relação às outras revelações. O vigário aponta as dificuldades para se reconhecer a verdade nas doutrinas reveladas, *embora* confessando que a santidade da revelação dos Evangelhos fala ao seu coração; critica a revelação transmitida pelos livros, *embora* exaltando a majestade das Escrituras dos cristãos. Como entender esse percurso sem acusarmos Rousseau de ser contraditório em sua crítica às religiões reveladas? O que segue é a tentativa de uma solução desse problema.

¹⁸ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 996-997 (p. 107).

Ainda no trecho citado da carta ao Arcebispo de Beaumont, vejamos o duplo objetivo de Rousseau na segunda parte da *Profissão de fé*: tornar cada um mais reservado em sua própria religião e mostrar que as verdades das religiões não são universalmente evidentes. Como veremos mais adiante, essa atitude de circunspeção é uma chave de leitura da *Profissão de fé*, uma vez que, em seu discurso, o vigário não visa o banimento das religiões reveladas da sociedade, como se as revelações fossem um mal a ser erradicado e como se a humanidade pudesse viver melhor sem elas – ele apenas levanta “dúvidas e dificuldades”, as quais acabam levando-o a ser reservado. E o intuito desse percurso é claro: mostrar que a intolerância teológica não se justifica. Ademais, mesmo quando trata da diversidade de revelações entre os homens, o vigário não procura resolver o problema da evidência da verdade simplesmente taxando as doutrinas reveladas de falsas. Em vez disso, o “bom padre” limita-se a mostrar que o conhecimento das doutrinas reveladas é desnecessário para servir a Deus, recomendando uma atitude de “dúvida respeitosa” diante da variedade de revelações e, no caso particular da revelação cristã, aconselhando que cada um seja “modesto e circunspecto” em suas próprias crenças. É essa funcionalidade de exortação à tolerância religiosa que parece garantir a coerência do texto. De fato, Rousseau escreve na carta ao Arcebispo: “Assim ele [o vigário] propõe suas objeções, suas dificuldades, suas dúvidas. Propõe também suas grandes e poderosas razões para crer; e, de toda essa discussão, resulta a certeza dos dogmas essenciais e um ceticismo respeitoso sobre os outros.”¹⁹

Ou seja, quando nos referimos à crítica de Rousseau às religiões reveladas na segunda parte da *Profissão de fé*, devemos considerar não apenas os argumentos que colocam em dúvida a validade da revelação como fundamento de verdade dessas

¹⁹ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 997 (p. 107). É importante lembrar que essa forma de argumentação não nos autoriza a falar em uma *dialética* na obra de Rousseau, pois, como explica Vargas, as contradições são resolvidas pela escolha de um dos termos ou pela complementaridade entre eles, mas sem nunca haver a transformação em uma coisa nova: “Chez Rousseau, une contradiction ne possède aucune issue interne, il n’y a pas chez lui une forme de dialectique, sa règle est: *de deux choses l’une*, soit en ce sens qu’il faut choisir l’une des deux (alternative), soit que les deux se compesent pour former une unité nouvelle (complémentarité), mas jamais les deux ne se dépassent ou ne se nient pour accéder à une nouveauté, une émergence. [...]” VARGAS, Y. *Introduction à l’Emile de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1995, p. 28.

religiões, mas também os argumentos que, num certo sentido, resguardam a revelação dos Evangelhos. Pois é mediante o confronto desses dois tipos de argumento que Rousseau fornece, em seu discurso, as razões de uma apologia da religião natural e da tolerância teológica, razões estas que garantem a coerência do discurso. Passemos agora à análise do texto de Rousseau.

Inicialmente, observa-se que o texto da segunda parte da *Profissão de fé* requer uma leitura diferente daquela requerida na primeira parte. Isso pelo fato de tratar-se muito mais de uma discussão do que de uma exposição de certezas. Se na primeira parte o vigário está persuadido das verdades acerca da religião natural, na segunda ele parece um pouco hesitante ao discursar sobre as verdades das religiões reveladas. Mas não devemos nos espantar, uma vez que a natureza da investigação é outra. E se o texto da segunda parte assume, por vezes, um tom afirmativo, devemos sempre considerar que a parte dogmática é a primeira, como explica o próprio Rousseau na carta ao Arcebispo de Beaumont.²⁰ Essa chave de leitura está de acordo com uma observação mais geral que o próprio Rousseau faz acerca do *Emílio*, quando Rousseau afirma: “Se às vezes assumo o tom afirmativo, não é para impô-lo ao leitor, mas para falar tal como penso.”²¹ Ademais, seria muito difícil considerarmos a segunda parte como dogmática se o seu autor demonstra uma certa hesitação, ao iniciá-la com as seguintes palavras:

O exame que me resta fazer é muito diferente; nele vejo apenas confusão, mistério, obscuridade; levo a ele apenas incerteza e desconfiança. Só me resolvo realizá-lo tremendo e digo-te mais as minhas dúvidas do que a minha opinião. [...] Quando se discute, é difícil não se assumir às vezes um tom afirmativo, mas lembra que aqui todas as minhas afirmações são só razões de duvidar.²²

²⁰ Rousseau não nega que a segunda parte da *Profissão de fé* seja ao menos parcialmente afirmativa: “[...] toda a primeira parte da profissão do vigário é afirmativa; a metade da segunda parte é ainda afirmativa.” *OC III, Lettres écrites de la montagne*, III, p. 721 (p. 193-194). Mas o fato é que a primeira parte é dogmática: “De fato, essa primeira parte, que contém o que é realmente essencial à religião, é decisiva e dogmática. O autor não hesita, não titubeia. Sua consciência e sua razão o determinam de uma maneira invencível. Ele crê, afirma, está fortemente persuadido.” *OC IV, Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 997 (p. 107).

²¹ *OC IV, Émile*, Préface, p. 242 (p. 4, tradução minha).

²² *OC IV, Émile*, IV, p. 607 (p. 399-400).

Em linhas gerais, a estratégia argumentativa do vigário consiste em mostrar que a diversidade de cultos a Deus decorre da “fantasia das revelações”,²³ e que os dogmas particulares estabelecidos a partir das revelações são desnecessários, visto que não acrescentam nada ao conhecimento que todo homem poderia obter pelo bom uso de suas próprias faculdades. É por esse motivo que o vigário não vê a necessidade de outra religião além da religião natural, exposta na primeira parte da *Profissão de fé*.

Vês em minha exposição apenas a religião natural; é muito estranho que seja preciso outra. [...] As maiores idéias da divindade vêm-nos pela razão sozinha. Vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, ao nosso juízo? Que mais nos dirão os homens? [...] ²⁴

Se a diversidade das formas de servir a Deus é rejeitada, isso se dá porque o vigário tem em vista uma adoração essencial que não se confunde com a aparência exterior dos ritos: “Não confundamos o cerimonial da religião com a religião. O culto que Deus pede é o do coração, e este, quando sincero, é sempre uniforme.”²⁵; e mais adiante: “O culto essencial é o do coração. Deus não recusa a sua homenagem quando ela é sincera, sob qualquer forma que lhe seja oferecida.”²⁶ Ele chega mesmo a utilizar uma expressão dos Evangelhos para se contrapor ao culto exterior: “Deus quer ser adorado em espírito e em verdade”.²⁷ Podemos perceber, por parte do vigário, um esforço no sentido de desqualificar as aparências do culto (“a roupa do padre, a ordem das palavras que ele diz, os gestos que ele faz no altar”²⁸ etc.) em favor de sua essência. Esse esforço aponta para a idéia de um culto uniforme regido pelos dogmas

²³ OC IV, *Émile*, IV, p. 608 (p. 401).

²⁴ OC IV, *Émile*, IV, p. 607 (p. 400).

²⁵ OC IV, *Émile*, IV, p. 608 (p. 401).

²⁶ OC IV, *Émile*, IV, p. 627 (p. 421).

²⁷ OC IV, *Émile*, IV, p. 608 (p. 401). A expressão é extraída do Evangelho de João (IV, 23-24) e aparece como uma crítica de Jesus à adoração que os judeus faziam no templo de Jerusalém, com cerimônias e sacrifícios. O tipo de adoração proposto por Rousseau parece ter sua raiz no culto natural que aparece na primeira parte da *Profissão de fé*: “[...] De meu primeiro retorno a mim nasce em meu coração um sentimento de reconhecimento e de bênção ao autor de minha espécie, e desse sentimento a minha primeira homenagem à divindade beneficente. Adoro a potência suprema e entorneço-me com seus favores. Não preciso que me ensinem esse culto, ele me é ditado pela própria natureza. [...]” OC IV, *Émile*, IV, p. 583 (p. 374).

²⁸ OC IV, *Émile*, IV, p. 608 (p. 401).

essenciais, donde temos a razão da frase que resume a crítica de Rousseau na relação entre religião natural e religiões reveladas: “Se só tivessem ouvido o que Deus diz ao coração do homem, nunca teria havido mais do que uma religião na terra.”²⁹

O vigário começa apresentando sua opinião acerca da diversidade de revelações. Para ele, os dogmas particulares mais confundem que esclarecem a noção do grande Ser e, por tornarem o homem orgulhoso, intolerante e cruel, em vez de estabelecerem a paz, apenas promovem a guerra.³⁰ O exame feito pelo “bom padre” tem como objeto as verdades religiosas. E não por acaso, pois, afinal, não podemos nos esquecer que, em última instância, todo o discurso do vigário se apresenta como uma busca incessante pela verdade.³¹ Mas, particularmente nos movimentos iniciais do texto, importa apenas saber duas coisas: em primeiro lugar, como reconhecer a verdadeira revelação e, em segundo, como Deus pode julgar os homens com justiça se nem todos podem ter acesso à verdadeira revelação. Para efeito de uma explicação preliminar, o vigário se coloca na posição que ele encara como “o ponto comum de onde partiam todos os crentes para chegar a um culto mais esclarecido”.³² No entanto, dessa perspectiva ele não vê senão a si mesmo em uma posição privilegiada entre seus semelhantes, e não reconhece como verdadeira nenhuma outra revelação a não ser aquela de seu culto exclusivo. Em meio à diversidade de seitas, o vigário constata que cada uma acusa todas as outras de mentira e erro, arrogando para si o mérito de ser o único caminho da verdade. Como resultado, ele se depara com um quadro comparativo absurdo, no qual a verdade não é una e se torna relativa a cada um dos partidos: “*Qual*

²⁹ OC IV, *Émile*, IV, p. 608 (p. 401).

³⁰ OC IV, *Émile*, IV, p. 607 (p. 400).

³¹ Logo no início da primeira parte de seu discurso, o vigário afirma: “amo sempre a verdade”. OC IV, *Émile*, IV, p. 565 (p. 355). O próprio Rousseau se declara um “amigo da verdade” OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 962 (p. 74) e “um homem veraz em todas as coisas” Ibidem, p. 965 (p. 77). Não podemos nos esquecer que, na época da composição do *Emílio*, Rousseau já tinha como divisa para sua vida a máxima de Juvenal: “*Vitam impendere vero*” [Consagrar a vida à verdade]. Vale a pena consultar o artigo de Jacques Berchtold, no qual ele explora minuciosamente as implicações dessa máxima na obra de Rousseau: BERCHTOLD, J. “*Vitam impendere vero*. Dépense, dette et dédommagement: autour de la devise de Rousseau”. *Europe*, n. 930, p. 141-160, oct. 2006.

³² OC IV, *Émile*, IV, p. 608-609 (p. 402).

delas [as seitas] *é a certa?* Cada qual me respondia: *É a minha*”.³³ Fica claro então que a variedade de revelações implica na invalidação dessa maneira inicial de conduzir o exame, uma vez que, nessa situação, o pressuposto de que existe uma única revelação verdadeira, sem o conhecimento da qual o homem não pode ser salvo, não funciona. O problema precisa, por conseguinte, ser colocado em outros termos.

Ou todas as religiões são boas e agradáveis a Deus, ou, se há alguma que ele prescreve aos homens, punindo-os por desconhecê-la, ele conferiu-lhe sinais certos e manifestos para que seja distinguida e conhecida como a única verdadeira. [...] Se houvesse na terra uma religião fora da qual só houvesse eterno sofrimento e em algum lugar do mundo um único mortal de boa-fé não fosse atingido por sua evidência, o Deus dessa religião seria o mais iníquo e o mais cruel dos tiranos.³⁴

O vigário não pode simplesmente julgar as revelações como falsas ou verdadeiras, uma vez que seus juízos encontram-se relativizados em meio aos juízos de todos os outros crentes (donde segue a impossibilidade até mesmo de julgar que todas sejam boas e agradáveis a Deus). Por outro lado, ele também não quer se colocar na posição de um observador absoluto, como se fosse o único conhecedor da verdade, visto que isso só seria possível recorrendo-se a “meios extraordinários”,³⁵ com ajuda de “luzes sobrenaturais”,³⁶ o que implicaria na idéia de que a revelação é exclusiva a uns poucos, e não universal. Como então resolver esse impasse?

O primeiro passo na direção de uma saída – e, ao mesmo tempo, o esboço de um procedimento crítico – consiste em descrever a gênese da diversidade de revelações, ou seja, mostrar *como* surge o problema das múltiplas verdades. Daí a explicação sobre o processo de comunicação da verdade: segundo o vigário, é a mediação humana que introduz e propaga os acréscimos ao conteúdo da revelação

³³ OC IV, *Émile*, IV, p. 609 (p. 402). Na tradução utilizada, *bonne* aparece como “certa”, o que causa alguma confusão no sentido do texto. Seria melhor a tradução literal de Sérgio Milliet (São Paulo: Difel, 1968): “Qual delas é a *boa?*”. Pois a palavra “certa” parece estar mais associada a uma certeza imediata, numa situação em que a dúvida não poderia ter lugar, o que não é o caso da passagem em questão. Por exemplo: “Ou todas as religiões são boas [*bonnes*] e agradáveis a Deus, ou, se há alguma que ele prescreve aos homens, punindo-os por desconhecê-la, ele conferiu-lhe sinais certos [*certaines*] e manifestos para que seja distinguida e conhecida como a única verdadeira.” OC IV, *Émile*, IV, p. 609 (p. 402).

³⁴ OC IV, *Émile*, IV, p. 609-610 (p. 402-403).

³⁵ OC IV, *Émile*, IV, p. 610 (p. 403).

³⁶ OC IV, *Émile*, IV, p. 608 (p. 401).

original: “*E como sabeis que vossa seita é a certa? Porque Deus o disse. E quem disse que Deus o disse? Meu pastor, que o sabe.*”³⁷ E que saber é esse?, poderíamos perguntar. O da “fantasia das revelações”, responderia o vigário, podendo ainda acrescentar que tudo não passa de um mau uso da faculdade de imaginação: “Sob o altivo pretexto de que só eles são esclarecidos, verídicos e de boa-fé, submetem-nos imperiosamente a suas decisões definitivas e pretendem oferecer-nos como verdadeiros princípios das coisas os ininteligíveis sistemas *que construíram em suas imaginações.*”³⁸

Assim, a questão que se impõe não diz respeito a saber *qual* doutrina é a verdadeira, e sim *como* uma doutrina pode ser verdadeira, dado que entre Deus e os homens existem intermediários cujos testemunhos não são confiáveis. São as condições de verdade que estão em jogo, e não a verdade em si mesma. É, portanto, a intermediação que se mostra problemática, muito mais do que o conteúdo das verdades reveladas, pois é ela que aparece como a causa da diversidade de revelações.³⁹ Daí a necessidade do vigário de criticar a autoridade dos clérigos como anunciadores da verdade e submeter toda a teologia adquirida ao exame da consciência e da razão:

Procuramos, então, sinceramente a verdade? Nada concedamos ao direito de nascimento e à autoridade dos padres e dos pastores, mas chamemos ao exame da

³⁷ OC IV, *Émile*, IV, p. 609 (p. 402).

³⁸ OC IV, *Émile*, IV, p. 632 (p. 426). Nossos os itálicos. “[...] Através desse mundo imaginário, cada qual abre para si mesmo um caminho que acredita ser o certo; ninguém pode saber se o seu leva à meta.” OC IV, *Émile*, IV, p. 568 (p. 359). Marc Eigeldinger afirma que Rousseau revelou verdadeiramente a função ambivalente da imaginação ao mostrar que essa faculdade pode produzir tanto o bem quanto o mal. EIGELDINGER, M. *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l’imaginaire*. Neuchâtel: La Baconnière, 1962, p. 48. Esse comentador cita a seguinte passagem dos *Diálogos*: “Enfin tel est en nous l’empire de l’imagination et telle en est l’influence, que d’elle naissent non seulement les vertus et les vices, mais les biens et les maux de la vie humaine, et que c’est principalement la manière dont on s’y livre qui rend les hommes bons ou méchants, heureux ou malheureux ici-bas.” OC I, *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*, II, p. 815-816. Também interessante é a análise de Starobinski, que entrelaça os temas da imaginação e do olhar em diversos momentos da obra de Rousseau no ensaio “Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion”. In: STAROBINSKI, J. *L’oeil vivant*. Paris: Gallimard, 1999 [1961].

³⁹ É por essa razão que preferimos evitar a expressão “religião pseudo-revelada”, que Rubens Trevisan utiliza para se referir às religiões cujas verdades reveladas foram adulteradas pelos homens. Cf. TREVISAN, R.M. *A teologia política de Rousseau*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: FFLCH-USP, 1978, p. 13. Pois o problema não é a falsidade das revelações, mas a falsidade dos homens que comunicam as revelações.

consciência e da razão tudo o que eles nos ensinaram desde a infância. Não adianta me gritarem: Submete a tua razão. O mesmo pode dizer-me aquele que me engana; preciso de razões para submeter a minha razão.⁴⁰

Podemos dizer que não apenas o vigário, mas também o próprio Rousseau, demonstram uma grande aversão pelos intermediários da revelação. No início do livro IV do *Emílio*, lemos: “o que Deus quer que um homem faça ele não manda outro homem dizer, ele próprio o diz e o escreve no fundo de seu coração”.⁴¹ É por isso que o testemunho dos homens não tem valor de prova para o vigário: “o testemunho dos homens, no fundo, é apenas o da minha própria razão, e nada soma aos meios naturais que Deus me deu para conhecer a verdade”.⁴² Nessa linha de raciocínio, Rousseau também levanta dúvidas quanto às provas de doutrina baseadas em milagres, uma vez que, assim como as doutrinas, os milagres também só chegam ao conhecimento dos homens mediante testemunhos humanos poucos confiáveis. E, ao final, o problema continua sendo a intermediação:

Apóstolo da verdade, que tendes para me dizer de que eu não continue sendo o juiz? O próprio Deus falou: escutai a sua revelação. É outra coisa. Deus falou! Eis com certeza uma grande fala. E a quem ele falou? Falou aos homens. Por que, então, nada ouvi? Ele encarregou outros homens de te transmitirem sua mensagem. Entendo! São homens que me vão dizer o que Deus disse. Preferiria ter ouvido o próprio Deus; não lhe teria custado muito e eu estaria protegido contra a sedução. Ele vos protege dela manifestando a missão de seus enviados. Como isso? Através de prodígios. E onde estão esses prodígios? Nos livros. E quem fez esses livros? Homens. E quem viu esses prodígios? Homens que os atestam. Qual! Sempre testemunhos humanos! Sempre homens que me relatam o que outros homens relataram! Quantos homens entre mim e Deus! [...] ⁴³

⁴⁰ OC IV, *Émile*, IV, p. 610 (p. 403).

⁴¹ OC IV, *Émile*, IV, p. 491 (p. 273). De maneira mais geral, nota-se que Rousseau também é avesso às intermediações na educação do Emílio: “Quero que ele tenha diante dos olhos o próprio original, e não o papel que o representa, que ele rabisque uma casa diante de uma casa, uma árvore diante de uma árvore, um homem diante de um homem, para que se acostume a bem observar os corpos e suas aparências, e não a tomar imitações falsas e convencionais por verdadeiras imitações. Farei mesmo com que ele não desenhe nada de memória, na ausência dos objetos, até que, através de observações frequentes, suas figuras exatas imprimam-se com força em sua imaginação, pois temo que, trocando a verdade das coisas por figuras bizarras e fantásticas, ele perca o conhecimento das proporções e o gosto pela beleza da natureza.” OC IV, *Émile*, II, p. 397 (p. 170).

⁴² OC IV, *Émile*, IV, p. 610 (p. 403).

⁴³ OC IV, *Émile*, IV, p. 610 (p. 403-404).

Encontramos essa mesma argumentação na crítica que Hume faz às religiões reveladas. Na seção “Dos milagres” de sua *Investigação sobre o entendimento humano*, o filósofo escocês afirma: “[...] nenhum testemunho humano pode ter força suficiente para provar um milagre e torná-lo uma genuína fundação para qualquer sistema religioso dessa espécie”.⁴⁴ O objetivo de Hume nessa passagem consiste em denunciar a fragilidade desse tipo de fundamento das religiões reveladas. Contudo, Hume leva sua crítica mais longe que Rousseau, visto que este não chega a questionar o fundamento racional da religião natural. Enquanto o vigário se contenta com a prova da existência de Deus por argumentos *a posteriori* para estabelecer os dogmas de sua religião natural, a personagem Filo, dos *Diálogos sobre a religião natural*, levanta sérias objeções contra o antropomorfismo no raciocínio de deístas e teístas, pondo em dúvida a possibilidade da analogia entre obra humana e obra divina, e, por conseguinte, colocando em xeque a validade do argumento do desígnio, que nada mais é senão um dos pilares sobre o qual se assentam os discursos acerca da divindade. De qualquer maneira, os milagres constituem objeto de investigação para ambos os autores, e aparecem tanto na crítica de Rousseau quanto na de Hume contra as revelações.

Na terceira das *Cartas escritas da montanha* temos um quadro mais compreensível dos argumentos de Rousseau contra os milagres. Basicamente, ele não nega que milagres possam servir de prova para a revelação, porém, ele jamais admite que a revelação possa ser provada unicamente por milagres. Examinemos esse ponto.

Rousseau parte do princípio de que a revelação precisa ser universal para que todos os homens possam conhecê-la, ainda que isso implique na diversidade das formas de evidência dos sinais da divindade: “Já que Deus deu aos homens uma revelação, na qual todos são obrigados a acreditar, é necessário que Ele a estabeleça em provas acessíveis para todos, e, conseqüentemente, que elas sejam tão diferentes quanto as maneiras de ver daqueles que devem adotá-las.”⁴⁵ Contudo, para nosso autor, os milagres só servem como prova da revelação para os homens tolos, sem

⁴⁴ HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Ed. Unesp, 2004, seção 10, p. 178.

⁴⁵ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 727 (p. 201).

instrução e que não sabem raciocinar: “Os milagres são, como eu disse, as provas das pessoas simples, para as quais as leis da natureza formam um círculo muito estreito. Mas a esfera se amplia à medida que os homens se instruem e sentem o quanto ainda lhes resta para saber.”⁴⁶ Assim, não há universalidade na prova dos milagres, donde segue que o milagre é apenas *uma* prova, e não a única.

Uma das dificuldades levantadas por Rousseau vem da própria definição da palavra: o milagre é uma exceção real e visível às leis da natureza causada por ação do poder divino – no entanto, como saber que determinado fato é uma exceção se, em princípio, não conhecemos todas as leis? Outra dificuldade apontada é que todo milagre ocorre (supondo-se que realmente tenha ocorrido) em uma situação histórica e social determinada, donde segue que o fato ao qual se atribui caráter miraculoso pode não ser considerado um milagre em outra época ou situação, dependendo de seu contexto.

Que prodígios não se podem fazer, entre os ignorantes, com o canhão, a ótica, o ímã e o barômetro? Os europeus, com suas artes, sempre passaram por deuses entre os bárbaros. Se, no próprio seio das artes, das ciências, dos colégios, das academias, se, no meio da Europa, na França, na Inglaterra, um homem fosse ao século passado, armado com todos os milagres da eletricidade, operados por nossos físicos de hoje, teria sido ele queimado como feiticeiro ou seria seguido como um profeta? É presumível que ocorresse uma coisa ou outra; é certo que nos dois casos, haveria um equívoco.⁴⁷

A crítica aqui está na relativização do milagre enquanto prova de autoridade. Um argumento muito semelhante é encontrado na crítica de Voltaire aos milagres. Para Voltaire, a evidência dos milagres como prova de alguma coisa pressupõe, de certa forma, a ignorância daqueles que crêem neles. E isso decorre da própria definição da palavra:

Se entendeis por milagre um efeito cuja causa não podeis ver, nesse sentido tudo é milagre. A atração e a direção do ímã são milagres permanentes. Um caracol cuja cabeça se renova é um milagre. O nascimento de cada animal, a produção de cada vegetal, são milagres cotidianos.

⁴⁶ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 742-743 (p. 226).

⁴⁷ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 740 (p. 222).

Mas estamos tão acostumados com esses prodígios que eles perderam o nome de admiráveis, de miraculosos. O canhão não espanta mais os índios.⁴⁸

Para Rousseau, os milagres não são essenciais ao cristianismo, pois, ou não provam nada (quando a autoridade de quem dá testemunho do milagre depende de seu prestígio), ou são supérfluos (quando a revelação já está estabelecida e não precisa de milagres para ter sua veracidade atestada).⁴⁹ É por esse motivo que o vigário afirma: “Se vossos milagres, feitos para provar vossa doutrina, têm necessidade de serem provados, de que servem? Teria valido o mesmo não os ter feito.”⁵⁰ Também no que se refere à fé cristã, os milagres são secundários, e não impedem a crença no Cristo: “Vêde, Senhor, que é atestado pela própria Escritura que na missão de Jesus Cristo os milagres não são absolutamente um sinal tão necessário à fé, de tal modo que não se possa ter fé sem admiti-los.”⁵¹ Outra dificuldade apontada por Rousseau diz respeito à circularidade do raciocínio quando se procura verificar se os milagres são prova da revelação ou apenas engodo do Diabo:

[...] já que aqueles que dizem que Deus faz milagres neste mundo pretendem que o diabo às vezes os imita, com os prodígios mais bem atestados não progredimos muito mais do que antes; e já que os mágicos do Faraó ousavam, na presença do próprio Moisés, fazer os mesmos sinais que ele fazia por ordem expressa de Deus, por que, em sua ausência, não pretenderiam, pelas mesmas razões, a mesma autoridade? Assim, pois, depois de ter provado a doutrina pelo milagre, é preciso provar o milagre pela doutrina, sob pena de tomar a obra do Demônio pela obra de Deus. Que pensais desse círculo vicioso?⁵²

Todavia, mesmo com todas essas críticas, a posição de Rousseau em relação aos milagres ainda é a de alguém que suspendeu o juízo: ele não os aceita (pois a razão se recusa a isso) mas também não os rejeita (pois os milagres são relatados nas Escrituras).⁵³ Essa mesma atitude diante das verdades religiosas aparece na figura de Saint-Preux na *Nova Heloísa*: “Creio, da Religião, tudo o que dela posso compreender

⁴⁸ VOLTAIRE. *Questões sobre os milagres*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 10.

⁴⁹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 747 (p. 233).

⁵⁰ OC IV, *Émile*, IV, p. 612 (p. 406).

⁵¹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 735 (p. 215).

⁵² OC IV, *Émile*, IV, p. 612-613 (p. 406). Rousseau repete esse argumento em OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 990 (p. 100).

⁵³ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 750-751 (p. 238).

e respeito o resto sem rejeitá-la.”⁵⁴ É claro que poderíamos atribuir a recusa de Rousseau em tomar uma posição quanto aos milagres nas *Cartas escritas da montanha* apenas a uma estratégia de defesa perante seus acusadores genebrinos, mas o fato é que, de acordo com a nossa hipótese de leitura da *Profissão de fé*, isso se torna totalmente irrelevante.

[...] Absolutamente, senhor, não os rejeitei, nem os rejeito; se tive razões para duvidar deles, de forma alguma dissimulei as razões para neles acreditar. Há uma grande diferença entre negar uma coisa e não afirmá-la, entre rejeitá-la e não admiti-la e, de tal modo não me decidi sobre isso que desafio alguém a encontrar alguma passagem em todos os meus escritos, onde eu seja taxativo contra os milagres.⁵⁵

A indecisão de Rousseau não representa, para nós, um aspecto contraditório nos textos analisados, dado que, na *Profissão de fé*, nosso autor não visa assumir uma posição definitiva contra qualquer um dos partidos – antes, o que ele objetiva é dar as razões de ambos os lados sobre as revelações, a fim de apresentar, no confronto inconclusivo de argumentos, uma exortação à tolerância teológica, tendo como referencial de verdade apenas os dogmas essenciais da religião natural. Ademais, essa posição é esclarecedora no que se refere à nossa interpretação da crítica de Rousseau às religiões reveladas, pois ela aponta para a posição de “dúvida respeitosa” do vigário. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Retomemos agora o impasse a que nos referimos algumas páginas atrás: o vigário busca uma verdade absoluta estando ele mesmo na condição de um observador relativo.⁵⁶ O que vimos até aqui foi que essa verdade não poderia ser encontrada, em

⁵⁴ OC II, *Julie ou La nouvelle Héloïse*, V, III, p. 583 (p. 503). A carta na qual se encontram essas palavras de Saint-Preux trata de problemas relacionados à educação, o que justificaria, de certa forma, uma aproximação com o texto do *Emílio*.

⁵⁵ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 747 (p. 233). E mais adiante: “O autor da *Profissão de fé* faz objeções tanto sobre a utilidade quanto sobre a realidade dos milagres, mas essas objeções de nenhuma forma são negações.” OC III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 750 (p. 237).

⁵⁶ Utilizamos neste trabalho a categoria “observador relativo” em oposição àquela de “observador absoluto”, na tentativa de expressar a imagem dos círculos concêntricos utilizada pelo vigário: “Não há ser no universo que não se possa considerar, sob algum aspecto, como o centro comum de todos os outros, em torno do qual todos eles se ordenam, de modo que são todos reciprocamente fins e meios uns relativamente aos outros.” OC IV, *Émile*, IV, p. 580 (p. 371). Na ordem moral do universo, o centro (ou observador) absoluto é Deus: “[...] o bom se

absoluto, na forma de um código doutrinário instituído com base na revelação, uma vez que a intervenção humana no processo de comunicação das verdades reveladas introduziria acréscimos desnecessários, e até mesmo prejudiciais, ao conhecimento revelado essencial. Isso posto, podemos então perceber que a verdade a ser buscada estaria associada não a uma religião historicamente instituída, e sim à idéia de uma *base comum de dogmas aceitáveis em todas as religiões*, ou seja, um credo mínimo ou um “resíduo comum”⁵⁷ que representaria, de alguma forma, o que há de essencial no fundamento doutrinário de todas as religiões reveladas. Evidentemente, para o vigário trata-se dos dogmas de sua religião natural.⁵⁸

A solução para o referido impasse baseia-se em um princípio enunciado na primeira parte da *Profissão de fé*: “Sei apenas que a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga, e que, quanto menos coloco de meu nos juízos que faço

ordena relativamente ao todo e o mau ordena o todo relativamente a ele. Este faz-se o centro de todas as coisas; o outro mede seu raio e mantém-se na circunferência. Então ele é ordenado relativamente ao centro comum, que é Deus, e relativamente a todos os círculos concêntricos, que são as criaturas.” *OC IV, Émile, IV*, p. 602 (p. 395). Starobinski vê nessa imagem a república do *Contrato social*: “S’il en va de la sorte, la conscience individuelle peut s’attribuer une importance absolue. Il est vrai que, chacun étant alors un centre, personne n’a le droit de s’attribuer des privilèges exclusifs. Une exigence de réciprocité intervient, qui fait de ce cosmos multacentrique et sans hiérarchie l’image exacte de la république du *Contrat social*. Tous les êtres jouissent d’une égale souveraineté, quitte à se voir également soumis à l’ordre universel. [...]” STAROBINSKI, J. “Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion”. In: Op. cit., p. 181.

⁵⁷ GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 36.

⁵⁸ A religião natural de Voltaire tem como fundamento apenas a adoração a um Ser supremo, o amor ao próximo, a tolerância e a prática da justiça. Ou seja, trata-se de uma religião com dogmas simples e reduzidos a um número mínimo. É a religião do “homem honesto”: “Quanto a mim, acrescento que, sendo homem, vos proponho a religião que convém a todos os homens, a de todos os patriarcas, de todos os sábios da antiguidade: a adoração de um Deus, a justiça, o amor do próximo, a indulgência com todos os erros e a benevolência em todas as ocasiões da vida. É esta religião, digna de Deus, que Deus gravou em todos os corações. Mas certamente ele não gravou em nossos corações que três é igual a um, que um pedaço de pão é o Eterno e que a jumenta de Balaão falou.” VOLTAIRE. *Catecismo do homem honesto*, p. 32. Uma aproximação entre Rousseau e Voltaire seria possível se tratássemos apenas do credo mínimo da religião natural na concepção desses dois autores. Derathé afirma que “La *Profession de foi du vicaire savoyard* reste en réalité plus proche du déisme de Voltaire que de la foi du chrétien.” DERATHÉ, R. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, p. 61. No entanto, queremos defender aqui que uma afirmação como essa é apenas parcialmente correta, uma vez que ela se verifica apenas na parte do texto em que o vigário combate as revelações, e não na parte em que ele reconhece a majestade dos Evangelhos. Veremos esse ponto mais adiante.

sobre elas, mais estou seguro de me aproximar da verdade.”⁵⁹ E é precisamente esse princípio que nos dá a estrutura da crítica do vigário: sem deixar a posição de observador relativo, ele inverte o sentido de seu trajeto – agora, o ponto de partida é a diversidade de revelações, e o alvo a ser perseguido é o “ponto comum”. Basicamente, trata-se de proceder a um exame comparativo, no qual as verdades de cada seita são examinadas em relação às verdades de todas as outras, de tal modo que, excluídas as diferenças, tenha-se ao final um conjunto mínimo de verdades comuns a todas as religiões, obviamente, todas compatíveis com a razão. Apenas para explicitar este ponto, devemos nos lembrar que, embora a comparação seja um julgamento (afinal, para o vigário “comparar é julgar”⁶⁰), no exame proposto a maneira como a comparação é feita – ouvindo-se todos os partidos – não permite que a perspectiva do vigário se imponha dogmaticamente como uma espécie de olhar de Deus; na verdade, o que temos é uma crítica interna que surge em meio à diversidade de opiniões e que se volta contra essa mesma diversidade:

[...] Dentre tantas religiões diversas que se proscvem e se excluem mutuamente, uma só é a certa [*bonne*], se é que alguma o seja. Para reconhecê-la, não basta examinar uma delas, é preciso examinar todas, e, em qualquer matéria que seja, não devemos condenar sem ouvir; é preciso comparar as objeções com as provas; é preciso saber o que cada uma opõe às outras e o que lhes responde.⁶¹

É preciso entender o sentido da afirmação “uma só é a certa, se é que alguma o seja”. O vigário não está negando o que já afirmou até então acerca das seitas, como se fosse possível a existência de uma “seita certa” (ou “boa”) cujas doutrinas correspondessem à verdade absoluta, e a partir da qual todas as outras seitas pudessem ser julgadas como verdadeiras ou falsas. Quando o vigário afirma “uma só é a certa”, no contexto dessa passagem, ele está simplesmente colocando o problema em termos lógicos, visando demonstrar a contradição que resultaria de um raciocínio puramente formal em que se tentasse sustentar a idéia da “seita certa”. Porém, ele faz isso sem deixar de assumir a sua perspectiva de observador relativo, de tal maneira que o intuito aqui não é outro senão o de mostrar o absurdo a que se chega “quando cada um quer

⁵⁹ OC IV, *Émile*, IV, p. 573 (p. 364).

⁶⁰ OC IV, *Émile*, IV, p. 571 (p. 362).

⁶¹ OC IV, *Émile*, IV, p. 617-618 (p. 411).

seguir totalmente a sua opinião e crê ter razão contra o resto do gênero humano”.⁶² É precisamente por esse motivo que ele coloca o método de seu procedimento: “Tão logo cada um pretenda ser o único a ter razão, para escolher entre tantos partidos, será preciso escutar a todos, ou seremos injustos”.⁶³ Mas o que resta para examinar se a autoridade de padres, pastores e chefes de seita deve ser esquecida? A resposta: os documentos escritos, e, em particular, os livros.

Supondo, por um instante, que os testemunhos humanos fossem deixados de lado e que cada um realizasse por conta própria uma investigação rigorosa do processo de comunicação da verdade, encontrar-nos-íamos diante de um trabalho de pesquisa sem fim: aquele que busca a verdade deveria proceder a uma crítica das fontes com um sem-número de escritos sagrados para se certificar da incontestabilidade dos “monumentos” de fé. E, mesmo que tal pesquisa pudesse ser bem sucedida, ainda assim restaria sempre a dúvida quanto à veracidade dos prodígios relatados, o que exigiria mais e mais pesquisas.⁶⁴ Seria como se tudo na vida se resumisse ao estudo das religiões: “[...] se só houver uma religião verdadeira e se todo homem for obrigado a segui-la sob pena de danação, será preciso passar a vida estudando-as todas, aprofundando-as, comparando-as, percorrendo os lugares onde tiveram origem”.⁶⁵

Mas dentre todos os “monumentos”, o que chama mais a atenção do vigário são os livros. Não é à toa que ele se refira às três grandes religiões da Europa (cristianismo, judaísmo e islamismo) – afinal, nessas três religiões as verdades reveladas são comunicadas por meio de livros. Nesse caso, também, há muita dificuldade para se realizar uma pesquisa das fontes: os livros são muitos, encontram-se espalhados em diversas bibliotecas, são escritos em línguas desconhecidas, além do fato de a maior parte das pessoas não terem acesso a eles. E, como se não bastassem essas dificuldades todas, tem-se ainda que seus autores não são imparciais: para se instruir a respeito de uma religião, deve-se ler o livro da própria religião, e não os de seus críticos. São as razões da seguinte passagem da *Profissão de fé*:

⁶² OC IV, *Émile*, IV, p. 624 (p. 418).

⁶³ OC IV, *Émile*, IV, p. 618 nota (p. 411).

⁶⁴ OC IV, *Émile*, IV, p. 611 (p. 404-405).

⁶⁵ OC IV, *Émile*, IV, p. 623 (p. 417).

Nunca conceberei que aquilo que todo homem é obrigado a saber esteja encerrado em livros e que aquele que não está ao alcance nem desses livros, nem de pessoas que os entendam seja punido por uma ignorância involuntária. Sempre livros! Que mania! Porque a Europa está cheia de livros, os europeus os consideram indispensáveis, sem pensar que em três quartos da terra os livros nunca foram vistos. Não foram homens que escreveram todos os livros? Como então o homem precisaria deles para conhecer seus deveres? E que meios tinha ele de conhecê-los antes que esses livros fossem escritos? Ou aprenderá seus deveres por si mesmo, ou está dispensado de conhecê-los.⁶⁶

Após serem expostas tantas dificuldades para a realização de uma pesquisa nesse sentido, percebe-se o quão problemática é a crença de que Deus enviaria homens como porta-vozes de suas vontades sagradas, os quais precisariam de prodígios para atestar suas missões. A pergunta que o vigário lança, e que mostra o cerne da crítica de Rousseau às religiões reveladas, é: “[...] por que Deus escolheu para atestar sua palavra meios que têm tanta necessidade de atestação, como se ele se divertisse com a credulidade dos homens e evitasse de propósito os verdadeiros meios de persuadi-los.”⁶⁷ Pois, nesses termos, para crer no missionário que representa a religião do livro é preciso antes conhecer a gênese do próprio livro:

Não vedes que, antes de dar fé a esse livro que chamais de sagrado e do qual nada compreendo, devo saber por outras pessoas quando e por quem foi escrito, como se conservou, como chegou até vós, o que dizem no lugar como razões os que o rejeitam, embora saibam tão bem quanto vós tudo o que me ensinai? Percebeis que devo necessariamente ir à Europa, à Ásia e à Palestina examinar tudo por mim mesmo; seria preciso que eu fosse louco para vos dar ouvidos antes disso.⁶⁸

E, de qualquer maneira, nunca haveria uma certeza definitiva de qual é a boa religião, pois, em última instância, o povo (que não teria condições de fazer um exame minucioso das bases de sua própria crença) sempre teria que retornar à “autoridade dos que o instruem”.⁶⁹ Mas, afirmando tal coisa, não estaria o vigário levantando dúvidas

⁶⁶ OC IV, *Émile*, IV, p. 620 (p. 413).

⁶⁷ OC IV, *Émile*, IV, p. 611 (p. 405).

⁶⁸ OC IV, *Émile*, IV, p. 623 (p. 417).

⁶⁹ Explica o próprio Rousseau: “Qual é aqui, de fato, o raciocínio do Vigário? Para escolher entre as diferentes religiões é preciso, diz ele, fazer uma de duas coisas: ou ouvir as provas de cada seita e compará-las, ou confiar na autoridade dos que nos instruem. Ora, o primeiro método pressupõe conhecimentos que poucos homens estão em condições de adquirir, e o segundo justifica a crença de cada um na religião – qualquer que seja – em que tenha nascido. Ele cita como exemplo a religião católica, na qual se oferece como lei a autoridade da Igreja,

contra a própria busca da verdade? Ou, pelo menos, contra a possibilidade prática de se encontrar uma verdade? A resposta é *sim*, afinal, a verdade não pode ser fundamentada na autoridade dos homens.⁷⁰ Porém, trata-se de um procedimento necessário ao movimento do discurso, que apresenta sempre “razões de duvidar”. De fato, se as provas tradicionais baseadas em testemunhos humanos não são válidas, é preciso verificar se ainda existe algum tipo de prova que nos permita pensar em uma verdade acessível. E o que o vigário parece sugerir com todas as suas dúvidas é que, sendo acessível, a verdade deveria ser acessível *imediatamente*, isto é, sem nenhum tipo de mediação, o que equivale a dizer que cada indivíduo deveria, por si só, ser capaz de encontrar a verdade, sem a ajuda de autoridades clericais. Ou seja, estamos de volta ao princípio fundamental da religião natural da *Profissão de fé*: que todo conhecimento necessário acerca de Deus vem apenas do bom uso das faculdades humanas, dentre as quais, a razão, que assume papel de destaque na segunda parte do discurso do “bom padre”.

Em sua crítica às religiões reveladas, o vigário busca a verdade em uma religião que seja compatível com a razão, procurando aquela cujos dogmas são “claros, luminosos, impressionantes por sua evidência”.⁷¹ É a religião verdadeira, social e

e com base nisso estabelece seu segundo dilema. Ou é a Igreja que atribui a si mesma essa autoridade e diz: *eu decido que sou infalível, portanto o sou*, e com isso cai no sofisma chamado círculo vicioso; ou ela prova que recebeu essa autoridade de Deus, e, nesse caso, necessita de um aparato tão grande de provas para mostrar que de fato recebeu essa autoridade, quanto as outras seitas para estabelecer diretamente suas doutrinas. Não há, portanto, nada a ganhar quanto à felicidade de instrução, e o povo não está mais apto a examinar as provas da autoridade da Igreja entre os católicos do que a verdade da doutrina entre os protestantes. Como, então, decidir isso razoavelmente, a não ser pela autoridade dos que o instruem? Mas então o turco se decidirá do mesmo modo. Em que o turco é mais culpado que nós? Eis, Senhor Arcebispo, o raciocínio ao qual o senhor não respondeu e ao qual duvido que se possa responder. [...]” *OC IV, Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 1001-1002 (p. 112-113).

⁷⁰ O vigário só reconhece como legítima a “autoridade da razão” *OC IV, Émile*, IV, p. 607 (p. 400). Ele não se refere a uma autoridade da consciência, mas coloca consciência e razão como substitutos às autoridades humanas: “chamemos ao exame da consciência e da razão tudo o que eles nos ensinaram desde a infância” *OC IV, Émile*, IV, p. 610 (p. 403). Ademais, não podemos nos esquecer que “o testemunho dos homens, no fundo, é apenas o da minha própria razão, e nada soma aos meios naturais que Deus me deu para conhecer a verdade” *OC IV, Émile*, IV, p. 610 (p. 403).

⁷¹ *OC IV, Émile*, IV, p. 614 (p. 407).

humana, à qual Rousseau se refere na carta ao Arcebispo de Beaumont.⁷² Que ele não encontre nenhuma assim entre as religiões históricas, isso já era algo esperado levando-se em conta tudo o que vimos até aqui, mas o que chama a nossa atenção nas palavras do vigário é que ele admite a possibilidade de que até mesmo os dogmas da religião natural podem não ser suficientemente claros para a razão. Com tal concessão, ele reconhece a hipótese de que a revelação não seja dispensável nem mesmo para a religião natural: “Se a religião natural é insuficiente, é pela obscuridade que ela deixa nas grandes verdades que ensina; cabe à revelação ensinar-nos essas verdades de uma maneira sensível ao espírito do homem, colocá-las ao seu alcance, fazer com que ele as conceba para nelas acreditar.”⁷³ Isso é fundamental na crítica do vigário: ele não visa banir as revelações da sociedade como se os homens pudessem viver melhor sem elas. Pelo contrário, a revelação assume para o vigário a importante função de esclarecedora da razão. Por isso, é extremamente significativo o que ele afirma ao Arcebispo de Beaumont: “O Senhor começa fazendo-me rejeitar a Revelação para restringir-me à religião natural, mas, em primeiro lugar, não rejeitei a Revelação.”⁷⁴ Evidentemente, a revelação deve se subordinar à razão, não podendo jamais substituí-la. De qualquer maneira, essa funcionalidade associada à revelação não anula a razão, e, portanto, a revelação não se contrapõe à sua idéia de religião natural. A revelação serve a razão, e não o contrário.

[...] A fé torna-se segura e firme pelo entendimento. A melhor de todas as religiões é infalivelmente a mais clara; quem enche de mistérios e de contradições o culto que me prega ensina-me com isso a desconfiar dele. O Deus que adoro não é um Deus das trevas, ele não me deu um entendimento para proibir-me de usá-lo; dizer-me para submeter minha razão é ultrajar seu autor. O ministro da verdade não tiraniza minha razão, mas a ilumina.⁷⁵

⁷² “[...] parece claro que, se o homem está feito para a sociedade, a religião mais verdadeira também será a mais social e a mais humana [...]”. *OC IV, Lettre à Christophe de Beaumont*, IV, p. 969 (p. 81). “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. [...]” *OC IV, Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 976 (p. 87).

⁷³ *OC IV, Émile*, IV, p. 614 (p. 407).

⁷⁴ *OC IV, Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 996 (p. 106).

⁷⁵ *OC IV, Émile*, IV, p. 614 (p. 407). Na nota da edição da Pléiade, Burgelin explica que a relação entre as duas religiões é bem simples: “o verdadeiro cristianismo é apenas a religião natural bem aplicada” (*CC XIV*, p. 234). Em sua edição crítica da *Profissão de fé*, Bernardi

De fato, para o vigário, a revelação não poderia dispensar a razão, pois Deus não deu o entendimento para que este fosse submetido a uma doutrina insensata. Segundo Rolf Kuntz, nisso consiste a ousadia da crítica do vigário.⁷⁶ Lembremos da fórmula ao final da primeira parte da *Profissão de fé*: “Não me deu ele [Deus] a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo?”⁷⁷ O bem existente em uma doutrina revelada não pode ser apenas amado pela consciência – é preciso a razão para conhecê-lo tanto quanto a liberdade para escolhê-lo. E, se considerarmos por um instante apenas a relação entre a consciência e a razão, notaremos que esta última tem papel fundamental na crítica às revelações – lembremos da proposta do vigário acerca do conhecimento das doutrinas reveladas: “chamemos ao exame *da consciência e da razão* tudo o que eles nos ensinaram desde a infância”.⁷⁸ É a importância do papel da razão no exame das revelações que encontramos no diálogo entre dois personagens, o Inspirado e o Raciocinador,⁷⁹ cujo objetivo é mostrar que, sem a influência da autoridade humana, a pregação de uma doutrina insensata não convence. Curiosamente, trata-se de um diálogo em que Rousseau não se identifica com nenhum dos personagens (nem mesmo com o Raciocinador⁸⁰), o que é significativo, pois a maneira radical como são apresentados os partidos reflete a estratégia do autor em mostrar um confronto de opiniões entre partidos opostos, sem,

comenta: “Passage décisif en ce qu’il annonce le statut de l’Évangile (l’enseignement du Christ ne nie pas la raison mais l’éclaire) et restitue l’idée de révélation: elle peut expliquer la religion naturelle, non pas s’y substituer.”

⁷⁶ “Se os doutores e apologetas católicos estavam certos – e estavam – então a ousadia de Rousseau foi haver estendido à crença religiosa as mesmas exigências de clareza e de evidência que podem apresentar-se ao saber profano.” KUNTZ, R.N. *Teoria política de Rousseau*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: FFLCH-USP, 1970, p. 5.

⁷⁷ OC IV, *Émile*, IV, p. 605 (p. 398).

⁷⁸ OC IV, *Émile*, IV, p. 610 (p. 403). Nossos os itálicos.

⁷⁹ OC IV, *Émile*, IV, p. 614-617 (p. 408-411).

⁸⁰ “Para mostrar que não se pode basear a autoridade de uma missão divina para difundir absurdos, o Vigário põe em confronto um homem inspirado e um raciocinador (que o senhor decidiu denominar respectivamente um cristão e um incrédulo), e os faz disputar cada qual em sua própria linguagem, que ele desaprova e que certamente não é nem a dele nem a minha.” OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 998 (p. 108-109).

contudo, tomar nenhuma posição, e ainda, visando obter, ao final da discussão, as razões em favor de uma atitude de tolerância.⁸¹

Todavia, é importante notarmos que os resultados do uso da razão, tão preconizados pelo vigário, não se confundem com sabedoria [*sagesse*], no sentido de ser um conjunto de conhecimentos que se acumulam à medida que o espírito se esclarece. Pois o problema não é o avanço do conhecimento, e sim a decadência da moral, o que nos remete à questão do *Discurso sobre as ciências e as artes*⁸² e a uma passagem do Prefácio à peça *Narciso*.⁸³ Aquele que faz bom uso da razão não necessariamente torna-se um sábio [*savant*].⁸⁴ É por isso que o vigário rejeita o

⁸¹ Masson pensa em termos de um equilíbrio entre as duas personagens: “Nous y voyons un instant aux prises deux disputeurs, qui sont censés représenter les deux attitudes possibles en face de la religion révéllée: l’ « Inspiré » et le « Raisonneur »; mais il s’en faut que le Vicaire tienne la balance égale entre les deux combattants.” MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, t. II. Genève: Slatkine, 1970, p. 93.

⁸² “Se a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais. Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres. [...] Que deverão, pois, aprender? Eis uma questão interessante. Que aprendam o que devem fazer sendo homens e não o que devem esquecer.” *OC III, Discours sur les sciences et les arts*, II, p. 24 (p. 355).

⁸³ “Os primeiros e quase os únicos cuidados que se dispendem à nossa educação são os frutos e as sementes desses preconceitos ridículos. Atormentam nossa miserável juventude para ensinar-nos as letras; conhecemos todas as regras de gramática antes de ouvir falar dos deveres do homem; sabemos tudo o que se fez até o presente, antes que nos tenham dito uma palavra sobre o que devemos fazer, e, desde que usemos nosso palavrório, ninguém se preocupa com que saibamos agir ou pensar. [...]” *OC II, Narcisse*, Préface, p. 966 (p. 430 trad. “Os Pensadores”).

⁸⁴ “[...] Quem nega que os doutos sabem mil coisas verdadeiras que os ignorantes não saberão nunca? Estarão os doutos por isso mais próximos da verdade? Pelo contrário, afastam-se dela ao avançar, porque, a vaidade de julgar fazendo ainda mais progressos do que as luzes, cada verdade que eles aprendem é acompanhada de cem juízos falsos. [...]” *OC IV, Émile*, III, p. 483 (p. 264). Em relação ao “guia seguro” que é a consciência, o vigário afirma que é possível ser homem sem ser sábio: “Graças ao céu, eis-nos libertados de todo esse apavorante aparato de filosofia; podemos ser homens sem ser doutos; dispensados de consumir nossa vida no estudo da moral, dispomos por um preço menos de um guia mais seguro neste labirinto imenso das opiniões humanas.” *OC IV, Émile*, IV, p. 601 (p. 393). Aqui cabe perfeitamente o comentário de Derathé: “Il est donc inexact de dire que Rousseau condamne ou récuse la raison. Ce qu’il condamne, c’est le savoir ou plutôt l’abus du savoir. Il est à cet égard resté toute sa vie fidèle au paradoxe du premier *Discours* et il se plaint à opposer la sagesse au savoir. Pour lui c’est folie de vouloir tout savoir, ou même de faire du savoir le but de la vie; folie de l’orgueil ou de la vanité. Le sage sait être ignorant. [...]” DERATHÉ, R. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, p. 43. É por isso que o vigário recomenda: “Meu bom jovem,

trabalho de pesquisa documental dos escritos sagrados: se o conhecimento que Deus espera dos homens fosse desse tipo, somente os sábios escapariam da danação. Gouhier identifica essa atitude com a da personagem *o Idiota*, de Nicolau de Cusa (século XV).⁸⁵ Dentro dessa discussão, é muito significativa a primeira frase do vigário na *Profissão de fé*: “Meu filho, não esperes de mim nem discursos sábios nem profundos raciocínios [...]”.⁸⁶ O discurso da *Profissão de fé* não é um discurso como os que se encontram nos livros. Pois, para o vigário, os livros só servem para ensinar “a nos servirmos da razão de outrem”,⁸⁷ ou seja, só oferecem sabedoria, quando o que mais importa de fato são as verdades essenciais, que podem ser obtidas pela própria razão.⁸⁸ Além disso, os livros fornecem os germes das divisões, pois eles estimulam a

sê sincero e verídico sem orgulho; aprende a ser ignorante, não enganarás nem a ti mesmo nem aos outros.” *OC IV, Émile*, IV, p. 633 (p. 428). Também nas Cartas a Sophie, Rousseau recomenda: “[...] Qual é, então, a primeira lição da sabedoria, Sophie? A humildade! A humildade da qual o cristão fala e que o homem conhece tão pouco é o primeiro sentimento que o estudo de nós mesmos deve fazer em nós. [...]” *OC IV, Lettres morales*, IV, p. 1100 (p. 158).

⁸⁵ “Dès ses premières paroles, le Vicaire apparaît dans un rôle du répertoire que les historiens de la pensée occidentale connaissent bien: celui de l’*Idiota*, nom que lui a donné un cardinal de l’Eglise romaine, Nicolas de Cues. L’*Idiota* est celui dont le non-savoir est un savoir, dont la non-culture a préservé l’ingénuité, dont l’ignorance est docte ignorance.” GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 62. Segundo Gouhier, a obra *L’Idiota* data de 1450, e foi traduzida por Maurice de Gandillac sob o título *Le Profane* em *Oeuvres choisies*, de Nicolas de Cues (Paris: Aubier, 1942).

⁸⁶ *OC IV, Émile*, IV, p. 565 (p. 355).

⁸⁷ *OC IV, Émile*, II, p. 370 (p. 141).

⁸⁸ A verdadeira sabedoria vem do conhecimento imediato das coisas, ainda que a erudição dos que se tornam sábios pelos livros seja, em geral, muito maior. Mas a erudição de nada vale se ela corrompe o homem que se vangloria por possuí-la. É por isso que o conhecimento da religião natural é mínimo: caso contrário, ele não seria compatível com o culto essencial do coração que agrada a Deus. Como explica Grimsley, os livros não são bons para a educação porque só servem para perpetuar os erros do amor próprio: “Books, like other forms of authority, are the product of a corrupt social environment and, in a still more general sense, reflect all the limitations of the social and historical process: pride, envy, love of power, these and other vices are characteristic of a society which has sacrificed *amour de soi* to the claims of *amour propre*. Reliance on bookish authority is a sign that man has once again abandoned the lessons of ‘nature’ for the illusions of ‘opinion’.” GRIMSLEY, R. *Rousseau and the religious quest*. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 70. Para Rousseau, o avanço do saber não pode ser dissociado da virtude: “O abuso dos livros mata a ciência. Acreditando saber o que lemos, acreditamos estar dispensados de aprendê-lo. Leitura demais só serve para fabricar ignorantes presunçosos. Dentre todos os séculos de literatura, não houve um em que se lesse tanto quanto neste e em que se fosse tão pouco douto; [...]” *OC IV, Émile*, V, p. 826 (p. 635-636).

discórdia: “Quem ama a paz não deve recorrer aos livros; esta é a forma de nunca chegar a nenhuma conclusão. Os livros são fontes de disputas inesgotáveis; percorra-se a história dos povos: os que não possuem livros nunca disputam. [...]”⁸⁹

O vigário tem, portanto, um alvo bem definido para onde dirigir suas críticas: os livros dos homens. Exatamente por isso, ele se utiliza de uma figura de linguagem que estabelece, em sua crítica, a contraposição simétrica entre o humano e o natural: essa figura é a do livro da natureza.

[...] Nunca pude acreditar que Deus me ordenasse, sob pena de ir para o inferno, ser douto [*savant*]. Assim, fechei todos os livros. Deles, um só há que está aberto a todos os olhos: é o da natureza. É nesse grande e sublime livro que aprendo a servir e a adorar seu autor. Ninguém tem desculpas para não o ler, pois ele fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos. Mesmo que eu tivesse nascido numa ilha deserta, que não tivesse visto outro homem além de mim mesmo e não tivesse aprendido o que aconteceu antigamente em certa parte do mundo, exercitando minha razão, cultivando-a, fazendo bom uso das faculdades imediatas que Deus me dá, aprenderia sozinho a conhecê-lo, a amá-lo, a amar suas obras, a querer o bem que ele quer e a cumprir para agradá-lo todos os meus deveres na terra. O que todo o saber dos homens me ensinará a mais?⁹⁰

A figura do livro da natureza não é gratuita. Ela condensa em uma imagem profundamente significativa para as grandes religiões históricas (o livro) aquilo que há de mais importante na crítica de Rousseau às revelações: tem-se, em primeiro lugar, a *universalidade da revelação*, dado o pressuposto de que a linguagem da natureza pode ser compreendida por todos os homens;⁹¹ em segundo lugar, *o imediatismo de sua*

⁸⁹ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 971 (p. 82).

⁹⁰ OC IV, *Émile*, IV, p. 624-625 (p. 418-419).

⁹¹ Goldschmidt, fazendo uma ligação da segunda parte da *Profissão de fé* com o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, lembra que o aspecto crítico da religião natural contra as religiões históricas reside precisamente em sua universalidade, visto que em ambos os textos Rousseau se dirige ao “gênero humano”. Isso posto, podemos perceber que a universalidade do livro da natureza é, de fato, um aspecto significativo na crítica do vigário às religiões reveladas. GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique*. Paris: J. Vrin, 1974, p. 607. Foi Masters quem notou que a estrutura da *Profissão de fé* é análoga àquela encontrada nos dois *Discursos*, o que sugere que também na *Profissão de fé* Rousseau se dirige a um auditório composto pelo gênero humano: “This part of the *Émile* has the same form as Rousseau’s *First and Second Discourses*: it begins with a Preface (in this case Rousseau’s description of the scene of his encounter with the Savoyard Vicar), and is then composed of an introduction (the Vicar’s summary of his own life, his quest for faith, and his method), and two major parts, divided by Rousseau’s interruption of the Vicar. [...] Each of the main parts, moreover, has the same internal structure, being composed of an introductory statement, a body of substantive

comunicação, pelo fato de seu conteúdo ser acessível sem a necessidade de intermediários humanos, o que dispensa os homens de terem que confiar na autoridade humana;⁹² e por fim, a utilidade de seu conteúdo, visto que o livro da natureza ensina aos homens tudo o que importa saber acerca de Deus e daquilo que ele espera de cada indivíduo, o que inclui a boa ordem da sociedade.⁹³ Voltaire também utiliza essa figura: “O único evangelho que ele [todo homem sensato] deve ler é o grande livro da natureza, escrito pela mão de Deus, e lacrado com seu selo.”⁹⁴ Masson, em sua edição crítica da *Profissão de fé*, mostra como as expressões “livro do mundo” e “livro da

analysis, and then conclusions (first of a general character, and then applied to the lives of the Vicar and Rousseau). The ‘Profession of Faith’ thus appears to be a speech addressed to all men, or at least all readers, by a man who claims not to be a philosopher; it is an exoteric discourse.” MASTERS, R.D. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968, p. 57-58. De fato, na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau refere-se ao “gênero humano” para explicar o alcance que ele desejaria que a *Profissão de fé* tivesse em termos de público: “[...] Proclamarei minha religião, porque tenho uma, e a proclamarei abertamente, porque tenho a coragem de fazê-lo e porque seria desejável, para o bem dos homens, que essa fosse a religião do gênero humano.” OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960 (p. 72).

⁹² Luiz Roberto Salinas Fortes, em seu *Paradoxo do espetáculo*, trata da crítica de Rousseau à representação política. Mas ele observa que, de modo mais geral, o tema da crítica à representação em Rousseau envolve também a representação religiosa. FORTES, L.R.S. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso, 1997, p. 29-30. Assim, poderíamos afirmar que a comunicação imediata (isto é, sem intermediários) das verdades da natureza, constitui, de fato, um aspecto crítico da figura do livro da natureza.

⁹³ É muito cara para Rousseau a noção de *conhecimento útil*: em particular, na *Profissão de fé*, o vigário não se interessa pelos conhecimentos que não o levam “a nada de útil para a prática”. OC IV, *Émile*, IV, p. 570 (p. 361). Isso, no entanto, não nos autoriza a considerar Rousseau um *pragmatista*, como fazem Parodi, Masson e Schinz. Sobre esse ponto, consultar DERATHÉ, R. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, p. 45 (nota 2). Até onde sabemos, a refutação mais antiga é a de Cassirer contra Schinz, no ensaio CASSIRER, E. “Das Problem Jean-Jacques Rousseau”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. XLI, p. 177-213, 479-513, 1932. Mas não menos significativa é a crítica publicada no artigo BEAULAVON, G. “La philosophie de J.-J. Rousseau et l’esprit cartésien”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. XLIV, p. 325-352, 1937. Polêmicas à parte, o que nos importa nessa discussão é apenas observar que o conhecimento “útil para a prática” do livro da natureza se opõe criticamente ao conhecimento inútil dos dogmas especulativos instituídos nas religiões reveladas: Rousseau critica as “sutilezas na doutrina” e se pergunta “como o mistério da Trindade, por exemplo, pode contribuir à boa constituição do Estado”? OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 701, 705 (p. 165, 171). O livro da natureza revela verdades úteis para a prática e não dá margem à especulação, garantindo assim a paz entre os homens.

⁹⁴ VOLTAIRE. *O túmulo do fanatismo*, Conclusão. Lembrando que esse texto de Voltaire foi publicado em 1767, portanto, cinco anos após a publicação do *Emílio*.

natureza” são recorrentes nos textos de Rousseau,⁹⁵ lembrando que a primeira é utilizada por Descartes no *Discurso do método*.⁹⁶

Contudo, o vigário não se contenta em fazer unicamente a apologia do livro da natureza – ao reconhecer a superioridade dos Evangelhos diante dos outros livros, ele, de certa forma, aproxima a revelação neles contida da revelação do livro da natureza. E, por um instante, parece que ele abre mão de seu antidogmatismo e põe toda a sua crítica a perder. Afinal, por que o “bom padre” procuraria estabelecer uma ligação entre o ideal universal da revelação da natureza e o particular histórico da revelação dos Evangelhos? Seria pelo fato de a idéia de revelação da natureza ser muito abstrata (metafísica, diríamos)? Mas se a revelação dos Evangelhos é tão criticável quanto qualquer outra revelação, por que dar destaque a ela tomando-a como caso exemplar?

Confesso-te também que a majestade das Escrituras espanta-me, que a santidade do Evangelho fala ao meu coração. Vê os livros dos filósofos com toda a sua pompa: como são pequenos perto dos Evangelhos! É possível que um livro ao mesmo tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens? É possível que aquele cuja história ele conta seja apenas um homem? É aquele o tom de um entusiasta ou de um sectário ambicioso? Que mansidão, que pureza em seus costumes! Que graça comovente em suas lições! Que elevação em suas máximas! Que profunda sabedoria em seus discursos! Que presença de espírito, que finura e que precisão nas respostas! Que domínio sobre as paixões! Onde está o homem, onde está o sábio que saiba agir, sofrer e morrer sem fraqueza e sem ostentação?⁹⁷

⁹⁵ MASSON, P.-M. *La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1914, p. 395-396.

⁹⁶ Descartes utiliza a expressão “grande livro do mundo”. DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, I. In: *Œuvres de Descartes*, tome VI. Paris: J. Vrin, 1996, p. 9.

⁹⁷ OC IV, *Émile*, IV, p. 625-626 (p. 419). Masson sugere que Rousseau abre mão de sua crítica diante da impossibilidade de aplicá-la contra a revelação cristã: “Ainsi la lourde machine de guerre, qu’il a mise en mouvement contre toute révélation, semble avoir joué à faux, et demeurer impuissante contre la révélation chrétienne.” MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, t. II, p. 107. Esse comentador explica ainda que, nesse momento do texto, Rousseau faz tábula rasa de toda sua discussão anterior, passando a deixar-se guiar pela voz do coração: “Rousseau aborde le problème de la Révélation chrétienne et l’examen de l’Évangile, comme si tous les arguments qu’il vient d’accumuler contre toute révélation n’étaient pas valables contre la religion chrétienne. Il semble, en effet, que, dans les pages qui vont suivre, Rousseau fasse table rase de toute la discussion antérieure, laisse de côté « les principes de la raison », dont il vient de dire qu’ « il n’y a rien de plus incontestable », et se laisse guider par la seule voix du « cœur ». Cette brusque volte-face, inexplicée et presque inconsciente, témoigne d’un bien curieux dédoublement de mentalité. [...]” MASSON, P.-M. *La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*, p. 397. Bernardi, em sua edição crítica da *Profissão de fé* (Paris: GF-Flammarion, 1996, nota 127), defende,

Antes de arriscarmos uma interpretação, façamos um balanço dos argumentos do vigário (ou, por que não dizer, de Rousseau?⁹⁸) expostos até aqui. Em linhas gerais, percebemos que o discurso da segunda parte da *Profissão de fé* apresenta uma dinâmica de forças contraditórias que, ao final, permanecem em equilíbrio, de tal modo que torna-se impossível tomar a posição de qualquer um dos partidos com a convicção de que é o mais certo. O vigário vê problemas na idéia de revelação, embora não negue que, possivelmente, até mesmo no caso da religião natural seja preciso uma revelação que esclareça os dogmas essenciais. Ele não acredita nos milagres, embora não seja taxativo para afirmar que eles não possam ocorrer. Ele rejeita a sabedoria dos livros que comunicam as revelações particulares e defende que é no livro da natureza que Deus se revela de maneira acessível a todos os homens, embora se confesse um grande admirador da revelação nos livros dos Evangelhos, chegando mesmo a sugerir um reconhecimento da divindade de Jesus, dada a sublimidade de sua moral: “[...] se a vida e a morte de Sócrates são de um sábio, a vida e a morte de Jesus são de um Deus”.⁹⁹

contrariamente a Masson, que não se trata de um retorno de Rousseau à idéia de revelação, mas apenas de uma ressonância entre a linguagem dos Evangelhos e a voz da consciência: “L’idée de révélation reste, comme celle de création, de celles dont on doit dire que la raison ne peut pas les poser, sans qu’elle s’y oppose. D’autre part, il ne nous importe pas assez de la poser pour que notre sentiment intérieur se prononce. Cela parce que la voix de notre conscience suffit à nous dire tout ce que nous devons entendre. Pourquoi alors cette place tout à fait singulière pour l’Évangile? Parce qu’il nous parle de la même voix que notre conscience, celle du sentiment intérieur. Ce qu’il dit, notre « instinct divin » nous le dit. Il fait vibrer la corde qui sommeille en nous, parce qu’il est avec elle à l’unisson. [...]”. Isso vai de encontro àquilo que Gouhier já havia sugerido em seu famoso artigo “Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau”, de 1955: que é como se o livro da natureza dissesse o mesmo que os Evangelhos (GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 39).

⁹⁸ A passagem que permite essa identificação encontra-se nas *Rêveries*: “O resultado de minhas penosas investigações foi aproximadamente aquele que consignei mais tarde na *Profissão de fé do vigário saboiano*.” OC I, *Les rêveries du promeneur solitaire*, III, p. 1018 (p. 47). Natalia Maruyama cita outra passagem bastante significativa em carta a Moulton (23 dez. 1761), alguns meses antes da publicação do *Emílio*: “[...] concebereis facilmente que a Profissão de fé do vigário saboiano é a minha. Desejo demasiadamente que haja um Deus para não crê-lo, e morro com a firme confiança de que encontrarei em seu seio a felicidade e a paz que não pude gozar aqui embaixo” CG VII, p. 4 *apud* MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 468.

⁹⁹ OC IV, *Émile*, IV, p. 626 (p. 420).

Com base nesse quadro, o que poderíamos dizer? Que o vigário não levou sua crítica até as últimas conseqüências? Ou que ele voltou atrás em seu pensamento acerca das revelações? Acreditamos que não, e, para sustentarmos nosso ponto de vista, trabalharemos com a nossa hipótese da atitude de circunspeção.

Parece-nos que esse movimento de recuo faz parte da dinâmica mesma do discurso. De fato, seria difícil sustentar uma crítica mais dura contra as religiões – como por exemplo a da personagem Filo nos *Diálogos sobre a religião natural* de Hume –, pois no confronto de argumentos apresentado na *Profissão de fé*, o observador das religiões se vê numa posição incerta, na qual ele não encontra razões suficientes para se decidir a favor de nenhum partido.¹⁰⁰ Com efeito, se não quisermos cometer injustiças, a circunspeção parece ser a melhor escolha, ou, pelo menos, a menos comprometedora enquanto não temos luzes suficientes para decidir:

[...] Na espera de maiores luzes, conservemos a ordem pública; respeitemos as leis em todos os lugares, não perturbemos o culto que elas prescrevem; não levemos os cidadãos à desobediência, pois não sabemos com certeza se é um bem para eles trocar suas opiniões por outras, e sabemos com certeza que é um mal desobedecer às leis.¹⁰¹

Nossa interpretação é a de que as opiniões do vigário acerca da revelação evangélica são apenas isso: opiniões. E não dogmas a serem impostos: “Essas são, Senhor Arcebispo, minhas verdadeiras opiniões, que não prescrevo como regra a ninguém, mas declaro serem minhas, e que permanecerão assim enquanto aprover

¹⁰⁰ Se bem que Hume, nos *Diálogos sobre a religião natural*, não conclui o texto de forma definitiva. Cada uma das personagens defende suas próprias opiniões, levantando dúvidas e objeções em relação às opiniões alheias. Mas, ao final do texto, não é possível encontrar um “vencedor” dos diálogos, como se os argumentos de uma das personagens pudessem se sobrepor e refutar os argumentos das outras. Além disso, mesmo Filo, o cético dos *Diálogos*, se mostra um tanto quanto ambíguo no que concerne à sua própria religiosidade: ele venera a “genuína religiosidade”, mas reconhece, pela experiência histórica, que a religião também traz malefícios: “Se, em qualquer narração histórica, o espírito de religiosidade é alguma vez mencionado, podemos estar certos de nos deparar, logo a seguir, com um detalhamento das desgraças que o acompanham.” HUME, D. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, parte XII, p. 174-175.

¹⁰¹ OC IV, *Émile*, IV, p. 629 (p. 423-424). Essa atitude de prudência nos remete imediatamente ao bem-viver (a vida ética) dos gregos. Não é à toa que o vigário utiliza a expressão “boa vida”: “Na incapacidade de sair dela [a cegueira, isto é, a falta de conhecimentos] por minhas próprias luzes, o único meio que me resta é uma boa vida [...]” OC IV, *Émile*, IV, p. 631 (p. 425).

não aos homens mas a Deus, o único capaz de mudar meu coração e minha razão. [...]”.¹⁰² O vigário deixa bem claro que ele não sustenta uma verdade absoluta, visto que ele nunca deixou de assumir a parcialidade de sua perspectiva, isto é, o seu lugar de observador relativo das religiões:¹⁰³ “Não tenho a presunção de acreditar-me infalível; outros homens puderam decidir o que me parece indeciso; raciocino para mim e não para eles; não os reprovo nem os imito, seu juízo pode ser melhor do que o meu, mas não é culpa minha se não é o meu.”¹⁰⁴ Devemos observar ainda que os

¹⁰² OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 962 (p. 73).

¹⁰³ Grosrichard apresenta uma leitura muito interessante do *Emílio*, que, de certa forma, vem ao encontro dos argumentos que estamos desenvolvendo aqui. De acordo com esse comentador, Rousseau ensina que o progresso do Emílio deve se dar mediante um equilíbrio entre as necessidades do corpo (ou os desejos) e as forças físicas (ou as faculdades intelectuais), as quais devem se manter proporcionais na medida em que cada um dos termos se desenvolve. Inserida no *Emílio*, a *Profissão de fé* desempenha a função de restauradora do equilíbrio no momento da vida do aluno em que surge o desejo sexual e, conseqüentemente, a idéia de infinitude, a qual será contrabalançada pela idéia de Deus. Mas o que nos importa aqui consiste em notar apenas que o equilíbrio na *Profissão de fé* se dá em torno de um *sujeito da religião*, que mesmo não sendo o centro do universo (Deus), ainda assim dispõe todo o universo ao seu redor. Esse sujeito é absoluto em relação a si mesmo, mas nem por isso ele deixa de ser relativo ao centro absoluto, que é Deus. Se não fosse assim (isto é, se esse sujeito não tivesse um outro centro fora dele mesmo), ele não conseguiria assumir a perspectiva de todas as religiões e, ao mesmo tempo, identificar-se com uma delas em particular. É por isso que esse sujeito pode tomar a sua verdade como se ela fosse a única, porém, sem correr o risco de se tornar intolerante: ele jamais perde de vista que, ao olhar de Deus, a sua verdade absoluta aparece como relativa a todas as outras. Quanto à crítica do vigário (e esse é o ponto onde queríamos chegar), ela é realizada a partir da perspectiva peculiar desse sujeito da religião: o vigário pode criticar todas as revelações e, ao mesmo tempo, tomar partido de uma. Eis o que aproxima o sujeito da religião referido por Grosrichard de nosso *observador relativo*. “Toute la Profession de Foi du Vicaire Savoyard entreprend de rétablir l’équilibre, en appuyand sur le seul centre de gravité qui soit fixe: *le sujet* de la religion. Or ce n’est pas par hasard que Rousseau a inséré la *Profession de Foi* dans l’*Émile*, ni à l’endroit précis où elle est inserée. Lorsque le Vicaire, devant les contradictions qui le déchirent, entreprend de rentrer en lui-même pour considerer ce qu’il lui importe vraiment de croire, il rejoint très précisément le *lieu du* sujet naturel dont l’*Émile* vient de développer la genèse. L’*Émile* fournit ainsi le concept théorique d’un sujet naturel qui doit servir de fondement rigoureux pour une religion naturelle. [...] Et, de même qu’*Émile* est « l’Homme abstrait, qui n’est d’aucun temps ni d’aucun pays », sa religion sera la base commune de toutes les religions particulières, qui n’en sont que la diversification accidentelle, selon les pays et les hommes.” GROSRIKARD, A. “Gravité de Rousseau”. *Les Cahiers pour l’Analyse*, Paris, n. 8, 1967, p. 51-55.

¹⁰⁴ OC IV, *Émile*, IV, p. 625 (p. 419). E mesmo ao final da primeira parte da *Profissão de fé*, na qual ele poderia apresentar suas opiniões mais dogmáticamente, o vigário afirma: “Não me creio infalível por ser de boa-fé; minhas opiniões que me parecem mais verdadeiras são talvez

Evangelhos referidos pelo vigário não aparecem como uma religião instituída, mas tão-somente como preceitos de conduta, pois, como explica Derathé, Rousseau elimina da religião tudo aquilo que não é indispensável à vida moral.¹⁰⁵ Por conseguinte, os Evangelhos e a razão não apenas não são incompatíveis entre si, como até mesmo chegam a constituir para Rousseau suas regras de fé. Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau afirma: “tomo a Escritura e a razão como as únicas regras de minha crença”.¹⁰⁶ E na primeira das *Cartas escritas da montanha*, imaginando que a *Profissão de fé do vigário saboiano* fosse aplicada em “um canto qualquer do mundo cristão”, afirma:

Nossos prosélitos terão duas regras de fé que perfazem uma só, a razão e o Evangelho; a segunda será tanto mais imutável quanto se apoiará apenas sobre a primeira e não sobre certos fatos, os quais tendo necessidade de serem atestados, remetem a religião à autoridade dos homens.¹⁰⁷

As Escrituras falam ao coração de Rousseau, e não apenas à sua razão. Mas nem por isso parece-nos adequado afirmar que Rousseau rejeita a razão, como sugere Masson. Consciência, razão e liberdade são inseparáveis na *Profissão de fé*. E, de fato, em suas palavras finais, o vigário convida (sem obrigar) seu jovem ouvinte a julgar o discurso pela razão, que lhes é comum,¹⁰⁸ como se o sentido absoluto de tudo aquilo que foi exposto só pudesse ser dado pelo coração, ou pela consciência, de um sujeito que tem liberdade e razão para aceitar ou recusar a profissão de fé do “bom padre”:

[...] Se eu tivesse mais segurança a meu próprio respeito, teria assumido contigo um tom dogmático e decisivo; sou, porém, homem, ignorante e sujeito ao erro; que posso fazer? Abri para ti sem reservas o meu coração; o que considero seguro

outras tantas mentiras, pois que homem não se apega às suas opiniões?” *OC IV, Émile, IV*, p. 605 (p. 398).

¹⁰⁵ “La solidarité que Rousseau établit entre la morale et la religion tourne finalement au préjudice de la religion, car Rousseau élimine de la religion tout ce qui n’est pas indispensable à la vie morale.” DERATHÉ, R. “Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau”. *Revue Philosophique*, 1949, p. 172. Em carta a Du Parc (25 jun. 1761), Rousseau escreve: “La vérité que j’aime n’est pas tant métaphysique que morale” *CG VI*, p. 160-161 *apud* DERATHÉ, R. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, p. 130 (nota 3).

¹⁰⁶ *OC IV, Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 961 (p. 72-73).

¹⁰⁷ *OC III, Lettres écrites de la montagne*, I, p. 697 (p. 161). Sobre esse ponto, consultar DERATHÉ, R. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, p. 53-58.

¹⁰⁸ “[...] Se eu pensar bem, a razão é-nos comum e temos o mesmo interesse em escutá-la: por que não pensarias como eu?” *OC IV, Émile, IV*, p. 566 (p. 356).

eu te ofereci como tal; apresentei-te minhas dúvidas e minhas opiniões como opiniões; disse-te as minhas razões para duvidar e para acreditar. Agora, cabe a ti julgar; reservaste um tempo para isso, e essa precaução é sábia e me faz pensar bem de ti. [...]¹⁰⁹

Assim, não diríamos que se trata de uma contradição do discurso, até porque o estilo confessional e entusiasmado do vigário dificulta uma análise estritamente estrutural do texto, o que nos impossibilita de enunciar qualquer conclusão exata no sentido de apontarmos uma contradição interna do discurso – o movimento sinuoso de um texto que não tem pretensão a constituir sistema, não permite uma análise lógica em termos tão rígidos.¹¹⁰ Tampouco poderíamos dizer que se trata de um retorno de Rousseau à idéia de revelação, pois, se por um lado ele elogia os Evangelhos, por outro ele jamais deixa de sustentar os argumentos de sua crítica racionalista às revelações em geral. O que dizer então? Talvez, que é preciso um pouco mais de sutileza na interpretação.¹¹¹

¹⁰⁹ OC IV, *Émile*, IV, p. 630 (p. 424).

¹¹⁰ Cassirer cita uma carta de Rousseau a Mirabeau de 25 de março de 1767, na qual nosso autor afirma: “Les systèmes de toute espèce sont trop au-dessus de moi: je n’en mets aucun dans ma vie et dans ma conduite. Réfléchir, comparer, chicaner, persister, combattre, n’est plus mon affaire; je me laisse aller à l’impression du moment sans résistance et même sans scrupule; car je suis parfaitement sûr que mon cœur n’aime que ce qui est bien. Tout le mal que j’ai fait en ma vie, je l’ai fait par réflexion; et le peu de bien que j’ai pu faire, je l’ai fait par impulsion.” *apud* CASSIRER, E. “L’unité dans l’œuvre de Rousseau”. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984, p. 64.

¹¹¹ Starobinski, analisando a passagem do *Discurso sobre a origem da desigualdade* em que Rousseau afirma “o homem que medita é um animal depravado”, explica que “depravado” faz referência a um valor moral e não religioso, pois esse termo não aparece como antônimo de “santo”, e sim de “reto” [*droit*] ou “justo”, o que indica uma sobreposição de planos: o da moralidade e o da santidade. A importância da religião natural no pensamento de Rousseau residiria precisamente na possibilidade de uma síntese entre moral e religião, mas, segundo Starobinski, a imagem resultante é a de um “espetáculo de uma incessante oscilação”, ou ainda, de um “tumulto de idéias”, que descreve bem o movimento da *Profissão de fé* que tentamos captar neste trabalho: “Cette phrase, avec son pathos et sa tension interne, rend manifeste, comme en raccourci, la présence de deux idéologies superposées. La synthèse idéale, qui réconcilierait les termes en conflit, et qui permettrait d’envisager l’histoire humaine à la fois comme un processus *naturel* et selon le primat des valeurs *religieuses*, serait la *religion naturelle*. Rousseau y parvient-il? L’idée ne lui était certes pas étrangère, mais au lieu d’une synthèse, il nous offre le spectacle d’une incessante oscillation. Remarquons en tout cas ceci: s’il y a une dialectique chez Rousseau – comme l’affirme Engels – elle tient pour une assez grande partie au fait que dans sa pensée l’interprétation matérialiste et l’interprétation théologique du devenir coexistent en s’opposant. Le schématisme assez pauvre de l’anthropologie sensualiste est fécondé chez Rousseau par tout ce qui reste vivant

O vigário assume uma posição, que é a de sua própria religião, sem contudo apresentá-la impositivamente, dogmaticamente, a todos. Ele a assume de “boa-fé”.¹¹² Poderia assumir outra posição, se ele assim julgasse melhor. E mesmo que ele não julgasse, aceitando o cristianismo como a religião verdadeira apenas por tradição, ou seja, pela autoridade dos homens, ainda assim não haveria mal nisso, pois tratar-se-ia da religião de seus pais: “se o filho de um cristão faz bem em seguir, sem um exame profundo e imparcial, a religião de seu pai, por que o filho de um turco faria mal em seguir a mesma religião de seu pai?”¹¹³ De uma maneira ou de outra, o fato de o vigário privilegiar a revelação dos Evangelhos não invalida sua crítica às revelações nem aquilo que ele afirma a respeito da revelação da natureza;¹¹⁴ antes, o que ele faz

de la pensée judéo-chrétienne. Il en résulte non un système, mais un tumulte d'idées qui contribuera pour beaucoup à l'extraordinaire élan politique et philosophique de la fin du XVIII^e siècle.” STAROBINSKI, J. “Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion”. In: Op. cit., p. 201-202.

¹¹² “Sans doute, l'expression de « bonne foi », qu'il utilise souvent, marque-t-elle l'incertitude qui subsiste en lui d'avoir atteint une telle vérité et la crainte d'en être encore à la vérité particulière. Mais les vérités universelles sont « un bien qui lui appartient », donc son bien particulier, un avoir qu'il lui a fallu conquérir.” BURGELIN, P. *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*. Paris: Labor et Fides, 1962, p. 53. Antes de tudo, trata-se de uma opção de vida, ou seja, uma escolha pessoal da verdade particular: “Quanto a mim, só depois de muitos anos de meditação tomei meu partido; conservo-me nele; minha consciência está tranqüila, meu coração está contente.” OC IV, *Émile*, IV, p. 630 (p. 425). Interessante é o comentário de Masson sobre a “boa-fé” do vigário que, de uma certa forma, confirma a nossa hipótese de leitura da *Profissão de fé*: “Bonne foi apparaît ainsi comme un équivalent intellectuel d'indépendance; et c'est dans cette exaltation un peu farouche des droits de « la bonne foi », que la méthode de Jean-Jacques, en apparence divisée par des forces contradictoires, retrouve son unité.” MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, t. II, p. 96.

¹¹³ OC IV, *Émile*, IV, p. 624 (p. 418). É por esse motivo que o vigário pode recomendar ao seu jovem ouvinte retornar à religião calvinista: “Volta para a tua pátria, retoma a religião dos teus pais, pratica-a na sinceridade do teu coração e não mais a deixes; ela é muito simples e santa; creio que dentre todas as religiões que existem na terra ela é aquela cuja moral é mais pura e aquela com que a razão mais se contenta.” OC IV, *Émile*, IV, p. 631 (p. 425). Burgelin, no comentário da edição da Pléiade, explica que esse é um tema que toca Rousseau pessoalmente. Segundo o comentador, se o que importa é a dimensão social da religião, então a religião dos pais é a mais legítima: “Uma criança deve ser educada na religião de seu pai; provamos-lhe sempre muito bem que essa religião, qualquer que ela seja, é a única verdadeira e todas as outras não passam de extravagância e absurdo. A força dos argumentos depende absolutamente, neste ponto, do país em que são propostos.” OC IV, *Émile*, IV, p. 558 (p. 347). Voltaremos a esse ponto quando discutirmos o tema da religião nacional.

¹¹⁴ Segundo Grimsley, é possível fazermos referência à “veracidade” dos Evangelhos levando-se em conta apenas o nosso assentimento interior em relação às partes que satisfazem

pode ser explicado pela nossa hipótese de leitura: com sua atitude de circunspecção, Rousseau pretende mostrar, pela figura do vigário, que é possível ser fiel às suas próprias convicções religiosas sem ser intolerante em relação às outras crenças.

A comparação entre Sócrates e Jesus tem uma função muito precisa no texto: não se trata de reconhecer a divindade de Jesus, mas tão-somente de mostrar a superioridade da moral cristã nos Evangelhos em relação à moral filosófica da Antigüidade. Na terceira das *Cartas escritas da montanha*, lemos: “Não sei porque, pretende-se atribuir ao progresso da filosofia a bela moral de nossos livros. Essa moral tirada do Evangelho era cristã antes de ser filosófica.”¹¹⁵ Starobinski explica essa comparação afirmando que a figura do Cristo é apenas a de um exemplo de virtude.¹¹⁶ De modo semelhante, Grimsley também utiliza a idéia de exemplo, referindo-se à superioridade de Jesus apenas como “um exemplo perfeito das mais nobres qualidades da natureza”.¹¹⁷ Gouhier trata longamente dessa questão, e explica a comparação entre Sócrates e Jesus em termos da oposição entre natureza e história que Rousseau opera em seu pensamento.¹¹⁸ Além disso, devemos nos lembrar que Catão também é

a consciência e a razão: “Its undoubted historical veracity is not guaranteed by the approbation of any external authority, but by its ability to satisfy our reason and conscience; the immediate, spontaneous assent of our inner being to the Gospels message is enough to convince us that it cannot have been invented by human imagination.” GRIMSLEY, R. *Rousseau and the religious quest*. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 71.

¹¹⁵ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 728 (p. 202). Como explica Genildo Ferreira da Silva, “Jesus Cristo se reveste da autoridade divina pela sublimidade de seus preceitos”, ou seja, trata-se de um modelo moral: “A divindade de Jesus é puramente moral. Jesus, um ‘homem divino’ – esse termo Rousseau utiliza na *Lettre à M. de Franquières* – não é o filho de Deus, o deus-homem da ortodoxia cristã. Encarnação por excelência das mais altas qualidades naturais, ele representa apenas ‘a imagem da realização do divino no próprio interior de nossa natureza mortal’.” SILVA, G.F. *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*. Tese (Doutorado). Campinas: IFCH-Unicamp, 2004, p. 172-173.

¹¹⁶ “O Cristo de Rousseau não é um mediador; é apenas um grande *exemplo*. Se é maior que Sócrates, não é por sua divindade, mas por sua mais corajosa humanidade. Em parte nenhuma a morte de Cristo aparece em sua dimensão teológica, como o ato reparador que estaria no centro da história humana. A morte de Cristo é apenas o arquétipo admirável da morte do justo caluniado por todo o seu povo. [...]” STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 79.

¹¹⁷ GRIMSLEY, R. *Rousseau and the religious quest*, p. 73.

¹¹⁸ “[...] dans la vie de Jésus, le signe auquel on reconnaît cette divinité est dans le contraste entre sa personne et le milieu historique, l’ancien milieu juif, d’abord, puis le nouveau milieu chrétien. Mais ce contraste n’est que le signe: quant au sens des mots *Dieu* et *divin*, il faut le chercher en les lisant dans un autre contexte qui est la philosophie de Rousseau. Il ne s’agit

comparado a um Deus no *Discurso sobre a economia política*,¹¹⁹ o que nos sugere que uma expressão desse tipo não deve ser tomada literalmente nos textos de Rousseau.

Resta, finalmente, examinarmos esse estado de “dúvida respeitosa” ao qual o vigário se refere. Pretendemos mostrar agora que é essa noção que garante o vínculo entre os dois momentos aparentemente inconciliáveis do discurso, evidenciando assim a importância da atitude de circunspeção do vigário, e, ao que nos parece, confirmando a nossa hipótese de leitura da *Profissão de fé*.

Quanto à revelação, se eu tivesse melhor raciocínio ou melhor instrução, talvez percebesse a sua verdade, sua utilidade para quem tem a felicidade de reconhecê-la; mas, se vejo a seu favor provas que não posso combater, vejo também contra ela objeções que não consigo resolver. Há tantas razões sólidas contra e a favor que, não sabendo o que decidir, não a admito, nem a rejeito; rejeito apenas a obrigação de reconhecê-la, porque essa pretensa obrigação é incompatível com a justiça de Deus que, longe de retirar com ela os obstáculos para a salvação, tê-los-ia multiplicado, tê-los-ia tornado intransponíveis para a maior parte do gênero humano. Afora isso, permaneço quanto a esse ponto numa dúvida respeitosa.¹²⁰

plus ici d'une opposition entre un individu exceptionnel et une certaine société de son temps; plus exactement: cette opposition en signifie une autre, plus profonde et devenue *structurelle* dans notre humanité civilisée, entre la nature e l'histoire.” GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 208-209. Nesse livro de Gouhier, é interessante a leitura de todo o capítulo V – “Une christologie rationnelle” –, no qual ele analisa detalhadamente as figuras de Sócrates, Catão e Jesus na obra de Rousseau.

¹¹⁹ “[...] A virtude de Sócrates é a do mais sábio dos homens: mas entre César e Pompeu, Catão parece um deus entre os mortais.” *OC III, Discours sur l'économie politique*, p. 255 (p. 35). Como explica Vargas, Catão compartilha com Jesus o privilégio de deixar Sócrates em segundo lugar após comparação. VARGAS, Y. *Introduction à l'Emile de Jean-Jacques Rousseau*, p. 192.

¹²⁰ *OC IV, Émile, IV*, p. 625 (p. 419). Masson comenta que a “dúvida respeitosa” do vigário já aparece no livro de Marie Huber, *Lettres sur la Religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*, publicado originalmente em 1738 e reeditado em 1756. De fato, é notável a semelhança entre as idéias do vigário e as que Masson cita do referido texto de Huber: “Il y trouve des faits dont il admet la possibilité, mais il est révolté contre une infinité de choses qui lui paraissent puériles, absurdes, contraires au sens commun et même visiblement injustes... Quel parti prendre avec un tel homme? Suis-je en droit d'exiger de lui de voir ce que ses yeux ne lui montrent point? Rien ne serait plus injuste... Tout ce que je suis en droit de lui demander, c'est de suspendre son jugement sur les choses qu'il ne connaît pas, et c'est ce qu'il ne peut refuser.” MASSON, P.-M. *La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*, p. 415. Como não ver nas palavras de Marie Huber sobre a religião essencial uma inspiração para Rousseau descrever a atitude de seu vigário saboiano? Mais detalhes sobre a influência de Marie Huber sobre Rousseau no item “J.J. Rousseau et Marie Huber”, no artigo RITTER, E. “Jean-Jacques Rousseau (Notes diverses)”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. III, 1907 (item VIII, p. 207-213).

Não se trata, evidentemente, da mesma dúvida à qual o vigário havia se referido na primeira parte da *Profissão de fé*, pois ali o estado era “inquietante e penoso”.¹²¹ A “dúvida respeitosa” da segunda parte nos mostra um vigário reservado e até mesmo resignado diante da impossibilidade de encontrar a verdade em meio à diversidade de revelações. Bastante diferente era a imagem que tínhamos do mesmo vigário referindo-se ao estado de dúvida em que se encontrava no início da primeira parte: “A dúvida sobre as coisas que nos importa conhecer é um estado violento demais para o espírito humano; ele não resiste muito tempo nesse estado; acaba decidindo-se de uma maneira ou de outra e prefere enganar-se a não crer em nada.”¹²² Mas, por que a diferença? Vejamos com mais atenção as palavras do “bom padre”.

A dúvida da qual o vigário queria fugir a todo custo era bastante específica, “sobre as coisas que nos importa conhecer”.¹²³ Lembremos que nosso personagem não se interessa por um conhecimento exaustivo de todas as coisas, mas apenas por aquele que é “útil para a prática”.¹²⁴ É por esse motivo que ele relata, na primeira parte da *Profissão de fé*, que, em seu estado de dúvida, meditava sobre a causa de seu ser e sobre a regra de seus deveres.¹²⁵ E como não obtinha de suas meditações a não ser “incertezas, obscuridades e contradições”,¹²⁶ permanecia na condição de cético¹²⁷ –

¹²¹ OC IV, *Émile*, IV, p. 567 (p. 357).

¹²² OC IV, *Émile*, IV, p. 568 (p. 358).

¹²³ OC IV, *Émile*, IV, p. 567 (p. 358). Ou “as coisas que me importava saber”. OC IV, *Émile*, IV, p. 569 (p. 359).

¹²⁴ OC IV, *Émile*, IV, p. 570 (p. 361).

¹²⁵ OC IV, *Émile*, IV, p. 567 (p. 358).

¹²⁶ OC IV, *Émile*, IV, p. 567 (p. 358).

¹²⁷ Não queremos denominar o vigário de “cético” no sentido filosófico, pois ele mesmo critica tal postura: “Como se pode ser cético por sistema e de boa-fé? Não sou capaz de compreendê-lo. Ou esses filósofos não existem, ou então são os mais infelizes dos homens.” OC IV, *Émile*, IV, p. 567-568 (p. 358). O exemplo célebre desses homens infelizes é Montaigne: “Mas de que servem ao cético Montaigne os tormentos que proporciona a si mesmo para desenterrar no fim do mundo um costume oposto às noções da justiça? [...] Ó Montaigne! Tu que te vanglorias de franqueza e de verdade, sê sincero e verdadeiro, se um filósofo pode sê-lo, e dize-me se existe algum lugar da terra em que seja crime honrar a palavra dada, ser clemente, bom e generoso, em que o homem de bem seja desprezível e o pérfido seja honrado.” Ibidem, p. 598-599 (p. 390-391). Na *Nova Heloísa*, Rousseau faz uma distinção entre cético e ateu ao referir-se a Wolmar, e com isso, nos esclarece acerca do sentido do ceticismo de seu vigário saboiano: “Querendo esclarecer-se seriamente sobre essas matérias, entranhara-se nas trevas da metafísica onde o homem tem apenas como guias os

mas, o que é importante observar, não um cético “por sistema” nem “de boa-fé”, mas um cético *involuntário*: “amo a verdade, procuro-a mas não posso reconhecê-la”;¹²⁸ e, mais adiante: “Fiz o que pude para alcançar a verdade, mas a sua fonte é elevada demais; quando me faltam forças para ir adiante, de que posso ser culpado?”¹²⁹ Essa era a imagem que tínhamos do vigário no início de seu discurso. E qual é a que temos no final? Curiosamente, a imagem de um cético. Ainda um cético involuntário. Porém, não mais ignorante das verdades essenciais que importavam a ele conhecer. Suas dúvidas dizem respeito agora apenas às verdades não-essenciais das diversas revelações.

Eis o ceticismo involuntário em que permaneci. Esse ceticismo, no entanto, não me é nem um pouco penoso, porque não se estende aos pontos essenciais da prática, e estou convencido sobre os princípios de todos os meus deveres. Sirvo a Deus na simplicidade de meu coração. Só procuro saber o que é importante para a minha conduta; quanto aos dogmas que não têm influência nem sobre as ações, nem sobre a moral, e com que tanta gente se atormenta, não me preocupo com eles. Encaro todas as religiões particulares como instituições salutares que prescrevem em cada lugar uma maneira uniforme de honrar a Deus por um culto público, e que podem todas ter suas razões no clima, no governo, no gênio do povo, ou em alguma outra causa local que torna uma preferível em relação à outra, conforme os tempos e os lugares. Creio que todas são boas quando nelas se serve a Deus convenientemente.¹³⁰

sistemas que a ela aplica e, vendo em toda parte só dúvidas e contradições, quando enfim chegou entre os Cristãos chegou tarde demais, sua fé já se fechara à verdade, sua razão não acedia mais à certeza; visto que tudo o que lhe provavam destruía mais sentimentos de que podia consolidar, acabou por combater igualmente todos os tipos de dogmas e só cessou de ser ateu para tornar-se cético.” *OC II, Julie ou La nouvelle Héloïse*, V, 5, p. 589 (p. 508).

¹²⁸ *OC IV, Émile*, IV, p. 567 (p. 357).

¹²⁹ *OC IV, Émile*, IV, p. 606 (p. 398).

¹³⁰ *OC IV, Émile*, IV, p. 627 (p. 421). O ceticismo do vigário na segunda parte não é levado às últimas conseqüências, servindo apenas como instrumento de combate aos materialistas. Como explica Maria das Graças de Souza, “para criticar os dogmáticos Rousseau se utiliza do instrumental cético, mas apenas para sustentar sua própria posição contra as filosofias materialistas. Se ele discute com seus contemporâneos, opondo às teses materialistas seus ‘artigos de fé’, é que ele permanece no interior da filosofia, não realiza a retirada cética. Tenta, ao contrário, superar as teses dos adversários mediante outras teses positivas.” SOUZA, M.G. “O Cético e o Ilustrado”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 2, 2000, p. 10. Ezequiel de Olaso, em um importante artigo, explica que Rousseau apresenta dois tipos de ceticismos: o acadêmico e o pirrônico. Se por um lado o vigário defende a incompreensibilidade das coisas pela razão, o que estaria de acordo com o ceticismo acadêmico, por outro ele é conduzido pela consciência a continuar suas investigações após a suspensão do seu juízo, o que seria o ideal do pirronismo. Para Olaso, a *Profissão de fé* é “el

O ceticismo do vigário é involuntário porque, mesmo tendo razões para rejeitar a autoridade dos Evangelhos baseada em testemunhos humanos, ele se rende ao “espírito divino que brilha na moral e na doutrina desse livro”,¹³¹ de modo que seu ceticismo “está fundado em provas inquestionáveis de um lado e de outro, que forcem a razão a permanecer em suspenso”.¹³² Há também motivações práticas que levam o vigário a se decidir pela atitude de dúvida respeitosa: sem uma “fé robusta que jamais duvida de nada” e sem poder decidir a favor da revelação somente pelo uso da razão, não restaria outra coisa a não ser o recurso ao assentimento interior, ao guia seguro da “luz interior”¹³³ que Rousseau chama de coração ou consciência. Rejeitar a revelação equivale, na prática, a sufocar a esperança na vida futura que consola Jean-Jacques.

Não tenho, é verdade, essa fé robusta que jamais duvida de nada, que crê sem embaraço em tudo o que lhe é apresentado para crer, e que põe de lado ou dissimula as objeções que não sabe resolver. Não tenho a felicidade de enxergar na Revelação a evidência que outros encontram, e se decido a favor dela é porque meu coração a isso me conduz, porque tudo nela me consola, e rejeitá-la só traz maiores dificuldades. Mas não é porque a considere demonstrada, pois certamente ela não está demonstrada aos meus olhos. Não sou nem mesmo instruído o suficiente para compreender uma demonstração que exige saber tão profundo. [...]¹³⁴

testimonio de una crisis pirrónica de la que el Vicario quiere salir por medios académicos”. OLASO, E. “Los dos escepticismos del vicario saboyano”. *Manuscrito*, Campinas, v. III, n. 2, 1980, p. 12. Interessante também é o artigo de Sébastien Charles, no qual esse comentador analisa criticamente a leitura de Ezequiel de Olaso, e defende que o ceticismo de Rousseau estaria mais próximo de Berkeley do que dos antigos: CHARLES, S. “De Pirro a Rousseau: estudo sobre o ceticismo das Luzes”. *Philosophica*, Aracaju, n. 2, p. 11-34, 2001.

¹³¹ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 995 (p. 105).

¹³² OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 995 (p. 105).

¹³³ OC IV, *Émile*, IV, p. 569 (p. 359).

¹³⁴ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 963-964 (p. 75). Rousseau não afirma a existência de uma vida após a morte: ele apenas toma essa idéia como um consolo para os males desta vida. “[...] Podem privar-me das consolações desta vida, mas não da esperança na vida que deve vir em seguida, e nessa vida futura, meu desejo mais ardente e mais sincero é ter o próprio Jesus Cristo como árbitro entre eles e mim.” OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 961-962 (p. 73). Não se trata de uma certeza, e sim de uma esperança: “[...] Depois de haver por tanto tempo buscado consolações e coragem em vossas lições, é-me penoso que vós me tireis agora tudo isso para não me oferecer mais que uma esperança incerta e vaga, mais como um paliativo presente que uma compensação futura. Não! Sofri demais nesta vida para não ter esperança em uma outra. Todas as sutilezas da metafísica não me farão duvidar um só momento da imortalidade da alma e de uma Providência benfazeja. Eu a sinto, creio nela, quero-a, espero por ela, defendê-la-ei até o meu último suspiro; e essa

Quanto às outras religiões, o vigário suspende seu juízo para dar lugar à crença,¹³⁵ numa atitude de alguém que aprecia as profissões de fé em seu sentido de utilidade: “Creio que todas são boas [*Je les crois toutes bonnes*]”.¹³⁶ Afinal, a despeito de serem responsáveis pela origem do fanatismo, as crenças religiosas não deixam de ter sua utilidade social. Esse mesmo tipo de apreciação das religiões também se verifica em Voltaire, que apesar de combater muito duramente o fanatismo, ainda assim valoriza as religiões por aquilo que elas têm de útil à vida na cidade. Voltaire reconhece pelo menos três funções sociais da religião: unir os homens, torná-los felizes e garantir a proteção contra crimes secretos.¹³⁷ Nos três casos, notamos que a crença na vida futura traz benefícios sociais em termos de prática da justiça para a vida presente. Por conseguinte, o que está em jogo não é a religiosidade, mas a sociabilidade – daí o motivo de Voltaire afirmar sem muitos problemas que para qualquer sociedade estabelecida, “uma religião é necessária”.¹³⁸ Nesse ponto, é importante a idéia de um Deus que vê tudo e que pune os crimes secretos: “Desde que os homens vivem em sociedade, já devem ter-se apercebido que autênticos criminosos escaparam à severidade das leis. Estas punem crimes públicos e era preciso arranjar

será, de todas as discussões que terei sustentado, a única em que meu interesse não será esquecido.” *OC IV, Lettre à Voltaire* (18 ago. 1756), p. 1074-1075 (p. 136-137).

¹³⁵ Essa espécie de recaída no dogmatismo (rejeitada, obviamente, a metafísica dogmática) nos remete à célebre fórmula de Kant, no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*: “Tive que suprimir o saber para obter lugar para a crença”.

¹³⁶ Aqui *bonnes* aparece traduzido como “boas”.

¹³⁷ Sobre a função de unir os homens: “a religião deve agrupar os homens para os unir e não para os tornar fanáticos e perseguidores” (VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*, verbete “Leis (Das)”, p. 240). Sobre a função de tornar os homens felizes: “A religião é instituída para nos tornar felizes nesta e na outra vida. O que é preciso para ser feliz na vida futura? Ser justo” (VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, cap. XXI, p. 121). Sobre a proteção contra os crimes secretos: “Onde quer que haja uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária: as leis protegem contra os crimes conhecidos, e a religião, contra os crimes secretos” (VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*, cap. XX, p. 117-118).

¹³⁸ VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*, cap. XX, p. 118. Até porque para Voltaire nunca houve nação organizada sob leis que não tenham reconhecido desde tempos imemoriais uma divindade (cf. VOLTAIRE. *Deus e os homens*, cap. III). A afirmação correlata de Rousseau é a que aparece na primeira das *Cartas escritas da montanha*: “A religião é útil e até mesmo necessária aos povos.” *OC III, Lettres écrites de la montagne*, III, p. 695 (p. 157). Também no capítulo “De la religion civile” do *Manuscrito de Genebra*, lemos a afirmação da necessidade da religião para os povos: “Jamais peuple n’a subsisté ni ne subsistera sans Religion et si on ne lui en donnoit point, de lui-même il s’en feroit une ou seroit bientôt détruit.” *OC III, Du contrat social (Première version)*, p. 336.

um freio para os crimes secretos; somente a religião podia ser esse freio.”¹³⁹ Essa concepção da divindade se justifica pelo fato de promover a unidade social: “A adoração de um Deus que pune e recompensa reúne todos os homens”.¹⁴⁰ Voltaire não tem receio de recorrer até mesmo à idéia de inferno se ela for necessária para garantir a obediência às leis. E é nesse sentido que poderíamos entender a menção ao ministro huguenote que havia sido destituído pelos confrades por ser muito indulgente quanto ao inferno, e que ouviu de um deles: “Meu amigo, acredito tão pouco como tu nas penas eternas; mas é bom que a tua criada, o teu alfaiate e até o teu procurador acreditem nelas”.¹⁴¹

Também em Hume encontramos a preocupação sobre a utilidade das religiões. Nos *Diálogos sobre a religião natural*, as personagens Cleanto e Filo discutem acerca dos efeitos da religião sobre a moral, cada um tomando como base suas próprias opiniões. Enquanto Cleanto apresenta suas razões para crer que a religião (ainda que corrompida) traz efeitos benéficos à sociedade, Filo recorre à experiência para mostrar que tais razões não correspondem aos efeitos verificados. Se por um lado Cleanto tolera as superstições vulgares ao afirmar que “A religião, por mais corrompida que esteja, ainda é melhor que a ausência total de religião”,¹⁴² por outro, Filo aponta exemplos históricos de “conseqüências nefastas” da superstição vulgar: “Tumultos, guerras civis, perseguições, derrubadas de governo, tirania e escravidão”.¹⁴³ É importante notar que tanto a posição de Cleanto quanto a de Filo podem ser encontradas nos argumentos do vigário. Pois, se por um lado o vigário se identifica com Cleanto ao defender a utilidade da religião como regulador da moral com base em raciocínios *a posteriori* para se referir à divindade, por outro lado, ele não deixa de ter pontos em comum com Filo ao apontar nas diversas religiões as causas dos crimes e das misérias da humanidade – quanto aos dogmas particulares, o vigário afirma: “em

¹³⁹ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*, verbete “Inferno”, p. 227.

¹⁴⁰ VOLTAIRE. *Deus e os homens*, cap. XLIII, p. 173. Assim como em Rousseau, o que divide os homens na opinião de Voltaire são os dogmas teológicos, que resultam apenas em disputas infundáveis.

¹⁴¹ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*, verbete “Inferno”, p. 228.

¹⁴² HUME, D. *Diálogos sobre a religião natural*, parte XII, p. 174.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 175.

vez de estabelecer a paz na terra, trazem o ferro e o fogo. [...] Não vejo nisso mais do que os crimes dos homens e as misérias do gênero humano.”¹⁴⁴ Particularmente no caso do ceticismo de Filo, ainda podemos aproximá-lo do ceticismo do vigário, tomando como base para isso a crítica que ambos fazem aos discursos metafísicos: Filo mostra que todo debate pautado pelas razões de Cleanto não passa de uma disputa verbal, pois “só diz respeito aos graus de dúvida e convicção que devemos admitir em relação a todos os raciocínios; [...] não permitindo qualquer conclusão precisa”;¹⁴⁵ de maneira similar, o vigário, dirigindo-se ao seu jovem ouvinte, rejeita os discursos metafísicos cheios de “palavras que nada significam”,¹⁴⁶ bem como as discussões que ultrapassam o alcance de ambos “e, no fundo, não levam a nada”.¹⁴⁷

Dessa forma, podemos notar que, em matéria de utilidade, o que importa para Rousseau tanto quanto para Hume e Voltaire, são os efeitos sociais das religiões, evidentemente, colocando-se em suspenso o juízo sobre os conteúdos doutrinários de uma ou de outra seita em particular. Se “se serve a Deus convenientemente”, o culto público é aceitável, ainda que varie em sua aparência de lugar para lugar. Pois, na prática, o papel das religiões na sociedade é o de ensinar “a querer o bem que ele [Deus] quer e a cumprir para agradá-lo todos os meus deveres na terra”.¹⁴⁸ Nesse sentido, as religiões são “instituições salutares”, uma vez que ajudam na conservação do liame social.¹⁴⁹ Quanto à necessidade de haver um culto exterior uniforme “para

¹⁴⁴ OC IV, *Émile*, IV, p. 607 (p. 400).

¹⁴⁵ HUME, D. *Diálogos sobre a religião natural*, parte XII, p. 173-174.

¹⁴⁶ OC IV, *Émile*, IV, p. 578 (p. 368).

¹⁴⁷ OC IV, *Émile*, IV, p. 599 (p. 391).

¹⁴⁸ OC IV, *Émile*, IV, p. 625 (p. 419).

¹⁴⁹ Masson faz um comentário curioso acerca da “dúvida respeitosa” do vigário. Para esse comentador, trata-se de um recuo causado pelo medo que Rousseau tinha das conseqüências de sua crítica: “Cet indolent, ce timide a peur de l’action, peur des responsabilités. Après avoir eu de grandes audaces de paroles, il se croit libéré par elles, et recule devant les conséquences positives que ses affirmations sembleraient impliquer.” Após estabelecer a inutilidade, a falsidade e o perigo das revelações, o vigário conclui que deve “acabar de arrancar os instáveis pilares”; porém, segundo Masson, essa conclusão é apenas teórica, sendo as conclusões práticas muito mais conservadoras, uma vez que a “dúvida respeitosa” mais parece a reserva de um observador simpático ou mesmo uma abstenção. MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, t. II, p. 116-117.

que reine a boa ordem”, isso para o vigário não passa de “um caso de polícia”.¹⁵⁰ De fato, Rousseau atribui ao soberano a função de regulador dessa “boa ordem”:

Por fim, nada mais de disputas entre vós sobre a preferência devida a vossos cultos. Eles são todos bons quando prescritos pelas leis e quando a religião essencial neles se encontra, e são maus quando ela está ausente. A maneira do culto pertence às formalidades da religião, não à sua essência, e é ao soberano que compete regulamentar a religião em seu país.¹⁵¹

Eis então que aparece o aspecto político da segunda parte da *Profissão de fé do vigário saboiano*. Há, na discussão das razões para duvidar e para crer, o surgimento de um princípio de tolerância. Se quanto aos dogmas revelados das Escrituras não somos capazes “nem de admiti-los, nem de rejeitá-los”¹⁵², então com que segurança poderíamos justificar atitudes de intolerância em relação àqueles que professam uma fé diferente da nossa? O impasse permanece: “se vejo a seu favor provas que não posso combater, vejo também contra ela objeções que não consigo resolver”.¹⁵³ A perseguição motivada por diferenças doutrinárias só poderia se justificar como sendo o reflexo da representação de um “Deus colérico, ciumento, vingador, parcial, que odeia os homens, um Deus da guerra e dos combates, sempre pronto para destruir e fulminar, sempre a falar de tormentos, de penas e orgulhando-se de punir até os inocentes”,¹⁵⁴ bastante diferente da representação da essência divina concebida pela razão na religião natural. O Deus do vigário é um “Deus da paz”,¹⁵⁵ tolerante quanto à diversidade dos dogmas particulares, uma vez que não recusa a homenagem do culto do coração “sob qualquer forma que lhe seja oferecida”.¹⁵⁶

¹⁵⁰ OC IV, *Émile*, IV, p. 608 (p. 401).

¹⁵¹ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 977 (p. 88).

¹⁵² OC IV, *Émile*, IV, p. 606 (p. 399). Ver também p. 625 (p. 419). É a mesma posição do vigário em relação à vida da alma após a morte do corpo: “Mas qual é essa vida? É imortal a alma por sua natureza? Meu entendimento limitado nada concebe sem limites; tudo o que chamam infinito escapa-me. Que posso negar ou afirmar? Que raciocínios posso realizar sobre o que não posso conceber? [...]” OC IV, *Émile*, IV, p. 590 (p. 381).

¹⁵³ OC IV, *Émile*, IV, p. 625 (p. 419).

¹⁵⁴ OC IV, *Émile*, IV, p. 613 (p. 407).

¹⁵⁵ OC IV, *Émile*, IV, p. 624 (p. 418).

¹⁵⁶ OC IV, *Émile*, IV, p. 627 (p. 421).

Uma leitura desatenta do texto de Rousseau poderia sugerir que a representação da divindade como um Deus de guerra deve ser rejeitada sumariamente, dados os seus efeitos sociais nocivos. Mas a questão não é assim tão simples, uma vez que as diversas formas de representar Deus parecem ter origem na própria natureza humana: “Em geral, os crentes fazem Deus igual a eles próprios; os bons o fazem bom, os maus o fazem mau; os beatos, odientos e biliosos só enxergam o inferno porque querem danar o mundo inteiro; as almas amantes e meigas quase não acreditam nele.”¹⁵⁷ Na opinião do vigário, somente o próprio Deus teria condições para expurgar as representações nocivas que os homens fazem dele, dado que ele é “o único a saber a verdade”. Ademais, o próprio banimento da religião beligerante seria, em si mesmo, um ato de intolerância, o que possivelmente geraria um estado de guerra: “Quanto às religiões, uma vez estabelecidas ou toleradas em um país, creio que é injusto e bárbaro destruí-las pela violência, e que o soberano causa um mal a si mesmo ao maltratar seus seguidores.”¹⁵⁸ Devemos nos lembrar, nesse ponto, da cautela política do vigário: “Na espera de maiores luzes, conservemos a ordem pública [...] não levemos os cidadãos à desobediência [...]”. Como então resolver esse problema? Certamente, não poderíamos mudar a representação da divindade que não consideramos ser “a boa”, mas poderíamos condenar sim *os efeitos dessa representação*, ou seja, os atos de intolerância dos homens que crêem em Deus dessa maneira. Daí a importância da atitude de circunspeção no discurso do vigário que, no contexto do discurso, se confunde com o respeito às leis. Se cada um respeitar as revelações alheias, estará, de certa forma, respeitando as leis dos homens, e, ainda que cada um creia em um Deus particular, as relações sociais não serão abaladas pelos preconceitos que surgem quando a intolerância civil é movida pela intolerância religiosa. Essa exortação à tolerância teológica é especialmente dirigida aos cristãos, pois, quanto ao Evangelho, o vigário recomenda como atitude ser “modesto e circunspecto”. Afinal, mesmo que a razão não possa compreender a revelação, nem por isso as leis podem ser

¹⁵⁷ “En général, les croyants font Dieu comme ils sont eux-mêmes; les bons le font bon, les méchants le font méchant; les dévots, haineux et bilieux, ne voient que l’enfer, parce qu’ils voudraient damner tout le monde; les âmes aimantes et douces n’y croient guère.” *OC I, Confessions*, VI, p. 228 (tradução minha).

¹⁵⁸ *OC IV, Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 979 (p. 89).

desrespeitadas. E, mais especialmente ainda, a tolerância é fundamental para os cristãos protestantes, pois ela constitui o dogma principal: “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. [...]”¹⁵⁹ Nada mais natural, portanto, que a recomendação de modéstia e circunspeção, numa atitude de silêncio respeitoso.

Com tudo isso, o Evangelho está cheio de coisas inacreditáveis, de coisas que repugnam à razão e que nenhum homem sensato pode conceber ou admitir. O que fazer em meio a todas essas contradições? Continuar sendo modesto e circunspecto, meu filho; respeitar em silêncio o que não poderíamos nem rejeitar, nem compreender, e humilhar-nos diante do grande Ser que é o único a saber a verdade.¹⁶⁰

O silêncio respeitoso parece, aliás, uma forma preconizada por Rousseau para o ensino dos deveres. Vemos isso claramente no ensino de Julie na *Nova Heloísa*: “Respeitemos seus decretos em silêncio e façamos nosso dever, é a melhor maneira de ensinar o seu aos outros.”¹⁶¹

Mas Rousseau não é fácil de se entender. Pois a “dúvida respeitosa” não implica em inação política ou em silêncio absoluto diante de uma atitude de desrespeito às leis – a tolerância para Rousseau não significa licenciosidade. Na primeira das *Cartas escritas da montanha*, Rousseau deixa claro que o princípio da tolerância não admite a desobediência civil, e que apenas as diferenças de cerimonial é que são permitidas, uma vez que não são essenciais para a ordem social. A verdadeira tolerância, segundo Rousseau, não tolera o crime:

Nossos prosélitos serão intolerantes por isso? Pelo contrário, serão tolerantes por princípio, mais do que se poderia ser em qualquer outra doutrina, pois admitirão

¹⁵⁹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, II, p. 716 (p. 186). O aparato crítico da edição da Pléiade faz referência a uma carta a Moultou (17 fev. 1763), na qual Rousseau afirma: “Mon cher, je suis dans ma Religion tolérant par principe, car je suis chrétien; je tolère tout, hors l’intolerance...” CG IX, p. 94.

¹⁶⁰ OC IV, *Émile*, IV, p. 627 (p. 421). Sobre a atitude de silêncio respeitoso, Gouhier comenta que o vigário está retomando uma fórmula que os teólogos de Port-Royal empregavam no caso das *questões de fato*, que são aquelas diante das quais deve-se permanecer em silêncio, uma vez que elas podem colocar em dúvida a autoridade papal. GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 210.

¹⁶¹ OC II, *Julie ou La nouvelle Héloïse*, VI, 8, p. 699 (p. 600).

todas as boas religiões que não se admitem entre si, ou seja, todas aquelas que têm por essencial o que elas negligenciam transformando em essencial aquilo que absolutamente não o é. Eles, atendo-se unicamente ao que é essencial, deixarão que os outros fiquem à vontade para fazerem o que é acessório, uma vez que não o rejeitam; deixarão que expliquem aquilo que eles não explicam e decidam o que eles não decidem. Deixarão cada um com seus ritos, suas fórmulas de fé, sua crença, dizendo: admiti conosco os princípios dos deveres do homem e do cidadão, de resto, acreditai em tudo que vos agradar. 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.¹⁶²

A atitude de modéstia e circunspeção está associada à figura do seguidor de Cristo encontrada nos Evangelhos. Jesus rejeita os escribas e os fariseus, que ostentavam sua sabedoria em público e condenavam todos aqueles que não conseguiam cumprir a lei à risca.¹⁶³ Em vez dos sábios orgulhosos, Jesus prefere os mais simples, e utiliza a figura da criança como ideal para seus seguidores.¹⁶⁴ O seguidor de Cristo é humilde porque não impõe seus conhecimentos como regra aos outros, até porque a humildade nos Evangelhos está profundamente relacionada ao reconhecimento da própria ignorância. Por outro lado, todavia, a humildade cristã não invalida a busca pela verdade, uma vez que o reconhecimento da ignorância não implica em desejo de continuar ignorante – pelo contrário, era justamente a verdade que os discípulos de Jesus procuravam nas palavras de seu mestre. Eis então que se estabelece, nos Evangelhos, a tensão entre desejar a verdade e não poder encontrá-la, o que determina aquilo que o vigário chama de ceticismo involuntário, e serve de base para o vigário fundamentar a atitude de reserva do crente. Daí a recomendação do vigário aos cristãos de que, exatamente por causa desse ceticismo, eles sejam modestos

¹⁶² OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 701 (p. 165-166).

¹⁶³ “Na cadeira de Moisés se assentaram os escribas e os fariseus. Fazei e guardai, pois, tudo o que eles vos disserem, porém não os imiteis nas suas obras; porque dizem e não fazem. Atam fardos pesados e difíceis de carregar e os põem sobre os ombros dos homens; entretanto, eles mesmos nem com o dedo querem movê-los. Praticam, porém, todas as suas obras com o fim de serem vistos dos homens; pois alargam os seus filactérios e alongam as suas franjas. Amam os primeiros lugares nos banquetes e as primeiras cadeiras nas sinagogas, as saudações nas praças e o serem chamados mestres pelos homens.” *Mateus XXIII*, 1-7.

¹⁶⁴ “Em verdade vos digo: quem não receber o reino de Deus como uma criança [i.e. quem não se humilhar como uma criança] de maneira nenhuma entrará nele.” *Marcos X*, 15.

e circunspectos: “Esse é o ceticismo de todo cristão razoável e de boa-fé, que das coisas do Céu só deseja saber as que pode compreender, as que têm relevância para sua conduta; e que rejeita, com o apóstolo, *as questões pouco sensatas, que não proporcionam instrução e engendram apenas conflitos.*”¹⁶⁵ Na primeira das *Cartas escritas da montanha*, lemos também que esse ceticismo se justifica por aquilo que é relevante para a conduta:

Muitas coisas no Evangelho ultrapassam nossa razão, até mesmo a chocam, entretanto nós não as rejeitamos. Convencidos da fraqueza de nosso entendimento, sabemos respeitar aquilo que não podemos conceber quando a associação do que concebemos nos faz julgá-lo superior às nossas luzes. Tudo que nos é necessário saber para sermos santos, parece-nos claro no Evangelho: qual a necessidade de compreender o resto? Em relação a esse ponto permaneceremos ignorantes, mas livres de erro e por isso não seremos menos gente de bem; essa humilde reserva por si mesma corresponde ao espírito do evangelho.¹⁶⁶

Evidentemente, no caso da religião nacional, poderíamos pensar que as motivações políticas incitariam os homens à intolerância. Mesmo porque Rousseau, no *Contrato social*, afirma que o soberano pode banir do Estado os insociáveis, isto é, aqueles que se recusam a acreditar na profissão de fé civil.¹⁶⁷ Mas Rousseau rejeita essa idéia em uma nota da *Profissão de fé*, pois, em sua opinião, a religião natural “deve propor-nos um culto, uma moral e máximas convenientes aos atributos pelos

¹⁶⁵ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 995-996 (p. 106). Cf. II Timóteo 2, 23.

¹⁶⁶ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 699 (p. 163). Derathé nota que há uma diferença entre essa passagem e aquela análoga do *Emílio*. Nas *Cartas*, trata-se de respeitar somente “aquilo que não podemos conceber”, ao passo que no *Emílio* o vigário convida seu aluno a respeitar “coisas inacreditáveis [...] que repugnam à razão e que nenhum homem sensato pode conceber ou admitir”. Segundo Derathé, a fórmula das *Cartas* é mais racionalista que a do *Emílio*, o que poderia causar confusão: “A vrai dire, dès qu’on pénètre dans le détail de sa croyance, on s’aperçoit qu’il n’y a pas en réalité pour Rousseau de frontière bien nette entre les choses qu’il faut rejeter parce qu’elles sont absurdes et celles qu’on doit « respecter » sans les rejeter ni les admettre parce qu’elles sont seulement incompréhensibles.” DERATHÉ, R. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, p. 57 (nota 1). Essa ausência de uma fronteira bem definida entre as coisas que se deve rejeitar e as que se deve respeitar também confirma nossa hipótese de leitura da *Profissão de fé*, pois ela evidencia bem a relutância de Rousseau em tomar partido na sua crítica às revelações.

¹⁶⁷ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468 (p. 241).

quais apenas concebemos sua essência”,¹⁶⁸ o que exclui todo e qualquer tipo de dogma associado à intolerância:

O dever de seguir e amar a religião de seu país não se estende aos dogmas contrários à boa moral, como o da intolerância. É esse dogma horrível que arma os homens uns contra os outros e torna-os todos inimigos do gênero humano. A distinção entre a tolerância civil e a tolerância teológica é pueril e vã. Essas duas tolerâncias são inseparáveis e não podemos admitir uma sem admitir a outra. Os próprios anjos não viveriam em paz com homens que os encarassem como inimigos de Deus.¹⁶⁹

Esse ponto será esclarecido no capítulo seguinte, que tratará da religião civil do *Contrato*. Por ora, basta-nos observar que, para o vigário saboiano, a virtude é inseparável da tolerância, uma vez que toda a discussão da segunda parte da *Profissão de fé* evidencia a necessidade de cumprirmos nossos deveres religiosos respeitando as diferenças das religiões alheias em matéria de revelação. Todavia, esse vínculo entre virtude e tolerância nos remete a um outro que o engendra, entre moral e religião. Mas antes de nos apressarmos a concluir que, ao final da *Profissão de fé* Rousseau se revela um moralista cristão, vejamos atentamente a seguinte passagem:

Meu filho, conserva tua alma em condições de sempre desejar que haja um Deus, e nunca duvidarás disso. Ademais, qualquer que seja o partido que possas tomar, considera que os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições dos homens, que um coração justo é o verdadeiro templo da Divindade, que em qualquer país e em qualquer seita amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo é o sumário da lei, que não há religião que dispense dos deveres da moral, que os únicos deveres realmente essenciais são estes, que o culto interior é o primeiro desses deveres e que sem a fé não existe nenhuma verdadeira virtude.¹⁷⁰

Poderíamos, num primeiro momento, recorrer a Starobinski para tentarmos sustentar a hipótese de que há, em Rousseau, uma oscilação entre os planos da moralidade e da santidade, ou ainda, “a presença de duas ideologias sobrepostas”.¹⁷¹ Com isso, tentaríamos compreender a relação entre religião e moral na *Profissão de fé*, verificando em que medida a moral natural do vigário se afasta da moral da religião

¹⁶⁸ OC IV, *Émile*, IV, p. 613 (p. 406-407).

¹⁶⁹ OC IV, *Émile*, IV, p. 628 (p. 422).

¹⁷⁰ OC IV, *Émile*, IV, p. 631-632 (p. 426).

¹⁷¹ STAROBINSKI, J. “Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion”. In: Op. cit., p. 201.

cristã, e em que medida a crítica da religião natural não se confunde com uma crítica deísta ou mesmo com um neocristianismo,¹⁷² de tal modo que pudéssemos ler a fórmula “sem a fé não existe nenhuma verdadeira virtude” não apenas como um catecismo para padres e pastores, mas também como um princípio segundo o qual o vigário poderia desenvolver a crítica contra as filosofias materialistas de sua época.

No entanto, para os propósitos deste trabalho, o que nos interessa na referida passagem consiste apenas em notar o seu *funcionamento*: o vigário utiliza termos universais para se referir à religião e aos deveres, mesmo sabendo que seu jovem ouvinte vai escolher uma religião em particular. A pergunta que nos fazemos é: qual o sentido desse procedimento? Tal questionamento se justifica pelo próprio contexto em que essa passagem aparece. Pois, afinal, qual o propósito de apresentar recomendações genéricas que serviriam para qualquer religião se no parágrafo imediatamente anterior o próprio vigário havia recomendado ao jovem que retomasse a religião de seus pais? Tentemos esboçar uma resposta.

O vigário não está interessado nas particularidades de cada religião, mas sim na essência comum a todas elas, que é o cumprimento dos deveres da moral. Por esse motivo, se ele apresenta a lei na forma sumarizada – “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo” –, tal como aparece nos Evangelhos, não é tanto por se tratar de um mandamento cristão, mas muito mais por ser uma lei universal, comum a todas as religiões. Como resultado, o jovem deverá evitar a intolerância, pois, ainda que tome um partido, ele prestará muito menos atenção nas formas institucionais dos cultos, que são diversas, do que na essência comum a todas as profissões de fé. A aparência do cerimonial pode variar de região para região, de modo que as seitas podem assumir formas nacionais específicas. Mas o “culto interior”

¹⁷² Paulo Jonas de Lima Piva apresenta um quadro da situação religiosa do século XVIII, identificando três tendências: havia os que defendiam um neocristianismo, outros que combatiam toda e qualquer religião, e ainda alguns que se identificavam com o deísmo de Voltaire. Piva classifica Rousseau em uma quarta tendência, chamando-o de “deísta sentimental”. PIVA, P.J.L. “Deicídio e reação: Rousseau contra os materialistas do seu tempo”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 1, 1999, p. 91. Trata-se de uma classificação interessante, pois ela combina o aspecto racional do deísmo com o sentimentalismo, evitando assim o radicalismo das leituras de Masson (para quem a *Profissão de fé* é um “manifesto sentimental”) e de Derathé (que lê a obra de Rousseau exclusivamente na chave do racionalismo).

é sempre uniforme e está sempre associado a uma atitude universal de respeito e tolerância. Antes de se preocupar com os rituais de adoração e com os dogmas absurdos, o ouvinte do bom padre procurará apresentar a Deus como verdadeiro templo um “coração justo”. Assim sendo, a “fé” e a “virtude” do parágrafo em questão não deveriam ser entendidos *sticto sensu* como “fé cristã” ou “virtude cristã”, pois essa particularização dos termos anularia toda a estratégia do vigário no sentido de levar seu jovem ouvinte a ser tolerante: ainda que a religião escolhida seja o cristianismo histórico, não devemos entender que as recomendações do vigário para seu ouvinte sejam baseadas em preceitos cristãos, a menos que aceitássemos que Rousseau esteja se referindo a uma fé e a uma virtude associadas ao cristianismo primitivo, anterior à instituição da Igreja. Mas, nesse caso, por que utilizarmos *cristianismo*, em vez de *religião natural*, que é o termo mais adequado no contexto da crítica de Rousseau? Em vez disso, parece-nos mais adequado apreciar essa fórmula que relaciona fé e virtude à luz de uma outra mais geral, apresentada no preâmbulo da *Profissão de fé*: “O esquecimento de toda religião conduz ao esquecimento dos deveres do homem”.¹⁷³ Se o que está em questão são os deveres do homem *em geral*, não haveria por que sustentarmos que a religião à qual se refere o vigário é única e exclusivamente o cristianismo histórico, e não a religião natural.

Essa passagem não pode, portanto, ser entendida unicamente como uma exortação à fé cristã, visto que nosso autor parece ter preocupações muito mais gerais: o vigário se refere a uma religião genérica (“qualquer que seja o partido que possas tomar”, “em qualquer país e em qualquer seita”), e, ao proceder assim, ele não perde de vista a fé universal, pois não se trata de *uma* crença em particular, mas de *qualquer* crença particular; por conseguinte, a intolerância da crença particular não se sobrepõe à necessidade de se adotar a atitude de modéstia e circunspeção, de tal maneira que, com essa recomendação do vigário, não apenas as guerras religiosas seriam evitadas como também a própria idéia de religião natural da *Profissão de fé* estaria fundamentada na idéia mesma de tolerância teológica. Há aqui, portanto, uma fronteira que Rousseau estabelece entre a crença particular e a fé universal. Contudo, essa fronteira não é bem definida, de sorte que não podemos nos livrar em absoluto de uma

¹⁷³ OC IV, *Émile*, IV, p. 561 (p. 350).

certa dificuldade na apreensão do sentido exato do texto. De qualquer maneira, esse é, ao que nos parece, o modo como o vigário articula as relações entre religião, moral e política no texto em questão. O funcionamento da referida passagem que relaciona fé e virtude se mostra, então, em total acordo com o objetivo político do vigário para dar razões em favor da tolerância, e isso, sem precisar assumir que se trata da crença particular do partido cristão.

Vargas interpreta a segunda parte da *Profissão de fé* nos seguintes termos: Rousseau se esforça para diminuir a separação que ele constata entre teoria e prática no que se refere à idéia de tolerância discutida em meio às religiões reveladas – de um lado, as verdades teóricas das revelações, e de outro, a utilidade prática da paz social. A idéia de tolerância aparece de maneira contraditória, pois a ordem política (a paz social) precisa de um fundamento absoluto, ainda que esse fundamento seja arbitrário; porém, a diversidade de revelações implica justamente na relativização desse fundamento, de modo que a tolerância civil não poderia ser a mesma coisa que a tolerância teológica. A solução apresentada pelo vigário, segundo Vargas, consiste em recusar tanto a idéia de que os teólogos apresentam verdades teóricas, quanto a de que os filósofos são úteis na vida social: “La philosophie a tort de vouloir imposer ses raisons à la vie sociale et la religion a tort de vouloir fonder son utilité sociale en raison.”¹⁷⁴ É nessa chave que podemos ler a afirmação de Rousseau em favor de um conceito de tolerância que se aplique tanto na teologia quanto na política, isto é, tanto na teoria quanto na prática: “[...] A distinção entre a tolerância civil e a tolerância teológica é pueril e vã. Essas duas tolerâncias são inseparáveis e não podemos admitir uma sem admitir a outra. Os próprios anjos não viveriam em paz com homens que os encarassem como inimigos de Deus.”¹⁷⁵ E ainda, com base nessa mesma idéia de tolerância única (civil e teológica), podemos entender a recomendação do vigário: “Ousa confessar Deus entre os filósofos; ousa pregar a humanidade entre os intolerantes”.¹⁷⁶ A idéia aqui é que as exigências contraditórias da religião e da política desapareceriam (ou, pelo menos, seriam grandemente amenizadas) mediante um

¹⁷⁴ VARGAS, Y. *Introduction à l'Emile de Jean-Jacques Rousseau*, p. 187.

¹⁷⁵ OC IV, *Émile*, IV, p. 628 (p. 422).

¹⁷⁶ OC IV, *Émile*, IV, p. 634 (p. 428).

conceito de tolerância que considerasse, ao mesmo tempo, questões civis e teológicas. Como veremos no próximo capítulo, esse é o princípio da religião civil.

A segunda parte da *Profissão de fé* termina com uma longa nota na qual procura-se mostrar que o fanatismo, embora “sanguinário e cruel”, é menos funesto que a irreligião em termos sociais, visto ser “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 dela as mais sublimes virtudes”.¹⁷⁷ O que está sugerido nessa nota é que existem questões práticas que acabam tornando a religião útil à sociedade, ao passo que o “espírito raciocinador e filosófico”, por ser teoricamente mais voltado aos interesses particulares, “sabota secretamente os verdadeiros fundamentos de toda sociedade, pois o que os interesses particulares têm em comum é tão pouca coisa, que nunca contrabalançará o que têm de oposto.”¹⁷⁸ E o texto segue afirmando: “Assim o fanatismo, embora mais funesto em seus efeitos imediatos do que aquilo que hoje chamamos espírito filosófico, é-o muito menos em suas conseqüências.”¹⁷⁹

Devemos observar que esse é o argumento oposto ao de Voltaire. Para o esmagador da infâmia, é o fanatismo que se mostra mais prejudicial à sociedade, pois “o ateísmo nunca inspira paixões sanguinárias, mas o fanatismo sim; o ateísmo não se opõe aos crimes, mas o fanatismo leva a praticá-los”.¹⁸⁰ De qualquer maneira, a preocupação de Voltaire em relação à moral e à política não permite que ateus nem fanáticos sejam poupados de sua crítica, ainda que a irreligião seja considerada por ele um pouco menos pior que o fanatismo: “o ateísmo é coisa monstruosa e mui perniciosa naqueles que governam”, e “embora não tão funesto como o fanatismo, é quase sempre fatal para a virtude”.¹⁸¹ Já na questão da tolerância, Voltaire se aproxima de Rousseau, uma vez que é na balança dos males que se definem os limites da tolerância religiosa: “Embora me gabe de ser muito tolerante, inclinar-me-ia a punir quem nos dissesse hoje: *Senhores e senhoras, não há Deus; caluniem, perjurem, trapaceiem,*

¹⁷⁷ OC IV, *Émile*, IV, p. 632-633 (p. 427).

¹⁷⁸ OC IV, *Émile*, IV, p. 633 (p. 427).

¹⁷⁹ OC IV, *Émile*, IV, p. 633 (p. 427).

¹⁸⁰ VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*, verbete “Ateu, Ateísmo”, p. 111.

¹⁸¹ *Ibidem*.

roubem, assassinem, envenenem, tudo isso não terá importância alguma, contanto que vocês sejam os mais fortes ou os mais hábeis. É claro que esse homem seria por demais pernicioso à sociedade [...]”.¹⁸² Retornaremos a esse ponto no capítulo seguinte, quando tratarmos do problema da religião civil.

Na crítica de Voltaire às religiões instituídas, as conseqüências funestas não estão associadas à natureza da religião, e sim aos seus efeitos sociais. Se não fosse assim, Voltaire não elogiaria a religião dos letrados da China afirmando que ela é “pura”, “bela” e “admirável”.¹⁸³ Não por acaso, o que impressiona e fascina Voltaire nessa religião oriental é o fato de ela ser simples, com poucos dogmas, compatível com a razão e, acima de tudo, isenta de fanatismo: “No mundo inteiro, só houve uma religião que não foi contaminada pelo fanatismo: a dos sábios letrados da China”.¹⁸⁴ O que Voltaire condena de fato é o uso indevido das instituições religiosas como instrumento de dominação, que ocorre devido não apenas ao fanatismo, mas também à ignorância e à superstição – a relação que se estabelece entre as vítimas da infame e os velhacos é uma relação de dominação, estando o fanático no topo da hierarquia, confundindo-se até mesmo com o dominador: “O supersticioso está para o mariola como o escravo para o tirano. Mais ainda: o supersticioso é governado pelo fanático e acaba por tornar-se fanático também”.¹⁸⁵ Voltaire se refere a uma “gente velhaquíssima que chefia os fanáticos e lhes mete o punhal na mão”,¹⁸⁶ e chega mesmo a afirmar que os soberanos que se submetem à autoridade da Igreja se tornam “escravos dos padres”.¹⁸⁷

Todavia, o argumento de Rousseau na nota final da *Profissão de fé* não deve ser lido como uma defesa do fanatismo, mas tão-somente como uma comparação dos efeitos sociais envolvendo o fanatismo e o ateísmo, ou seja, o que Rousseau faz é

¹⁸² VOLTAIRE, *Deus e os homens*, cap. II, p. 6-7.

¹⁸³ VOLTAIRE, *O túmulo do fanatismo*, cap. XXXV, p. 108-109; *Dicionário filosófico*, verbete “China”, p. 126. Voltaire também admira a seita dos quacres na Inglaterra, mas apenas pela tolerância religiosa deles (cf. as quatro primeiras *Cartas inglesas*).

¹⁸⁴ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*, verbete “Fanatismo”, p. 189.

¹⁸⁵ *Ibidem*, verbete “Superstição”, p. 293.

¹⁸⁶ *Ibidem*, verbete “Fanatismo”, p. 189.

¹⁸⁷ VOLTAIRE. *O túmulo do fanatismo*, Conclusão, p. 113. Há também uma expressão similar em *Dicionário filosófico*, verbete “Religião”, p. 283.

escolher na balança dos males o lado menos pior, e não defender um bem ou um mal em sentido absoluto.¹⁸⁸ Os juízos do vigário são sempre efetuados mediante comparações de objetos, a partir das quais são extraídas as suas relações.¹⁸⁹ Lembremos que Rousseau, ao comparar a atitude do fanático à conduta do verdadeiro cristão, não hesita em condenar o fanatismo. Há uma passagem na primeira das *Cartas escritas da montanha* que mostra bem isso: “Longe de atacar os verdadeiros princípios da religião, o autor os estabelece, fortalece-os com toda ênfase; o que ele ataca, o que ele combate, o que ele deve combater, é o fanatismo cego, a superstição cruel, o estúpido preconceito.”¹⁹⁰ Também na *Carta a D’Alembert* encontramos Rousseau condenando o fanatismo ao se referir a uma peça que trata do assunto: “[...] Uma vez que o fanatismo existe, só vejo um único meio de deter seu progresso: usar contra ele de suas próprias armas. Não se trata nem de raciocinar nem de convencer; é preciso deixar de lado a filosofia, fechar os livros, pegar a espada e punir os patifes. [...]”¹⁹¹

* * *

¹⁸⁸ Há, contudo, uma passagem na qual Rousseau se refere ao fanatismo com indiferença e ironia: “O fanatismo parece-nos sempre risível porque não possui entre nós uma voz para se fazer ouvir: mesmo nossos fanáticos não são verdadeiros fanáticos; são apenas tratantes ou loucos. [...]” *OC V, Essai sur l’origine des langues*, XI, p. 410 (p. 146). Trata-se de uma evidência de que os juízos de Rousseau acerca do fanatismo devem ser considerados no contexto em que aparecem.

¹⁸⁹ Na primeira parte da *Profissão de fé*, lemos: “Perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa. Pela sensação, os objetos oferecem-se a mim separados, isolados, tais como existem na natureza; pela comparação, movimento-os, transporto-os, por assim dizer, coloco-os uns sobre os outros para julgar sua diferença ou sua semelhança e geralmente todas as suas relações.” *OC IV, Émile*, IV, p. 571 (p. 362). Nesta passagem, Rousseau se dirige contra Helvétius, o qual defendia a tese *julgar é apenas sentir*. Para Rousseau, a comparação é um julgamento e não um sentimento. Mais detalhes sobre o debate entre Rousseau e Helvétius no livro MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de Helvétius*. Op. cit. (ver especialmente o capítulo VIII). Todavia, o que queremos observar na passagem citada é simplesmente o método utilizado por Rousseau para conhecer os objetos exteriores: pela comparação entre eles, “para julgar sua diferença ou sua semelhança e geralmente todas as suas relações”.

¹⁹⁰ *OC III, Lettres écrites de la montagne*, III, p. 695 (p. 157).

¹⁹¹ *OC V, Lettre à D’Alembert*, p. 28-29 (p. 51).

Rousseau cristão, Rousseau crítico do cristianismo. Não são títulos incompatíveis para um autor que não apresenta uma linha de fronteira bem definida separando suas crenças religiosas e suas preocupações políticas, se é que haja de fato uma separação. Mas, a despeito de toda a dificuldade de definirmos a posição assumida por Jean-Jacques diante das religiões instituídas em geral e do cristianismo em particular, não podemos negar que há de fato nos argumentos do vigário uma crítica. Uma crítica às instituições religiosas realizada a partir do interior de uma religião instituída. A declaração citada na abertura deste capítulo – “Sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão” – é mais do que uma declaração de fé: é também a explicitação do lugar a partir do qual Rousseau faz sua crítica. Se, por um lado, o vigário levanta dúvidas e dificuldades acerca das revelações em geral, por outro, ele jamais deixa de assumir sua condição particular de cristão. Mas isso não significa que sua posição é ambígua ou que ele demonstra indecisão, pois não se trata de optar por um lado ou por outro. Trata-se, isto sim, de assumir ao mesmo tempo posições contrárias para justificar, mediante a impossibilidade de uma conciliação ou de uma síntese, sua atitude de circunspeção.

Neste capítulo tivemos como objetivo mostrar que o duplo movimento – primeiro, a crítica às revelações em geral, depois, o elogio a uma revelação particular – operado por Rousseau na segunda parte da *Profissão de fé* não representa contradição no texto, uma vez que nosso autor não visa assumir uma posição definitiva, contrária ou favorável, quanto às revelações. Muito pelo contrário, verificamos que é precisamente na suspensão do juízo do vigário que podemos apreender a coerência dos seus argumentos e, de modo mais geral, a ligação entre religião e política no texto analisado. Diante do confronto inconclusivo de argumentos opostos acerca das revelações, o vigário é forçado a permanecer em um estado de “ceticismo involuntário”, que, por sua vez, leva-o a uma posição de “dúvida respeitosa”, ou ainda, de tolerância teológica. Se o vigário parece hesitar, se ele oferece mais razões de duvidar que afirmações decisivas, não é porque ele não tem um objetivo claro em seu discurso, mas sim porque o movimento do texto na seqüência dos argumentos, que lembra um fluido agitado por forças contraditórias que se compensam umas em relação às outras, não visa apresentar outra coisa senão um estado final de equilíbrio

dinâmico. A posição do vigário se define não na tomada de um partido, mas, em vez disso, na atitude de modéstia e de circunspeção perante a diversidade de revelações. O princípio de tolerância surge no texto de Rousseau precisamente a partir da impossibilidade de se escolher um partido único: se nas revelações existem razões para duvidar e para crer, então não podemos nem admiti-las nem rejeitá-las. E esse princípio encontra sua expressão no estado de “dúvida respeitosa” do vigário, segundo o qual verificamos o vínculo entre os dois momentos aparentemente inconciliáveis do discurso.

2. A religião civil no *Contrato social*

O capítulo “Da religião civil” no *Contrato social* foi objeto de análise dos mais renomados comentadores de Rousseau. Contudo, mesmo após mais de dois séculos de sua publicação, as diversas interpretações sobre a religião civil do Cidadão de Genebra estão longe de chegar a um consenso. Seria um trabalho interessante fazer um quadro comparativo das principais leituras que já foram feitas desse capítulo. No entanto, um estudo assim esbarraria na dificuldade de que as análises variam em dimensão e enfoque: há desde grandes estudos sistemáticos que procuram situar o capítulo em relação à obra de Rousseau como um todo, até pequenos textos que enfatizam aspectos particulares do problema da religião civil. De qualquer maneira, notamos que, na vasta bibliografia rousseauísta, há poucos estudos que procuram extrair conclusões a partir de uma leitura de tipo estrutural (digamos assim) do texto em questão.¹ Por esse motivo, neste capítulo decidimos realizar nossa análise mediante uma leitura minuciosa do capítulo sobre a religião civil do *Contrato*, tentando entender a relação entre política e religião a partir do exame da crítica que Rousseau faz ao cristianismo enquanto religião nacional. Com isso, pretendemos dar continuidade à análise que apresentamos no capítulo anterior.

* * *

Na primeira das *Cartas escritas da montanha*, Rousseau apresenta o objetivo do capítulo sobre a religião civil no *Contrato*:

O capítulo de que falo está destinado, como se vê pelo título, a examinar como as instituições religiosas podem entrar na constituição do Estado. Assim, não se trata ali de considerar as religiões como verdadeiras ou falsas, nem mesmo como boas ou más nelas mesmas, mas unicamente considerá-las por suas relações com os corpos políticos e como partes da legislação.²

¹ O melhor exemplo é o artigo de Simone Goyard-Fabre: “La religion civile ou l’unité d’une pensée déchirée”. *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency, n. 10, 1998, posteriormente incorporado ao livro GOYARD-FABRE, S. *Politique et philosophie dans l’œuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 2001.

² OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 703 (p. 169).

O tom dessa passagem é de universalidade, como se o capítulo em questão tratasse das religiões em geral. Mas, como veremos a seguir, a instituição religiosa que recebe maior atenção de Rousseau é o cristianismo. Aliás, o problema central do capítulo “Da religião civil” é, basicamente, o cristianismo como religião nacional, sendo a religião civil uma espécie de alternativa para essa instituição religiosa, na forma de uma profissão de fé mais adequada para o cidadão. Contudo, deixemos essa particularização de lado – pelo menos inicialmente –, a fim de tratarmos o texto de Rousseau em termos mais gerais, tal como o próprio autor parece recomendar.

Antes de tudo, devemos buscar no comentário citado de Rousseau os elementos que podem nos auxiliar na leitura do texto. Vemos, em primeiro lugar, que Rousseau está interessado em “examinar como as instituições religiosas podem entrar na constituição do Estado”, considerando as religiões “por suas relações com os corpos políticos” e também “como partes da legislação”. Na sexta das *Cartas escritas da montanha* temos uma fórmula que resume ainda mais o objetivo do capítulo: “[...] termino esse livro e toda a obra com pesquisas sobre o modo pelo qual a religião pode e deve entrar como parte constitutiva na composição do corpo político.”³ Trata-se, nesses termos, de examinar as instituições religiosas na esfera do direito político – afinal, não devemos nos esquecer que o *Contrato social* tem como segundo título “Princípios do direito político”. Como explica Gouhier, esses princípios “não têm nada de religioso”,⁴ pois o que se procura resolver no texto em questão é apenas “um problema político da religião”.⁵ Todavia, quando lemos esse texto, percebemos na escrita de Rousseau uma espécie de mistura entre o vocabulário religioso e o vocabulário jurídico. Ao discorrer sobre a religião enquanto problema político, nosso autor faz uso de expressões que apresentam os deuses como portadores de direitos civis: “a jurisdição dos deuses”,⁶ “os direitos de Chamos e os do Deus de Israel”,⁷ “[o]

³ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, VI, p. 809 (p. 322).

⁴ “Le pacte social n’a d’autre fondement que l’utilité publique et, comme tel, il est œuvre de raison; « les principes du droit politique », comme dit le sous-titre de l’ouvrage, n’ont rien de religieux. Ceci reste strictement exact à la fin comme au commencement du livre.” GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 2 ed. Paris: J. Vrin, 1984 [1970], p. 251.

⁵ Ibidem.

⁶ No original: “les départemens des Dieux”. OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460 (p. 144).

Deus de um povo não dispunha de nenhum direito sobre os outros povos”,⁸ são exemplos dessa fusão de idéias envolvendo a teologia e o direito político. Além disso, Rousseau estrutura quase todo o capítulo sobre a religião civil fazendo oposição entre termos inconciliáveis: por exemplo, sociedade geral e sociedade particular, religião do homem e religião do cidadão, cristianismo de hoje e cristianismo do Evangelho, vida presente e vida futura, liberdade e escravidão, poder civil e poder eclesiástico, natureza e história (esta última oposição fundamental no pensamento de Rousseau segundo Gouhier). E qual seria o objetivo desse procedimento de escrita, tendo-se em vista o projeto do *Contrato*? Nossa hipótese é a seguinte: expressando-se dessa maneira, Rousseau estaria apontando para problemas intrínsecos às religiões em geral que, ao assumirem formas nacionais após o advento do cristianismo, tornam-se constitutivas dos corpos políticos, porém, sem conseguirem resolver a questão dos dois senhores (isto é, os cidadãos não sabem a qual autoridade devem servir: civil ou eclesiástica). E, em termos mais específicos, essas expressões e esses termos inconciliáveis funcionariam como motivos para a crítica de Rousseau ao cristianismo enquanto religião nacional, seja por indicarem relações inadequadas entre o cristianismo e a política, seja por apontarem para a necessidade de uma proposta de solução conciliadora tal como a do próprio Rousseau, que é a religião civil. Na análise que segue, propomo-nos fazer a verificação da possibilidade dessa leitura.

* * *

Retomemos a passagem citada das *Cartas escritas da montanha*. Rousseau não pretende discutir na religião a parte dos dogmas, pois “não se trata ali de considerar as religiões como verdadeiras ou falsas” (para esse tipo de discussão, deve-se consultar a segunda parte da *Profissão de fé*). Por conseguinte, não se trata de examinar os conteúdos doutrinários das religiões, o que exclui toda e qualquer discussão metafísica acerca das profissões de fé.

⁷ No original: “les droits de Chamos et ceux du Dieu d’Israel”. *OC III, Du contrat social*, IV, 8, p. 461 (p. 144).

⁸ No original: “Le Dieu d’un peuple n’avoit aucun droit sur les autres peuples.” *OC III, Du contrat social*, IV, 8, p. 460 (p. 144).

Outra possibilidade para Rousseau seria um exame que tratasse da influência das religiões na conduta das pessoas. De fato, o que caberia na discussão proposta por nosso autor seria algo mais ligado à parte da religião concernente à moral, ou seja, um exame da religião envolvendo questões relativas “à justiça, ao bem público, à obediência às leis naturais e positivas, às virtudes sociais e a todos os deveres do homem e do cidadão”.⁹ Isso por um simples motivo: quanto a essa parte da religião, afirma Rousseau, “cabe ao governo conhecê-la”.¹⁰ Para Rousseau, o governo é juiz da religião, porém, somente no que diz respeito à moral e aos deveres: “Apenas nesse ponto a religião entra diretamente sob sua jurisdição [do governo] e ele deve banir, não o erro, do qual não é o juiz, mas toda opinião nociva que tende a romper o liame social.”¹¹

No entanto, no capítulo em questão Rousseau descarta até mesmo essa abordagem segundo a qual as religiões seriam apreciadas por sua utilidade social e estariam submetidas ao julgamento dos ministros das leis civis; pois, como ele mesmo afirma, não se trata de considerar as religiões “nem mesmo como boas ou más nelas mesmas”. O que resta então? Ou ainda, que tipo de exame Rousseau pretende realizar acerca das religiões? Afinal, as duas possibilidades mencionadas correspondem às “duas maneiras de examinar e comparar as diversas religiões” que Rousseau expõe na *Carta a Christophe de Beaumont*:

A primeira, considerando o que há nelas de verdadeiro e de falso, seja quanto aos fatos, naturais ou sobrenaturais, sobre os quais estão estabelecidas, seja quanto às idéias que a razão nos dá sobre o Ser supremo e o culto que ele deseja de nós. A segunda, considerando seus efeitos temporais e morais sobre a vida terrena, de acordo com o bem e o mal que podem fazer à sociedade e ao gênero humano. [...].¹²

Não se tratando de nenhuma dessas maneiras, podemos concluir que o exame de Rousseau no capítulo sobre a religião civil é de outra natureza. E, de fato, é o próprio Rousseau, na *Carta a Christophe de Beaumont*, que nos esclarece sobre esse ponto: trata-se de um exame *subseqüente* àquele que considera as religiões como

⁹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 694-695 (p. 156-157).

¹⁰ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 695 (p. 157).

¹¹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 695 (p. 157).

¹² OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 969 (p. 80).

verdadeiras ou falsas ou como boas ou más. Nosso autor estabelece um tempo lógico em sua investigação acerca das religiões, como podemos verificar nas seguintes palavras dirigidas ao Arcebispo de Paris: “Encontremos, primeiramente, esse culto e essa moral [referindo-se à religião natural da *Profissão de fé*], que dirão respeito a todos os homens; depois, quando forem necessárias fórmulas nacionais, examinemos seus fundamentos, suas relações, suas adequações, e, após ter dito o que concerne ao homem, diremos o que concerne ao cidadão.”¹³

Tentaremos apreender aqui, à luz de nossa hipótese, precisamente esse segundo momento da investigação de Rousseau, ou seja, buscaremos evidenciar no capítulo sobre a religião civil o esforço de nosso autor no sentido de mostrar os fundamentos, as relações e as adequações das religiões nacionais, que dizem respeito ao cidadão, considerando em nossa análise os problemas relativos à questão dos dois senhores, com particular atenção no caso do cristianismo.

Começemos pela organização do texto.

O capítulo “Da religião civil” encontra-se dividido em três momentos: primeiro, Rousseau discute, do ponto de vista histórico, a relação entre as instituições religiosas e os corpos políticos, considerando o problema da divisão de poderes (espiritual e temporal) e, correlativamente, o problema da unidade do Estado; em seguida, ele apresenta uma tipologia das religiões – a religião do homem, a religião do cidadão e a religião de “uma terceira espécie” –, tendo em vista os resultados benéficos e nocivos desses três tipos em termos do fortalecimento ou do enfraquecimento do vínculo social; como desdobramento de sua tipologia, Rousseau apresenta uma crítica dirigida ao cristianismo enquanto religião nacional, mostrando as dificuldades que surgem na relação entre a religião cristã e o Estado; finalmente, nosso autor encerra o texto propondo uma solução para as dificuldades apontadas a partir da idéia de “uma profissão de fé puramente civil”. Examinemos agora cada um desses momentos.

Rousseau inicia o capítulo sobre a religião civil com as seguintes palavras:

Os homens de modo algum tiveram a princípio outros reis além dos deuses, nem outro Governo senão o teocrático. Raciocinaram como Calígula e, então, raciocinaram bem. Impõe-se uma lenta alteração de sentimentos e de idéias para

¹³ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 969 (p. 80).

que se possa resolver aceitar um semelhante como senhor e persuadir-se de que assim se estará bem.¹⁴

¹⁴ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460 (p. 143). Devemos notar que essa não é a posição que Rousseau assume no segundo *Discurso*. Aliás, como afirma Maria das Graças de Souza, “pode-se dizer que a religião quase não tem nenhum papel na trajetória narrada pelo *Discurso*.” SOUZA, M.G. *Ilustração e história*. São Paulo: Discurso, 2001, p. 160. Isso nos leva ao seguinte questionamento: por que Rousseau não trata da origem da religião no segundo *Discurso*? Essa pergunta se justifica, pois Rousseau defende que a desigualdade entre os homens se estabeleceu entre ricos e pobres com a instituição da propriedade, afastando-se assim da hipótese de Condorcet (no *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*), segundo o qual a dominação se deu pelo viés da religião, com o surgimento da classe dos sacerdotes. Por tratar-se de um problema bastante complexo e que exigiria de nós uma análise mais profunda do segundo *Discurso*, gostaríamos de ensaiar aqui um argumento bastante específico, sem nenhuma pretensão de esgotar o assunto: que Rousseau, no segundo *Discurso*, não trata da religião por uma questão de *método*.

No segundo *Discurso*, Rousseau quer conhecer o homem em sua natureza original, e não as instituições religiosas produzidas pelo homem. A questão da origem da religião não aparece na história dos progressos do gênero humano simplesmente porque ela não é necessária em vista dos propósitos da investigação de nosso autor. Essa questão só se colocaria com base em um princípio de religiosidade do homem, coisa que não seria possível no estado de natureza tal como aquele descrito por Rousseau na primeira parte do *Discurso*. Para explicar a origem da desigualdade partindo do estado de natureza, Rousseau considera dois princípios anteriores à razão: o instinto de conservação e a piedade natural. Ora, um princípio que se referisse à religiosidade humana teria necessariamente que pressupor o homem como um ser racional, uma vez que as manifestações desse princípio (as instituições religiosas) só poderiam se dar mediante a razão. Portanto, fica evidente que o princípio da religiosidade humana (e, por conseguinte, a questão da origem da religião) é completamente desnecessário do ponto de vista do método adotado por Rousseau.

Mas suponhamos que Rousseau tratasse da origem da religião na segunda parte do *Discurso*, quando ele discorre sobre o estabelecimento da sociedade civil. O que teríamos? Se limitarmos nossa resposta aos aspectos do método adotado por Rousseau, diríamos que, nesse caso, a tese do segundo *Discurso* seria simplesmente anulada: pois se a religião entrasse na história hipotética de nosso autor, a desigualdade entre os homens poderia ser devida, em parte, a uma instituição divina, e não única e exclusivamente à arte humana. A força da tese de Rousseau consiste justamente em sua radicalidade: mostrar que a desigualdade não procede da vontade divina, mas tão-somente do arbítrio dos homens. Nosso autor explicita a necessidade dessa distinção metodológica quando afirma o que pretende fazer em seu texto: “separar, no estado atual das coisas, o que a vontade divina fez daquilo que a arte humana pretendeu fazer” (OC III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, Préface, p. 127). Além do mais, o segundo *Discurso* é apenas parte do “sistema” de Rousseau, o que dispensa nosso autor da obrigação de tratar todos os assuntos relativos ao homem nesse único texto. Como Rousseau afirma em carta a Malesherbes, as verdades que surgiram em sua mente no episódio da iluminação de Vincennes encontram-se distribuídas em três de seus escritos: “esse primeiro discurso, aquele sobre a desigualdade e o tratado de educação, obras inseparáveis e que perfazem juntas um mesmo todo” (OC IV, *Lettre à Malesherbes* (12 jan. 1762), p. 1136). De fato, é no *Emílio* que vemos Rousseau tratar, de modo adequado, sobre a questão da origem da religião: se bem que não na história da sociedade, e sim na história do indivíduo.

O texto se abre com uma afirmação que nos remete a um passado indeterminado no tempo, porém, bem caracterizado quanto ao vínculo que liga política e religião. Como veremos mais adiante na tipologia das religiões de Rousseau, nosso autor está se referindo à “religião do cidadão”, que nada mais é senão “uma espécie de teocracia, na qual não se deve de modo algum ter outro pontífice que não o príncipe, nem outros padres além dos magistrados”.¹⁵ Nessa época, o governante se confundia com o sacerdote, pois tanto um quanto outro eram ministros da divindade, isto é, seus representantes, de tal maneira que, em última instância, podia-se afirmar que o governo era exercido pelos deuses, ou seja, que era uma teocracia.¹⁶ A respeito desse tipo de religião, Rousseau afirma: “Foram assim as religiões dos primeiros povos, às quais se pode dar o nome de direito divino civil ou positivo”.¹⁷ Percebe-se então que o que Rousseau coloca em questão é a doutrina do direito divino, ou ainda, nas palavras de Derathé, a “teoria da origem divina do poder civil”.

Como explica Derathé, essa teoria baseia-se nas seguintes palavras do apóstolo Paulo: “não há autoridade que não proceda de Deus”.¹⁸ Derathé acrescenta ainda que

¹⁵ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 147).

¹⁶ Maria Constança Peres Pissarra, nas notas de sua edição traduzida do *Contrato social*, escreve: “Nos primeiros tempos, a figura do governante confundia-se com a representação do sagrado; assim, os reis eram também sacerdotes e uma só pessoa exercia os dois papéis, ou então, eram duas atividades diversas, mas ambas mantinham o caráter de figuras sagradas.” In: ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 212 (nota 200).

¹⁷ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464 (p. 147).

¹⁸ O contexto completo da passagem é esclarecedor: “Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores; porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas. De modo que aquele que se opõe à autoridade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos condenação. Porque os magistrados não são para temor, quando se faz o bem, e sim quando se faz o mal. Queres tu não temer a autoridade? Faze o bem e terás louvor dela, visto que a autoridade é ministro de Deus para teu bem. Entretanto, se fizeres o mal, teme; porque não é sem motivo que ela traz a espada; pois é ministro de Deus, vingador, para castigar o que pratica o mal. É necessário que lhe estejais sujeitos, não somente por causa do temor da punição, mas também por dever de consciência. Por esse motivo, também pagais tributos, porque são ministros de Deus, atendendo, constantemente, a este serviço.” (*Romanos XIII*, 1-6). Sendo divinamente instituídas, as autoridades civis não podem ser desobedecidas, uma vez que toda e qualquer atitude de oposição ou resistência acarreta em condenação por parte de Deus. O imperativo é que os homens façam o bem, pois, em caso contrário, a autoridade civil é “ministro de Deus, vingador, para castigar o que pratica o mal”. A fim de amenizar o clima de terror em relação às autoridades, Paulo evoca o “dever de consciência” com vistas à submissão ao poder

isso “define a posição tradicional da Igreja católica frente ao problema político”.¹⁹ Sustentada na Idade Média por discípulos de Agostinho e no século XVII por Suarez, Bossuet e teólogos de menor envergadura, essa teoria afirma que os governantes, embora designados pelos homens, recebem sua autoridade de Deus, tal como acontece com os bispos.²⁰ Referindo-se ao versículo de Paulo, Derathé explica:

Essa fórmula, sempre mal compreendida, não significa que Deus designa ele mesmo os governantes, mas que uma vez designados por acordos ou arranjos puramente humanos, eles recebem do próprio Deus sua autoridade. Cabe aos homens fixar a forma do governo e de nomear aqueles que serão investidos do direito de governá-los, mas esse direito em si mesmo é de origem divina. [...] A escolha que os designa é puramente humana, mas a autoridade política que eles detêm vem de Deus, como os bispos recebem de Jesus Cristo sua autoridade pastoral.²¹

É, portanto, a origem do poder que é divina, e não a pessoa do governante, que apenas exerce a autoridade conferida por Deus. Contudo, o fato de tratar-se de um “ministro de Deus”, e portanto, de alguém em posição superior relativamente àqueles que se encontram sob seus cuidados, acaba levando os homens à seguinte analogia: “Assim como um pastor é de natureza superior à de seu rebanho, os pastores de homens, que são os chefes, também possuem natureza superior à de seus povos.”²² É o raciocínio de Calígula, o qual, por essa analogia, chegava “à fácil conclusão de que os reis eram deuses, ou os povos, animais.”²³ Conjuga-se dessa forma a doutrina do direito divino com a crença de que os reis seriam divindades e o governo uma teocracia.²⁴ Perceba-se daí que a questão não é saber se a natureza dos governantes é

secular, que inclusive serve para justificar o pagamento de impostos ao governo. Rousseau cita a referida passagem no *Contrato social* (I, 3), mas ali o objetivo é bem específico: mostrar que o argumento da origem divina do poder é ineficaz quando se pretende estabelecer o direito pela força.

¹⁹ DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: PUF, 1950, p. 34.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² OC III, *Du contrat social*, I, 2, p. 353 (p. 56).

²³ OC III, *Du contrat social*, I, 2, p. 353 (p. 56).

²⁴ A respeito do caráter mágico da realeza primitiva, Maurice Halbwachs, em sua edição crítica do *Contrato social*, aponta algumas referências bibliográficas importantes: James Frazer (*O ramo dourado*), Max Weber (*Economia e sociedade*) e Marc Bloch (*Os reis*

realmente divina ou não, mas simplesmente notar que, na relação entre o governante e os homens do povo, existe de fato uma diferença de natureza medida na escala da hierarquia de autoridade política, que, pela doutrina do direito divino, acaba sendo associada a um outro tipo de diferença – uma diferença metafísica, diríamos – entre Deus e os homens.

Mas por que Rousseau escreveria que os homens, raciocinando assim, “raciocinaram bem”? Talvez uma outra tradução nos ajudasse a entender melhor esse ponto: *ils raisonnaient juste* poderia ser “raciocinaram corretamente”,²⁵ ou “seu raciocínio era justo”.²⁶ Todavia, independente da escolha da melhor tradução, Halbwachs nos apresenta um comentário esclarecedor:

Aqui, Rousseau diz que naquele tempo, esse raciocínio era justo: os homens, mais próximos do estado de natureza, cujos sentimentos e idéias estavam menos “alterados”, só teriam obedecido chefes se tivessem crido que estes não eram apenas homens como eles. [...]²⁷

Se na referida época os homens “raciocinaram bem” ao acreditarem na divindade dos reis, isso significa apenas que eles raciocinaram de acordo com os sentimentos e as idéias que tinham naquele estado (lembramos que a idéia de que nos primeiros tempos os homens só obedeciam aos deuses aparece em Maquiavel nos *Discorsi*²⁸), e não que Rousseau esteja nesse trecho se mostrando favorável à doutrina

taumaturgos). Esse comentador afirma que “há uma vasta literatura sobre a questão”. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943, p. 413 (nota 352). Uma outra referência interessante é o livro *Os dois corpos do rei*, de Ernst Kantorowicz. O autor expõe o conceito dos dois corpos do rei, segundo o qual o monarca era uma “pessoa gêmea” [*gemina persona*], “humano por natureza e divino pela graça”. Embora afirme que o conceito seja datado da Alta Idade Média, Kantorowicz não descarta a possibilidade de que suas bases sejam mais antigas: “a duplicação das naturezas humana e divina em um homem não era uma idéia de todo estranha ao pensamento clássico”. De fato, Kantorowicz chega mesmo a afirmar que há uma antecipação “da substância da idéia dos dois corpos do rei na antigüidade pagã”. KANTOROWICZ, E. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 72, 302 e 305.

²⁵ Tradução de Maria Constança Peres Pissara: ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*. Petrópolis: Vozes, 1996.

²⁶ Tradução de Rolando Roque da Silva: ROUSSEAU, J.-J. *O contrato social e outros escritos*. São Paulo: Cultrix, 1965.

²⁷ ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943, p. 413 (nota 353).

²⁸ “De fato, nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade, pois sem isto não seriam aceitas. Há muitas instituições cujos efeitos

do direito divino, como pode parecer à vista de um leitor apressado (contra uma interpretação assim, basta a leitura do primeiro livro do *Contrato social* a fim de verificarmos que o direito para Rousseau é uma instituição puramente humana). Afinal, como explica Derathé, a teoria política exposta no *Contrato social* visa justamente combater, ao mesmo tempo, o absolutismo real e a doutrina tradicional da Igreja católica sobre a origem divina do poder civil.²⁹ Se considerarmos unicamente as pessoas às quais o discurso é dirigido, podemos afirmar que se trata, em princípio, de um auditório similar ao do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, quando Rousseau se refere a “pessoas suficientemente simples” que acreditaram no discurso do primeiro que cercou um terreno e disse “isto é meu”.³⁰ A contraposição ao raciocínio desse estado primitivo se faz pelo raciocínio do presente, ao qual se chega somente após “uma lenta alteração de sentimentos e de idéias”. Eis então o cenário inicial de Rousseau: com base em um esquema que nos lembra aquele encontrado no *Discurso sobre a desigualdade*, nosso autor anuncia o essencial de sua crítica – que entre o estado primitivo, em que os reis eram deuses, e o estado presente, em que os reis são homens, foi necessário “uma lenta [*longue*] alteração de sentimentos e de idéias para que se possa resolver aceitar um semelhante como senhor e persuadir-se de que assim se estará bem”.³¹ Rousseau não afirma que a mudança foi para pior nem que

benéficos podem ser previstos por um homem sábio e prudente, mas cuja evidência não é tal que convença imediatamente todos os espíritos. Por isto o governante sábio recorre aos deuses. Foi o que fizeram Licurgo, Sólon e a maior parte dos que tiveram idêntico objetivo.” MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: Ed. UnB, 2000, livro I, cap. 11.

²⁹ “[...] Au lieu de prendre cet écrit comme un point de départ, como l’avènement d’une nouvelle époque de la pensée politique, nous le considérons comme l’aboutissement d’un courant d’idéas, qui a pris naissance avec la Réforme et marqué, sur le plan intellectuel, à la fois la lutte contre l’absolutisme royale et l’affranchissement vis-à-vis de la doctrine traditionnelle de l’Église catholique sur l’origine divine du pouvoir civil.” DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 62.

³⁰ OC III, *Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité*, II, p. 164 (p. 265).

³¹ OC III, *Du contrat social*, I, 2, p. 353 (p. 56). No segundo *Discurso*, Rousseau se refere ao seu método de análise nos seguintes termos: “[...] Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza. Retomemos, pois, as coisas de mais longe ainda e esforcemo-nos por ligar, de um único ponto de vista, em sua ordem natural, essa lenta [*lente*] sucessão de acontecimentos e de conhecimentos.” OC III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, II, p. 164 (p. 265-266).

ela foi necessária (como faz no segundo *Discurso*³²), mas levando-se em conta o número de problemas que ele aponta para o estado atual, sobretudo aqueles ligados aos conflitos resultantes da confusão entre as esferas da religião e da política, não é difícil concluir que o Cidadão de Genebra pretende, a partir de suas considerações sobre a religião civil, desenvolver uma crítica ao estado presente.

Observamos, nesse primeiro momento do texto, que o que Rousseau escreve nada mais é senão uma breve história das instituições religiosas, na qual ele examina como as mesmas puderam entrar na constituição dos corpos políticos. De fato, é na perspectiva do historiador que Rousseau define seu método: “desenvolvendo desse ponto de vista os fatos históricos”.³³ Ou seja, baseado em fatos históricos, nosso autor narra os acontecimentos deduzindo as mudanças ocorridas, encadeando-as entre suas causas e seus efeitos. É importante notar que a história das religiões de Rousseau não é uma história teológica, pois ela não parte de pressupostos religiosos (como a crença em uma divindade) para narrar os fatos. Curiosamente, porém, a maneira como Rousseau desenvolve os fatos históricos lembra o movimento que encontramos na história santa: o presente conflituoso se explica em termos de um afastamento irreversível do estado original – a época que marca o princípio da sociedade e das relações de poder, quando os deuses eram soberanos e os homens inocentes –, até chegarmos à situação atual, à qual Rousseau se refere em termos de “um conflito perpétuo de jurisdição [*jurisdiction*] que tornou toda boa *politia* impossível nos Estados cristãos”;³⁴ e, entre esse início perdido no passado e o estado presente das coisas, nosso autor divide sua história com a figura de Jesus. De fato, há um antes e um depois de Cristo na narrativa de Rousseau; porém, ao examinarmos o conteúdo dessa história, vemos que ele não tem nenhuma relação com a teologia cristã: enquanto a narrativa bíblica (sobretudo a dos Evangelhos) se refere a questões relativas à vida

³² Segundo Rousseau, o “progresso da desigualdade” se dá em três “revoluções”: a primeira época sendo marcada pelo “estabelecimento da lei e do direito de propriedade”, a segunda pela “instituição da magistratura”, e a terceira pela “transformação do poder legítimo em poder arbitrário”. Rousseau refere-se ainda à “necessidade desse progresso”, o que indica que, para ele, o progresso da desigualdade leva os homens a uma condição social cada vez pior, necessariamente. *OC III, Discours sur l’origine de l’inégalité*, II, p. 187 (p. 283).

³³ *OC III, Du contrat social*, IV, 8, p. 146 (p. 463-464). Tradução minha.

³⁴ *OC III, Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145).

futura, com recompensa dos bons e castigo dos maus, a história das instituições religiosas de Rousseau trata apenas das relações destas com a sociedade e com a legislação. Para nosso autor, a vinda de Jesus ao mundo é considerada, no capítulo sobre a religião civil, tão-somente em seus aspectos políticos.

Acompanhemos então os passos de Rousseau em sua história.

Rousseau parte de um princípio bíblico – “Ninguém pode servir a dois senhores”³⁵ – para explicar a origem das divisões nacionais: “Dois povos estranhos um ao outro, e quase sempre inimigos, não poderiam reconhecer por muito tempo um mesmo senhor; dois exércitos, batalhando, não poderiam obedecer ao mesmo chefe.”³⁶ Contudo, esse princípio de Jesus é analisado por nosso autor de maneira bastante engenhosa: com ele, Rousseau não apenas explica as causas que levaram à formação de povos diferentes, mas também mostra que é esse princípio que justifica a intolerância das religiões nacionais. A estratégia de Rousseau consiste em tomar o princípio dos dois senhores para estabelecer uma base sobre a qual sua crítica ao cristianismo como religião nacional poderá ser construída. E o primeiro passo na direção dessa crítica consiste em mostrar que o tal princípio não se refere apenas à política, mas também à religião.

Para tanto, Rousseau precisa evidenciar a necessidade de que os tais “senhores” mencionados por Jesus também se referiam aos deuses. Ora, essa necessidade vem do raciocínio de Calígula (por serem superiores em relação ao povo, os senhores eram deuses), isso aliado ao fato de que, naquele tempo, a idéia de “povo” era indissociável da idéia de Deus: segundo Rousseau, Deus era colocado “à frente de cada sociedade política”,³⁷ donde segue uma relação de paridade entre os povos e os deuses: “houve tantos deuses quantos são os povos”.³⁸ Ou seja, na história de Rousseau, o nascimento dos povos caminhava junto com o nascimento dos deuses, uma vez que a razão de

³⁵ Mateus VI, 24. O contexto da passagem é esclarecedor: Jesus ensina que não é possível servir a Deus e a Mamom (o deus das riquezas). Ou seja, o seguidor de Cristo não pode ficar dividido entre o reino espiritual e o reino temporal. Como veremos a seguir, essa exigência de Jesus acaba promovendo uma divisão entre o sistema teológico e o sistema político, que será justamente o alvo da crítica de Rousseau.

³⁶ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460 (p. 143-144).

³⁷ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460 (p. 143).

³⁸ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460 (p. 143).

ninguém poder servir a dois senhores era tanto política quanto religiosa. Como vemos, para Rousseau não há distinção entre explicações políticas e explicações religiosas na gênese das nações pagãs. Por conseguinte, ao relacionar a diversidade dos povos com o politeísmo, defendendo que as divisões nacionais são a causa da diversidade de deuses, Rousseau consegue penetrar no âmago da questão, que é justamente a forma como política e religião se encontram articuladas na história das nações. E é exatamente essa articulação que importa para nosso autor, pois dela deriva não apenas a identidade das nações por meio de seus deuses, mas também a justificativa para a intolerância teológica, que, de acordo com essa lógica, se confunde com a intolerância civil. Descrever a origem das nações pagãs é, na história de Rousseau, descrever a origem da idéia de intolerância. É por esse motivo que, mais adiante, Rousseau afirma:

Na minha opinião, enganam-se os que estabelecem uma distinção entre a intolerância civil e a teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis. É impossível viver em paz com pessoas que se acredita réprobas; amá-las seria odiar Deus que as puniu; de qualquer modo, impõe-se sejam reconduzidas ou martirizadas.³⁹

Trata-se, antes de tudo, de entender a lógica da segregação das nações, que ganha força à medida que o vínculo entre política e religião se solidifica, o que é inevitável, uma vez que é exatamente o isolamento das nações que favorece, em cada uma delas, a confusão entre as atitudes religiosas e as atitudes políticas. Nesses termos, a afirmação nacional passa a se confundir com defesa da fé e proselitismo religioso, donde se vê não apenas a política justificando a religião, mas também o inverso. E é por causa dessa reciprocidade que, para Rousseau, a atitude de intolerância religiosa tem, necessariamente, efeitos civis: “Em todos os lugares onde se admite a intolerância religiosa, é impossível que não tenha um efeito civil [...]”.⁴⁰ Em suma, o problema está na natureza mesma das divisões nacionais, que se apresentam ao mesmo tempo como segregação de divindades e de homens.

É com base nessa constatação que Rousseau refuta a “fantasia” dos gregos “de reencontrar seus deuses entre os povos bárbaros”,⁴¹ argumentando que isso vem do

³⁹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 469 (p. 150).

⁴⁰ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 469 (p. 150).

⁴¹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460 (p. 144).

fato “de se considerarem os soberanos naturais desses povos”.⁴² O que Rousseau deseja mostrar é que os gregos utilizavam justificativas para dominar os bárbaros que estavam em contradição com a própria lógica segundo a qual um povo se distinguia do outro. De fato, se gregos e bárbaros estão divididos enquanto nações, então não é possível encontrar entre eles deuses em comum. Derathé, nos comentários da edição das *Œuvres complètes* da Pléiade, explica que Rousseau, nessa passagem, se dirige contra uma hipótese, em voga no século XVIII, segundo a qual afirmava-se a semelhança dos deuses entre as diversas nações pagãs. Esse comentador cita a seguinte passagem da *História natural da religião* de Hume:

Quase todos os idólatras de todas as épocas e lugares concordam com esses princípios e concepções gerais, inclusive que as características e os poderes particulares que eles atribuem às suas divindades não são muito diferentes entre si. Os viajantes e conquistadores gregos e romanos reconheciam em todos os lugares, sem grande dificuldade, suas próprias divindades, e diziam: este é Mercúrio; aquela é Vênus; este é Marte; e aquele, Netuno, quaisquer que fossem os nomes com os quais se designassem os deuses estrangeiros. A deusa Herta dos nossos antepassados saxões não parece ter sido distinta, de acordo com Tácito, da *Mater Tellus* dos romanos, e sua hipótese era evidentemente correta.⁴³

Rousseau ridiculariza essa erudição da mitologia comparada de seu tempo, mostrando a contradição que existe entre esse tipo de saber e a realidade política da diversidade de povos. Dado o fato das divisões nacionais, que resulta em deuses distintos e, portanto, em intolerância teológica e civil, como afirmar qualquer “identidade dos deuses das diversas nações”? Afirmar que gregos e romanos “reconheciam em todos os lugares, sem grande dificuldade, suas próprias divindades” seria o mesmo que negar a relação de paridade entre deuses e povos estabelecida por Rousseau, segundo a qual “houve tantos deuses quanto são os povos”. Ou seja, seria o mesmo que afirmar a existência de uma lei nacional que fosse válida em diversos povos, isto é, uma lei que fosse ao mesmo tempo nacional e universal. Rousseau parece preferir afirmar que, no caso dos gregos, não se trata de deuses em comum, mas sim de uma fantasia (ou um preconceito) desse povo ao considerar-se soberano natural dos bárbaros. Não é por acaso que os deuses pagãos tenham nomes diferentes: são

⁴² OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460 (p. 144).

⁴³ HUME, D. *História natural da religião*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, seção V, p. 58.

“seres quiméricos”⁴⁴ nos quais cada povo projeta as particularidades de suas leis. Ou, nas palavras de Gouhier, são “imagens da pátria divinizada”.⁴⁵ Isso se explica pela concepção mesma que Rousseau tem da lei. Como nosso autor explica no *Contrato social*, as leis são “atos da vontade geral”,⁴⁶ o que torna necessário o conhecimento da vontade geral, coisa que cabe ao legislador realizar. E, como sabemos, a tarefa do legislador consiste em “descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações”,⁴⁷ ou seja, expressar de modo próprio a vontade geral de uma determinada sociedade em forma de lei. De fato, se não fosse assim, o legislador não teria motivos para estudar as particularidades do povo, preocupando-se com os seus usos, costumes e, sobretudo, com as suas opiniões.⁴⁸ Percebe-se daí que, ao refutar a erudição dos mitólogos e seus objetos quiméricos, Rousseau propõe um outro tipo de análise histórica, tendo como objeto não os deuses em si mesmos, mas o homem em relação aos deuses e aos outros homens.

⁴⁴ No original: “êtres chimériques”. Rousseau utiliza essa mesma expressão em uma de suas cartas a Malesherbes, para se referir aos seres que ele criava em sua imaginação: “[...] Sinto-me mais à vontade com os seres quiméricos [*êtres chimériques*] que reúno à minha volta do que com aqueles os quais vejo no mundo, e a sociedade que a imaginação inventa em meu refúgio acaba por me desgostar de todas aquelas que deixei. [...]” *OC I, Lettre à Malesherbes* (4 jan. 1762), p. 1031 (p. 20). Devemos notar que há dois temas rousseauístas fundamentais nessa passagem: o isolamento no mundo imaginário e a sociedade como produto da imaginação. Ambos os temas estão presentes na passagem do *Contrato* referente aos povos antigos, que instituíam “seres quiméricos”, e com eles as respectivas nações – sociedades imaginárias –, nas quais cada povo se encontraria isolado de todos os outros.

⁴⁵ GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 254.

⁴⁶ *OC III, Du contrat social*, II, 6, p. 379 (p. 61).

⁴⁷ *OC III, Du contrat social*, II, 7, p. 381 (p. 63).

⁴⁸ Tão grande é a preocupação do legislador com as particularidades do povo que esse “homem extraordinário” trabalha com a espécie mais particular de lei: a do coração. Após discorrer sobre três espécies de leis (políticas, civis e criminais), Rousseau acrescenta uma quarta: “a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore nem no bronze, mas nos corações 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 da autoridade pela do hábito. 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 outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador, enquanto 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.” *OC III, Du contrat social*, II, 12, p. 394 (p. 75).

Mas a pergunta que surge em meio a esse quadro político-religioso é: *se havia tanta diversidade de leis, deuses e nações, então por que não havia guerras?* É essa a indagação que Rousseau expressa nos seguintes termos: “por que no paganismo, quando cada Estado possuía seu culto e seus deuses, não havia guerras de religião”? Note-se que, apesar de utilizar a expressão “guerras de religião”, Rousseau não pretende com isso afirmar que as guerras eram motivadas exclusivamente por motivos religiosos, independentemente de questões políticas. Afinal, nosso autor afirma: “A guerra política era também teológica”.⁴⁹ E essa afirmação pode ser claramente verificada na maneira como Rousseau articula sua resposta, baseado em dois pontos: primeiro, não havia distinção, por parte dos Estados, entre os deuses e as leis civis; segundo, os deuses estavam juridicamente circunscritos nos limites geográficos das nações (“a jurisdição dos deuses ficava, por assim dizer, fixada pelos limites das nações”⁵⁰), de modo que as guerras religiosas só poderiam ocorrer se houvesse também guerras políticas. Todavia, como as guerras políticas não interessavam às nações, explicava-se a paz entre os homens em termos de uma solidariedade entre os deuses: “Os deuses dos pagãos não eram, de modo algum, deuses invejosos; dividiam entre si o império do mundo.”⁵¹ Apenas quando as conquistas militares se impunham e um discurso mais agressivo se tornava conveniente para justificar as guerras é que a explicação teológica mudava – no caso dos cananeus, “povos proscritos, destinados à destruição”,⁵² que os judeus desejavam subjugar, Jefté afirmava aos amonitas: “A posse do que pertence a Chamos, vosso Deus, não vos é legitimamente devida? Pelas mesmas razões, possuímos as terras adquiridas por nosso Deus vencedor.”⁵³

Devemos notar que esse trecho do texto de Rousseau é inteiramente construído de modo a fazer referência simultaneamente a questões de religião e de política, uma vez que é dessa forma que o problema das religiões nacionais parece se apresentar estruturado para nosso autor. Não é difícil perceber que o procedimento crítico de Rousseau consiste em apontar para as dificuldades resultantes dessa estruturação. É

⁴⁹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460 (p. 144).

⁵⁰ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460 (p. 144).

⁵¹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460-461 (p. 144).

⁵² OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 461 (p. 144).

⁵³ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 461 (p. 144).

verdade que o discurso teológico aparece como legitimador das ações políticas; contudo, não se trata apenas de um uso político da religião, uma vez que os interesses políticos encontram-se de tal maneira mesclados aos argumentos teológicos que não podemos simplesmente afirmar que a teologia servia *apenas* como instrumento de legitimação dos agentes políticos; antes, o discurso teológico *era* o discurso político: “[...] cada Estado, tendo tanto seu culto quanto seu Governo próprio, de modo algum distinguia seus deuses de suas leis. A guerra política era também teológica”.⁵⁴ Daí a importância da afirmação de que os deuses não eram “invejosos”, e que, por isso, “dividiam entre si o império do mundo”. Por que o escrúpulo dos deuses a não ser para explicar o escrúpulo dos homens? Perceba-se a estratégia de Rousseau: por meio de uma descrição dos deuses como essa, Rousseau aponta para uma natureza mista dos corpos políticos – humana e divina. Por um lado, os corpos políticos eram instituídos pelos deuses e, portanto, tinham sua existência dada por uma instância superior que os transcendia; mas por outro lado, os deuses dos povos nada mais eram que projeções das leis dos homens de uma dada sociedade, sendo suas ações inteiramente determinadas por interesses humanos particulares. Em resumo, Rousseau explicita um problema intrínseco às religiões que assumem formas nacionais: que elas se referem simultaneamente a dois mundos incompatíveis entre si – um visível (que, de certa forma, nega os deuses) e outro invisível (no qual o mundo só existe pelos deuses). Por essa razão, a pergunta que sempre se impõe e que nunca recebe resposta satisfatória é: *devemos obediência ao poder espiritual ou ao poder temporal?* Como veremos a seguir, Rousseau vai mostrar que é essa dicotomia mal-resolvida que o cristianismo vai tomar como base para exercer sua influência na sociedade, pois é a partir dela que se dá a separação entre o sistema teológico e o sistema político.

Voltemos à relação entre política e religião nos povos antigos. Dada a ligação entre os deuses e as leis, as motivações religiosas e políticas se confundiam. E, assim como as atitudes políticas podiam ser explicadas e justificadas teologicamente, as atitudes religiosas também, por sua vez, podiam ser entendidas e combatidas politicamente. É o que aconteceu com os judeus, que, ao obstinarem-se em não reconhecer os deuses dos babilônicos e dos sírios, foram considerados rebeldes pelos

⁵⁴ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460 (p. 144).

seus conquistadores e, por conseguinte, foram perseguidos. As razões de ambos os lados eram religiosas e, ao mesmo tempo, políticas. E se existe alguma diferença, ela é muito sutil, quase que apenas terminológica: por exemplo, ao referir-se à guerra dos fócios, Rousseau afirma que foi uma “guerra sagrada”, e não uma “guerra de religião”, pois o objetivo era punir os sacrílegos, e não submeter os incrédulos.⁵⁵

E os efeitos desse amálgama envolvendo religião e política não são de pequena monta: foi essa mistura que permitiu que o império romano conseguisse se expandir. Estando cada religião ligada unicamente às leis do Estado, um povo só poderia se converter se fosse conquistado (politicamente falando) pelos missionários: “a obrigação de mudar de culto era a lei dos vencidos”.⁵⁶ Rousseau evoca uma imagem de Homero: “Longe de serem os homens a combater pelos deuses, eram, como em Homero, os deuses que combatiam por eles; cada um pedia a vitória ao seu, e pagava-a com novos altares.”⁵⁷ Segundo Rousseau, os romanos faziam uso dessa lógica para estender seu império, juntamente com seu culto e seus deuses. Por um lado, eles se impunham como conquistadores: “Deixavam aos vencidos seus deuses, como deixavam suas leis.”⁵⁸ Mas, por outro, eles também adotavam os deuses dos vencidos, “concedendo a uns e a outros o direito de *pólis*”.⁵⁹ O resultado é que o império contava com uma “multidão de deuses e de cultos, quase que os mesmos em todos os lugares”,⁶⁰ o que permitiu que o paganismo fosse conhecido no mundo como “uma única e mesma religião”.⁶¹

⁵⁵ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 461 nota (p. 145).

⁵⁶ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 461 (p. 145).

⁵⁷ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 461 (p. 145).

⁵⁸ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145).

⁵⁹ No original: “le droit de Cité”. OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145).

⁶⁰ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145).

⁶¹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145). Essa passagem do texto de Rousseau nos remete ao capítulo 12 do *Leviatã*, no qual Hobbes se refere ao politeísmo como condição do crescimento do império romano: “[...] Portanto os romanos, que tinham conquistado a maior parte do mundo então conhecido, não tinham escrúpulos em tolerar qualquer religião que fosse, mesmo na própria cidade de *Roma*, a não ser que nela houvesse alguma coisa incompatível com o governo civil. E não há notícia de que lá alguma religião fosse proibida, a não ser a dos judeus, os quais (por serem o próprio reino de Deus) consideravam ilegítimo reconhecer sujeição a qualquer rei mortal ou a qualquer Estado. E assim se vê como a religião

Até aqui, o procedimento de Rousseau consistiu em mostrar que as religiões antigas tiveram um papel político importante pelo fato de serem úteis ao Estado e até mesmo se confundirem com as legislações. Nas *Cartas escritas da montanha*, ele explica: “Nessa perspectiva, o autor mostra que todas as antigas religiões, até mesmo a judaica, foram nacionais na sua origem, foram apropriadas e incorporadas ao Estado, formando sua base ou pelo menos fazendo parte do sistema legislativo.”⁶² A partir de agora, entra em cena o cristianismo.

Segundo Rousseau, Jesus surgiu nesse contexto politeísta do império romano, no qual a unidade do Estado se estabelecia em meio à diversidade de cultos.

Foi nessas circunstâncias que Jesus veio estabelecer na terra um reino espiritual; separando, de tal sorte, o sistema teológico do político, fez que o Estado deixasse de ser uno e determinou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos. Ora, não podendo essa nova idéia de um reino do outro mundo penetrar na cabeça dos pagãos, eles sempre consideraram os cristãos como verdadeiros rebeldes que, por sob uma submissão hipócrita, só esperavam o momento oportuno para se tornarem independentes e senhores, assim usurpando, pela habilidade, a autoridade que fingiam respeitar em sua fraqueza. Tal a causa que determinou as perseguições.⁶³

Observemos a leitura que Rousseau faz desse evento: Jesus não veio apenas para pregar o monoteísmo, pois se fosse assim ele seria apenas mais uma voz a se misturar em meio à miríade de cultos; em vez disso, o que esse líder religioso fez foi muito mais radical: ele separou o sistema teológico do político. Como? Simplesmente ensinando seu princípio de que “ninguém pode servir a dois senhores” do ponto de vista espiritual. O sentido que os cristãos atribuíram a essas palavras de Jesus foi que as questões teológicas deveriam ser tratadas de modo independente das questões políticas.⁶⁴ E como os crentes dessa religião se preocupavam mais com o mundo

dos gentios fazia parte de sua política.” HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1974, cap. XII, p. 74-75.

⁶² OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 703-704 (p. 169).

⁶³ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145).

⁶⁴ Esse era o sentido que os seguidores de Jesus entendiam. Por exemplo, quando as autoridades de Jerusalém (sobretudo os sacerdotes) ordenaram que os apóstolos parassem de pregar ao povo, Pedro respondeu: “Mais importa obedecer a Deus do que aos homens.” *Atos* V, 29. No entanto, Jesus não parece ensinar uma oposição tão radical em relação às leis civis. Por exemplo, quando os discípulos perguntam a Jesus se era lícito pagar imposto a César (um

espiritual, o resultado foi o enfraquecimento da antiga unidade político-religiosa do Estado, dividida a partir de então entre o poder espiritual e o poder temporal. Pior ainda, foi o fato de os cristãos acabarem legitimando uma situação na qual o clero, na figura do papa, assumia o poder espiritual *contra* o poder temporal. Essa é a razão pela qual Rousseau afirma que Jesus não apenas “fez que o Estado deixasse de ser uno”, como também “determinou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos”.

Contudo, para os pagãos, a idéia de um reino espiritual era considerada fonte de rebeldia de um povo que aspirava o poder e apenas fingia ser submisso – os pagãos consideravam os cristãos “verdadeiros rebeldes” que arditamente apenas aguardavam o momento mais propício para usurparem “a autoridade que fingiam respeitar em sua fraqueza”. E esse receio dos pagãos se concretizou: o reino espiritual mudou de aspecto, passando a atuar nas coisas do reino temporal mediante a figura do papa, despoticamente: “Os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse pretenso reino do outro mundo tornar-se neste, sob um chefe visível, o mais violento despotismo.”⁶⁵

Os Estados cristãos se tornaram, dessa forma, palco de “um conflito perpétuo de jurisdição que tornou toda boa *politia* impossível”.⁶⁶ Os príncipes e as leis civis se conflitavam com o poder do papa – “chefe visível”⁶⁷ do reino invisível –, de modo que “jamais se conseguiu saber se era ao senhor ou ao padre que se estava obrigado a

imperador pagão), Jesus ensina: “Dai, pois, a César o que é de César e a Deus, o que é de Deus.” *Mateus XXII*, 21.

⁶⁵ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145).

⁶⁶ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145). No original, Rousseau utiliza a palavra *politie*, designando o ordenamento jurídico.

⁶⁷ Em *O espírito das leis*, Montesquieu se refere ao papa como “chefe visível” da religião católica. É interessante notar a contraposição que Montesquieu faz entre as religiões católica e protestante, defendendo que a primeira convém melhor a uma monarquia e a segunda mais a uma república. Na condição de crítico do catolicismo romano, é significativo que Rousseau utilize a referida expressão para associar a religião católica a homens que não possuem espírito de independência e liberdade como é o caso dos republicanos protestantes: “É que os povos do norte têm e terão sempre um espírito de independência e de liberdade que os povos do sul não têm, e uma religião que não tem um chefe visível convém mais à independência do clima que aquela que tem um.” MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. São Paulo: Difel, 1962, livro XXIV, cap. 5.

obedecer”.⁶⁸ As tentativas de restauração do “antigo sistema” (isto é, do paganismo romano), foram infrutíferas, pois o cristianismo já havia se implantado profundamente nas sociedades: “O espírito do cristianismo tomou conta de tudo.”⁶⁹ O que havia de fato era uma independência entre o culto sagrado e o soberano, ou seja, faltava uma ligação efetiva entre a instituição religiosa do cristianismo e o corpo político.

O problema com o qual Rousseau se preocupa diz respeito às conseqüências nocivas do cristianismo para a sociedade: com uma religião assim perde-se a coesão do corpo político. Rousseau cita Maomé como bom exemplo de conciliação entre religião e política: “enquanto a forma de seu Governo persistiu entre os califas seus sucessores, esse Governo foi exatamente uno e, por isso, bom”.⁷⁰ Perceba-se que o que tornava esse governo bom na opinião de Rousseau era justamente a união entre poder religioso e poder político. Inversamente, a causa que Rousseau indica como responsável pela decadência do governo de Maomé foi o reaparecimento da “divisão entre os dois poderes”, citando o exemplo da Pérsia, no qual essa divisão “não deixa de fazer-se sentir”.⁷¹

Rousseau cita a Inglaterra e a Rússia como exemplos de nações cujos governantes, mesmo tornando-se chefes da Igreja, não conseguiram se sobrepor ao poder do clero, que não apenas governava, mas também legislava: “[...] com esse título [chefe da igreja], porém, tornaram-se menos seus senhores do que seus ministros, adquiriram menos o direito de mudá-la do que o poder de mantê-la, não são nela legisladores, mas somente príncipes”.⁷² O soberano de fato (mas talvez não de direito) são os clérigos, pois são eles que fazem um pacto social instituindo um corpo, o que, na opinião de Rousseau, confere a eles o direito de legislar não apenas sobre os povos, mas até mesmo sobre os reis: “Em todo lugar em que o clero forma um corpo é, na sua alçada [*partie*], senhor e legislador; há, pois, na Inglaterra e na Rússia, do mesmo

⁶⁸ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145).

⁶⁹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145).

⁷⁰ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462-463 (p. 145-146).

⁷¹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463 (p. 146). Halbwachs nota que essa é a tese oposta à de Augusto Comte, segundo o qual a unidade dos Estados modernos se dá mediante a separação entre Igreja e Estado. Cf. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943, p. 418 (nota 362).

⁷² OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463 (p. 146).

modo como alhures, dois poderes e dois soberanos.”⁷³ A nota que Rousseau escreve é impressionante:

[...] A comunhão e a excomunhão são o pacto social do clero, pacto com o qual será sempre o senhor dos povos e dos reis. Todos os padres, que comungam juntos, são concidadãos, ainda que estejam nos dois extremos do mundo. Essa invenção é uma obra-prima de política. Não havia nada de semelhante entre os padres pagãos, mas também eles jamais organizaram um corpo de clérigos.⁷⁴

Rousseau se refere à idéia de pacto social como uma “obra-prima de política” porque, em sua opinião, é somente por meio dela que surge o soberano. Devemos lembrar que o ato de associação produz, em lugar das pessoas particulares contratantes, uma pessoa pública, isto é, um corpo moral e coletivo que, quanto ativo, recebe o nome de *soberano*.⁷⁵ O problema nos casos da Inglaterra e da Rússia está no fato de que os reis, mesmo conseguindo se tornar chefes da Igreja, não se tornaram soberanos por meio de um pacto, o que, para Rousseau, seria algo contrário à cláusula principal do contrato (a alienação não seria total, restariam direitos particulares, o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã).⁷⁶ A consequência que Rousseau extrai desses casos é que o conflito ocorria não apenas entre dois poderes (o espiritual e o temporal, como em qualquer Estado cristão), mas também entre dois soberanos: o corpo clerical e o governante. Deixando de lado a discussão acerca da legitimidade de qualquer um dos dois soberanos, interessa-nos aqui apenas observar que, para Rousseau, trata-se das “duas cabeças da águia”, as quais, na opinião de nosso autor, precisam estar unidas para que o Estado e o Governo possam ser bem constituídos. Evoca-se então o nome de Hobbes, a quem Rousseau atribui o mérito de ter proposto essa união.

De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes é 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 jamais serão bem constituídos o Estado e o Governo. Mas ele deveria compreender que o espírito dominador do cristianismo era incompatível com seu sistema e que o interesse do padre sempre

⁷³ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463 (p. 146).

⁷⁴ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463 nota (p. 146).

⁷⁵ OC III, *Du contrat social*, I, 6, p. 361-362 (p. 39).

⁷⁶ OC III, *Du contrat social*, I, 6, p. 361 (p. 38).

seria mais forte que o do Estado. Não foi tanto o que há de horrível e de falso na sua política, senão o que nela existe de justo e verdadeiro, que a tomou odiosa.⁷⁷

Todavia, se por um lado Hobbes viu a solução que parecia ser a melhor para Rousseau, por outro a filosofia que engendrava tal solução era inaceitável em aspectos cruciais. O que tornou a política de Hobbes odiosa para Rousseau não foi tanto o que nela “há de horrível e de falso”, isto é, o despotismo (que Hobbes partilha com Grotius)⁷⁸ e a concepção de estado de natureza como sistema natural de guerra de todos contra todos, mas sim “o que nela existe de justo e verdadeiro”, ou seja, que a religião cristã e a política se confundem na organização do Estado.

É verdade que Rousseau, em sua teoria política, não poderia aceitar o despotismo nem o estado natural de guerra. Afinal, segundo Derathé, ambas as teses do sistema hobbesiano são inseparáveis, com a segunda servindo de justificação para a primeira.⁷⁹ Contudo, nosso autor não parece rejeitar completamente o filósofo de Malmesbury, pois no fragmento *O estado de guerra nascido do estado social*, ainda que se refira a Hobbes como autor de uma “doutrina absurda”,⁸⁰ nem por isso ele deixa de demonstrar uma certa admiração:

Quem poderia imaginar, sem tremer de horror, o sistema insano de uma guerra natural de todos contra todos? Que poderia ser mais estranho do que uma criatura que admitisse que o seu bem-estar depende da destruição de toda a sua espécie? [...] Contudo, a esse ponto chegou um dos melhores gênios que já viveu, levado pelo seu desejo, ou entusiasmo, de instituir o despotismo e a obediência passiva, tomando como objetivo digno um princípio tão feroz.⁸¹

Ainda que se possa afirmar, como faz Diderot, que a filosofia de Rousseau é “quase inversa” à de Hobbes,⁸² o que nos interessa neste trabalho é apenas aquilo que

⁷⁷ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463.

⁷⁸ “Ce qu’il y a de faux dans la politique de Hobbes, ce sont les principes dont Grotius s’est fait également le champion. Ces deux auteurs sont les principaux « fauteurs du despotisme » et n’ont rien épargné pour justifier la monarchie absolue, et faire croire aux peuples que la tyrannie est un gouvernement légitime. [...]” DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 105.

⁷⁹ DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 107.

⁸⁰ OC III, *Que l’état de guerre nait de l’état social*, p. 610 (p. 57).

⁸¹ OC III, *Que l’état de guerre nait de l’état social*, p. 611 (p. 57).

⁸² “[...] A filosofia do Senhor Rousseau de Genebra é quase inversa à de Hobbes. Um crê que o homem é por natureza bom, o outro, que o homem é naturalmente mau. Segundo o filósofo

Rousseau de certa forma admira em Hobbes, a saber, a questão da união do poder civil com o poder eclesiástico. Não que Rousseau se preocupe com a realização efetiva dessa união na prática, mas é inegável que ela aparece como princípio fundamental daquilo que, mais adiante, encontraremos na chamada “religião civil”. Por ora, comparemos as posições de Hobbes e Rousseau, analisando brevemente algumas passagens do *De cive* a fim de percebermos como Hobbes articula a relação entre os poderes civil e eclesiástico.

Para decidir acerca de questões de fé, Hobbes afirma a necessidade de se recorrer aos eclesiásticos; porém, é importante lembrar que, para Hobbes, esses eclesiásticos devem ser “ordenados segundo a lei”,⁸³ de tal forma que, em última instância, a autoridade civil se sobreponha à autoridade eclesiástica. A razão disso é que, para Hobbes, não é possível servir a dois senhores – se os cidadãos, ao obedecerem a divindade (que condena à morte eterna) desobedecerem o soberano (que condena à morte temporal), eles serão inocentes perante o primeiro, mas, para o segundo, tornar-se-ão puníveis de direito, de modo que a própria cidade poderá ser dissolvida. Daí a justificativa para que o soberano decida sobre as opiniões e doutrinas em matéria de religião que podem ser ensinadas na cidade.

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. Conclui-se disso que a pessoa, homem ou assembleia (*court*), 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 ensinadas.⁸⁴

de Genebra, o estado de natureza é um estado de paz. Segundo o filósofo de Malmesbury, é um estado de guerra. Se acreditarmos em Hobbes, são as leis e a formação da sociedade que tornam o homem melhor. Se acreditarmos em Rousseau, são as leis e a sociedade que o depravam. [...]” DIDEROT, D. “Hobbesianismo ou filosofia de Hobbes”. In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Ed. Unesp; Discurso, 2006, p. 189.

⁸³ HOBBS, T. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, cap. XVII, § 28, p. 327.

⁸⁴ HOBBS, T. *Do cidadão*, cap. VI, § 11, p. 107. Na parte II do *Leviatã*, na qual Hobbes trata do Estado em geral (e não apenas do Estado cristão), também lemos essa recomendação no

Ocorre que, para Hobbes, no *De cive*, a cidade e a Igreja se confundem, ou seja, as duas cabeças da águia são, na verdade, uma só, até porque o filósofo inglês se refere ao poder soberano na cidade “enquanto cristão”.⁸⁵ Eis o sentido da seguinte passagem:

[...] quem possui o poder soberano na cidade está obrigado, enquanto cristão, sempre que houver uma questão relativa aos mistérios da fé, a interpretar as Sagradas Escrituras através de eclesiásticos que tenham sido ordenados segundo a lei. E assim, nas cidades cristãs, o julgamento tanto dos assuntos espirituais quanto dos temporais compete à autoridade civil. E 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.⁸⁶

Hobbes defende que o interesse dos eclesiásticos pode e deve se submeter ao interesse do Estado, até porque, em caso contrário, não há Estado (para haver Estado é preciso a vontade da maioria, e não apenas dos eclesiásticos⁸⁷). Todavia, Hobbes vê a união das duas cabeças da águia muito mais como um fato natural do que como uma condição *sine qua non* para a existência da sociedade. É uma condição indispensável obviamente, porém, não é, como em Rousseau, uma união que encontra obstáculos para se realizar, pois, para Hobbes, “uma Igreja é a mesma coisa que uma cidade cristã”, ou seja, ele não trata nas passagens citadas de Estados que não sejam constituídos por cristãos. E mesmo quando Hobbes afirma que “a pessoa, homem ou assembleia (*court*), a quem a cidade conferiu o poder supremo” julga e proíbe o ensino das “opiniões e doutrinas” que são “inimigas da paz”, ainda assim esse julgamento e essa proibição não são contrárias ao espírito do cristianismo, visto que “quem possui o poder soberano na cidade” faz isso “enquanto cristão”, de modo que em qualquer caso, “o julgamento tanto dos assuntos espirituais quanto dos temporais compete à

capítulo 18: “[...] compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias.” HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XVIII, p. 113.

⁸⁵ HOBBS, T. *Do cidadão*, cap. XVII, § 28, p. 327.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 327. No *Leviatã*, quando Hobbes trata do Estado cristão, lemos afirmações semelhantes: “É ao soberano civil que compete nomear os juizes e intérpretes das Escrituras canônicas, pois é ele que as transforma em leis.” *Leviatã*, cap. XLII, p. 326. “Mas a Igreja, se for uma pessoa, é a mesma coisa que um Estado de cristãos, sendo um Estado porque consiste num dado número de homens unidos numa pessoa, o seu soberano, e sendo uma Igreja porque é formada de cristãos, unidos sob um soberano cristão.” *Leviatã*, cap. XXXIII, p. 235.

⁸⁷ Cf. HOBBS, T. *Do cidadão*, cap. V, § 9 (O que é a sociedade civil) e § 10 (O que é uma pessoa civil). Também no cap. VI, § 2 (A fundação de uma cidade começa no direito de um grande número de pessoas que consentem).

autoridade civil”. Já Rousseau não vê como os poderes civil e eclesiástico possam se harmonizar de maneira tão natural, uma vez que há divergência entre o “interesse do padre” e o interesse do Estado – e isso, com um agravante: dado o “espírito dominador do cristianismo”, o interesse do padre é sempre mais forte que o interesse do Estado, o que torna a solução de Hobbes incompatível com a teoria política de Rousseau. Locke já havia alertado a respeito do “desejo de domínio” dos cristãos em sua *Carta sobre a tolerância*: “Vemos, finalmente, de modo claro, o que resulta do zelo pela Igreja combinado com o desejo de domínio, e como a religião e a salvação das almas podem ser usadas como subterfúgio da espoliação e da ambição.”⁸⁸

As passagens citadas do *De cive* referem-se ao Estado cristão. Isso faz sentido na análise que fazemos do texto de Rousseau, pois, em sua crítica, nosso autor se refere ao “conflito perpétuo [...] nos Estados cristãos”.⁸⁹ Contudo, mesmo no *Leviatã*, quando Hobbes trata do Estado em geral, encontramos dois argumentos que também sustentam a união entre poder político e poder religioso. Primeiro, no capítulo 18, quando trata dos direitos dos soberanos por instituição, Hobbes rejeita a possibilidade de que os homens possam fazer um pacto com Deus, ou seja, que eles possam instituir uma Igreja separada do Estado:

E quando alguns homens, desobedecendo a seu soberano, pretendem ter celebrado um novo pacto, não com homens, mas com Deus, também isto é injusto, pois não há pacto com Deus a não ser através da mediação de alguém que represente a pessoa de Deus, e ninguém o faz a não ser o lugar-tenente de Deus, o detentor da soberania abaixo de Deus.⁹⁰

Também no capítulo 23, quando trata dos ministros públicos, Hobbes defende que só o soberano possui autoridade para ensinar o povo, de modo que não haveria justificativa para que a tarefa de instrução acerca das doutrinas não fosse executada pelo Estado, e sim por uma outra instituição como a Igreja:

Só o monarca, ou a assembléia soberana, possui abaixo de Deus autoridade para ensinar e instruir o povo, e nenhum homem além do soberano recebe seu poder *Dei gratia* simplesmente, isto é, de um favor que vem apenas de Deus. Todos os outros recebem seus poderes do favor e providência de Deus e de seus soberanos,

⁸⁸ LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Abril, 1973, p. 24.

⁸⁹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145).

⁹⁰ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XVIII, p. 111-112.

e assim numa monarquia se diz *Dei gratia & Regis*, ou *Dei providentia & voluntate Regis*.⁹¹

Essas passagens do *Leviatã* são importantes, pois elas nos mostram que, mesmo quando Hobbes se refere ao Estado em geral e não apenas ao Estado cristão, ainda assim se sustenta a leitura de Rousseau, que atribui ao pensador inglês o mérito de ter concebido a união entre Estado e Igreja como condição indispensável para a boa constituição do corpo político. Mas voltemos ao texto do *Contrato*. O que Derathé identifica na passagem referente a Hobbes e às duas cabeças da águia é que tanto Rousseau quanto o filósofo de Malmesbury não podem conceber a unidade do corpo político sem a união entre Igreja e Estado. É isso que Derathé identifica como aquilo que Rousseau conservou de são na política de Hobbes.⁹²

Até aqui Rousseau expôs sua história das instituições religiosas, mostrando como “as antigas religiões foram apropriadas e incorporadas ao Estado, formando sua base ou pelo menos fazendo parte do sistema legislativo”,⁹³ e também como o cristianismo, introduzindo a divisão dos poderes civil e eclesiástico, se instaurou como um verdadeiro problema para a questão da unidade do Estado. O quadro histórico do problema revela que soluções simplistas devem ser rejeitadas. Rousseau menciona os nomes de Bayle⁹⁴ e Warburton.⁹⁵

⁹¹ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXIII, p. 151.

⁹² “Ce texte si significatif montre bien que Rousseau tient tout autant que Hobbes à l’unité politique et ne peut admettre que la souveraineté de l’État soit limitée par des privileges accordés à l’Église ou à tout autre corps. L’unité politique lui paraît l’unique sauvegarde de l’État. Rousseau a donc su conserver ce qu’il y avait de sain dans la politique de Hobbes.” DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 112.

⁹³ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 703-704 (p. 169).

⁹⁴ O texto que os comentadores de Rousseau mais mencionam de Pierre Bayle é o *Pensées diverses sur la comète* (1683). Dessa obra, Rousseau parece ter em vista principalmente os capítulos CLXI (Conjectures sur les mœurs d’une Société qui seroit sans Religion) e CLXXII (Si une Société d’Athées se feroit des loix de bien-seance et d’honneur). Bayle afirma, no capítulo CLXI, que uma sociedade de ateus poderia existir, bastando para isso que as leis fossem severas e bem executadas para a punição dos crimes. Pois, afinal, esse autor não vê uma associação necessária entre a moral e o cristianismo, como lemos no capítulo CLXXII: “[...] Que l’on parcourt toutes les idées de bien-seance qui ont lieu parmi les Chrétiens, à peine en trouvera-t-on deux qui ayent été empruntées de la Religion; et quand les choses deviennent honnêtes, de mal-seantes qu’elles étoient, ce n’est nullement parce que l’on a mieux consulté la Morale de l’Évangile. [...] Comparez un peu les manieres de plusieurs Nations qui professent le Christianisme, comparez-les, dis-je, les unes avec les autres, vous

Penso que, desse ponto de vista, desenvolvendo os fatos históricos, refutar-se-iam com facilidade os sentimentos opostos de Bayle e Warburton, um dos quais pretende não ser nenhuma religião útil ao corpo político e o outro afirma, pelo contrário, que o cristianismo é o seu mais forte apoio. Ao primeiro poder-se-ia provar que jamais se fundou um Estado cuja base não fosse a religião e, ao segundo, que a lei cristã, no fundo, é mais prejudicial do que útil à firme constituição do Estado.⁹⁶

Contra Bayle, Rousseau parece concordar, em princípio, com o que Montesquieu afirma no *Espírito das Leis*.⁹⁷ É o que defende Derathé em nota nas

verrez que ce qui passe pour mal-honnête dans un Pays, ne l'est point du tout ailleurs. Il faut donc que les idées d'honnêteté qui sont parmi les Chrétiens, ne viennent pas de la Religion qu'ils professent. [...]" BAYLE, P. *Pensées diverses sur la comète*, t. II. Paris: Droz, 1939, p. 104-105. Deve-se notar que Bayle não defende o ateísmo, mas apenas tenta argumentar que as ações morais não dependem das opiniões religiosas, ou seja, que moral e religião são independentes. Para maiores detalhes acerca da relação entre Bayle e Rousseau, recomendamos o livro RÉTAT, P. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 1971, capítulo "J.-J. Rousseau", p. 371-385. Também é importante a tese de doutorado de Genildo Ferreira da Silva (*Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*, 2004), em especial, o primeiro capítulo intitulado "Moral e religião no século XVIII".

⁹⁵ William Warburton (1698-1779), bispo anglicano de Gloucester, escreveu duas obras tratando das relações entre a Igreja e o Estado: *The Alliance between Church and State* (1736) e *Divine Legation of Moses demonstrated on the Principles of a Religious Deist* (1^a parte de 1737 e 2^a parte de 1741). Basicamente, esse autor sustenta que o sistema de castigos e recompensas funciona como alicerce da sociedade. Halbwachs cita a seguinte passagem de *The Alliance*, provavelmente na tradução francesa, intitulada *Dissertations sur l'union de la Religion, de la Morale et de la Politique* (1742): "On introduisit le serment comme la sûreté des conventions humaines, et le serment est une espèce d'appel fait à Dieu, dont la providence veille sur les actions des hommes, qui approuve et récompense le bien et qui condamne et punit le mal." *Dissertation 14 apud ROUSSEAU, J.-J. Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943, p. 187 (nota 109). Masson indica outra passagem de *The Alliance*, também em francês, que corresponde exatamente ao que Rousseau tem em vista quando critica o bispo inglês: "On a souvent insisté sur son utilité [de la Religion] pour le bonheur de la société civile, et ce sujet est si rebattu que c'est désormais un lieu commun. On fait donc ici quelque chose de plus: on ne prouve pas seulement qu'elle est utile, on prouve encore qu'elle est nécessaire." MASSON, P.-M. *La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1914, p. 461. A passagem citada por Masson indica que Warburton se refere à religião em geral. Infelizmente não tivemos acesso ao texto de Warburton para podermos esclarecer em que medida esse autor se refere ao cristianismo em particular, tal como Rousseau afirma.

⁹⁶ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463-464 (p. 146).

⁹⁷ "O Senhor Bayle, depois de ter insultado todas as religiões, aviltou a religião cristã: ousa afirmar que verdadeiros cristãos não formariam um Estado que pudesse subsistir. Por que não? Seriam cidadãos infinitamente esclarecidos com relação a seus deveres, e que demonstrariam um zelo muito grande em cumpri-los; sentiriam muito bem os direitos da defesa natural; quanto mais acreditassem dever à religião, tanto mais pensariam dever à pátria.

Œuvres complètes. Porém, não podemos nos esquecer que Montesquieu e Rousseau consideram a relação entre cristianismo e política de maneiras bem diferentes. Montesquieu defende que a religião cristã é boa para o Estado, chegando a afirmar que ela “está afastada do puro despotismo” e ainda “se opõe à cólera despótica”.⁹⁸ Como já vimos, Rousseau não concorda com isso, pois, para ele, foram os cristãos que, após assumirem o poder, implantaram “o mais violento despotismo”.⁹⁹ A razão dessa discordância entre os dois autores é a seguinte: Rousseau, como veremos logo adiante, distingue duas espécies de cristianismo: o “verdadeiro cristianismo” (que se identifica com a religião natural do vigário saboiano) e o “cristianismo de hoje” (que é o cristianismo institucionalizado da Igreja romana), somente esse segundo sendo considerado despótico; Montesquieu, por sua vez, vê apenas um único cristianismo, que, após ser avaliado na balança dos bens e dos males que produz na sociedade, acaba se mostrando uma boa religião para o Estado. Por essa razão, parece-nos mais adequado afirmar que, muito embora algumas idéias de Montesquieu estejam presentes na argumentação de Rousseau, no caso específico da crítica a Bayle, o modelo parece ser mais Maquiavel. Pois nos *Discorsi*, o pensador florentino afirma:

Quando se examina o espírito da história romana, é forçoso reconhecer 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. [...] De fato, nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade, pois sem isto não seriam aceitas. [...] Se a observância do culto divino é a fonte da grandeza dos Estados, a sua negligência é a causa da ruína dos povos. Onde não existe o temor a Deus o império sucumbirá [...].¹⁰⁰

As teses dessa passagem, que consideram a religião um instrumento poderoso para manutenção da sociedade, parecem estar mais de acordo com o argumento de Rousseau contra Bayle: “jamais se fundou um Estado cuja base não fosse a religião”.

Os princípios do cristianismo bem gravados no coração seriam infinitamente mais fortes que essa falsa honra das monarquias, estas virtudes humanas das repúblicas, e este medo servil dos Estados despóticos.” MONTESQUIEU. *O espírito das leis*, livro XXIV, cap. 6.

⁹⁸ “A religião cristã está afastada do puro despotismo: é que sendo a brandura tão recomendada no Evangelho, ela se opõe à cólera despótica com a qual o príncipe faria justiça e exerceria suas crueldades.” MONTESQUIEU. *O espírito das leis*, livro XXIV, cap. 3.

⁹⁹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145).

¹⁰⁰ MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, livro I, cap. 11.

De fato, para Rousseau “é importante que o Estado não fique sem religião”,¹⁰¹ pois, como ele explica nas *Cartas escritas da montanha*, a religião se mostra, em política, não apenas por seu aspecto de utilidade, mas também pelo de necessidade: “A religião é útil e até mesmo necessária aos povos”.¹⁰² Dada a importância que Rousseau atribui à religião na política, não é de se espantar que nosso autor tenha iniciado o rascunho do capítulo sobre a religião civil com as seguintes palavras (retiradas na versão definitiva do *Contrato*):

Uma vez que os homens vivem em sociedade, eles precisam de uma religião que os mantenha assim. Nenhum povo jamais subsistiu nem subsistirá sem religião, e se nenhuma lhe fosse dada, o próprio povo criaria uma; caso contrário, seria logo destruído. Em todo Estado que pode exigir de seus membros o sacrifício de suas vidas, aquele que não crê de modo algum na vida futura é necessariamente um covarde ou um louco. Mas sabe-se perfeitamente em que medida a esperança na vida futura pode levar um fanático a menosprezar a vida presente. Retirai as visões desse fanático, e dai a ele a mesma esperança por prêmio da virtude – assim fareis um verdadeiro cidadão.¹⁰³

Warburton, por sua vez, é mencionado por Rousseau também no capítulo sobre o Legislador do *Contrato*: Rousseau aponta como principal característica do Legislador sua “autoridade divina”, chegando a utilizar expressões como “verdadeiro milagre” para se referir à alma dessa figura excepcional, cuja missão está associada a uma “intervenção do céu” na história dos homens. Rousseau conclui o capítulo sobre o Legislador da seguinte maneira: “Não se deve concluir, de tudo isso, como Warburton, que a política e a religião têm, entre nós, um objeto comum, mas sim que, na origem das nações, uma serve de instrumento à outra.”¹⁰⁴ O que Rousseau rejeita da posição de Warburton é que a política e a religião tenham objeto comum. Como explica Lourival Gomes Machado, trata-se de um recurso político à religião, e não de um princípio religioso, além do que, há muitas restrições para que Rousseau possa concordar com o bispo inglês a respeito da importância das religiões em geral e do cristianismo em particular para a política:

¹⁰¹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 705 (p. 171).

¹⁰² OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 695 (p. 157).

¹⁰³ OC III, *Du contrat social (Première version)*, p. 336 (minha tradução).

¹⁰⁴ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384 (p. 66).

No famoso capítulo II da primeira versão do *Contrato social* (*Manuscrito de Genebra*), Rousseau opunha-se frontalmente à idéia de “fazer intervir a vontade de Deus para unir a sociedade humana”, o que, afinal, não passava de uma versão teísta da “sociabilidade natural” defendida por Diderot na *Enciclopédia*. Agora, o seu pensamento se modifica, mas, se é preciso “fazer os deuses falarem”, quem o faz é o Legislador – trata-se, pois, de um recurso político e não de um princípio religioso. E o capítulo se concluiu com todas as ressalvas: a religião não tem objeto comum com a política, mais não sendo do que um “instrumento” desta, e, ainda assim, tal recurso fica limitado ao momento de origem das nações. Rousseau não quer, de forma alguma, dizer “amém” à política teocrática do bispo Warburton.¹⁰⁵

Ainda sobre Warburton: há, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, uma passagem que relaciona religião e política, e que parece sugerir uma certa aproximação entre Rousseau e Warburton. Nela, Rousseau afirma que o recurso à religião é necessário para dar uma base mais sólida para a manutenção do contrato:

Mas as dissensões profundas, as desordens infinitas, que esse poder perigoso [referindo-se ao direito que o povo tem de abdicar do pacto] 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 tranqüilidade 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. Ainda que a religião tivesse prodigalizado somente este bem aos homens, já bastaria para que todos devessem adorá-la e adotá-la, mesmo com seus abusos, porquanto ela poupa muito mais sangue do que aquele que o fanatismo faz correr. [...]¹⁰⁶

Essa passagem é utilizada pela maioria dos comentadores para sustentar o argumento de que o recurso à religião é imprescindível para assegurar a manutenção do corpo político. Mas a questão não parece ser tão simples, pois o que está em questão nesse texto é o “direito de abdicar” e não a importância da religião na sociedade. Como explica Goldschmidt,¹⁰⁷ nessa passagem Rousseau não está defendendo, em princípio, nenhum ponto de vista de sua teoria política, mas apenas descrevendo o parecer da “opinião comum” acerca do assunto. E, de acordo com a “opinião comum”, é preciso que a religião intervenha para que o pacto seja

¹⁰⁵ Nota de Lourival Gomes Machado na edição de “Os Pensadores”: *Rousseau*. São Paulo: Abril, 1973, p. 66 (nota 181).

¹⁰⁶ OC III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, II, p. 186 (p. 282).

¹⁰⁷ GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique*. Paris: J. Vrin, 1974, p. 688-690.

preservado. Ou seja, não se trata de uma regra ou uma máxima de política em sentido normativo, mas apenas em sentido descritivo. De qualquer maneira, o que nos importa aqui consiste apenas em notar que, para Rousseau, a dificuldade está no exagero que a “opinião comum” comente sobre a importância do recurso à religião na política, sobretudo o recurso à religião cristã: nosso autor não aceita a posição assumida pelo bispo inglês, que afirma ser o cristianismo o mais forte apoio ao corpo político, uma vez que o que se verifica na história política das instituições religiosas de Rousseau é justamente o inverso, isto é, que o cristianismo, introduzindo a separação entre os sistemas teológico e político, foi profundamente nocivo ao corpo político. Eis o motivo da afirmação: “que a lei cristã, no fundo, é mais prejudicial do que útil à firme constituição do Estado”. Esse aspecto da crítica será retomado logo a seguir, quando Rousseau apresentar sua tipologia das religiões.

Se por um lado Rousseau mostra que, do ponto de vista histórico, a unidade dos corpos políticos depende de uma ligação bastante estreita entre religião e política, por outro ele identifica a religião cristã como uma força contrária à sociedade, e que só tende a enfraquecer tal ligação. Convém, portanto, especificar esse termo “religião”, que se apresenta ora favorável à manutenção do liame social, ora como uma ameaça às sociedades: “Para melhor fazer-me entender, basta dar um pouco de precisão às idéias, muito vagas, sobre religião, relativas ao meu assunto.”¹⁰⁸ O segundo momento do capítulo sobre a religião civil se apresenta assim como um exercício de especificação dos termos utilizados. Contudo, tal exercício não resulta em um mero dicionário ou conjunto de palavras com sentido bem preciso. Rousseau faz mais do que isso: na verdade, ele nos apresenta um esquema de relações envolvendo os vários sentidos de religião e de sociedade. E nesse esquema, nosso autor evita fórmulas simplistas, como as de Bayle e Warburton, uma vez que ele identifica nas religiões tanto as vantagens quanto os defeitos no que se refere à manutenção do vínculo social. É notável a forma como Rousseau constrói seu texto: fazendo a oposição entre dois termos inconciliáveis, ele não visa uma síntese, pois esta implicaria no desaparecimento da contradição; o que Rousseau realiza é algo que lembra a estratégia que identificamos no primeiro capítulo desta dissertação: nosso autor mantém a oposição, e se utiliza

¹⁰⁸ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464 (p. 146).

dessa mesma oposição para chegar às suas conclusões, sem necessariamente resolver qualquer contradição. No caso da oposição entre as opiniões de Bayle e Warburton, Rousseau parece se dispor a procurar uma solução para o problema político da religião que funcione como meio-termo conciliador entre ateus e cristãos, porém, sem precisar converter ateus nem desconverter cristãos.

Na seqüência do texto, Rousseau vai passar à exposição das três espécies de religião, classificadas de acordo com os modos pelos quais cada uma se relaciona com a sociedade. Mas antes disso, ele lança uma observação fundamental para nossa leitura, na qual ele afirma o seguinte: “A religião considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular, pode também dividir-se em duas espécies, a saber: a religião do homem e a do cidadão.”¹⁰⁹

A tipologia de Rousseau toma como base uma distinção entre sociedade “geral” e sociedade “particular”. É a mesma distinção que Rousseau faz no *Discurso sobre a economia política*, entre a “grande sociedade” e as “sociedades civis”.¹¹⁰ Sobre esse ponto, Derathé explica nas notas das *Œuvres complètes*: “A sociedade geral é ‘a sociedade geral do gênero humano’, segundo a expressão que serve de título ao capítulo II do livro I do *Manuscrito de Genebra*. A sociedade particular é a sociedade política ou civil.”¹¹¹ Além disso, uma certa espécie de religião pode ser benéfica ou nociva dependendo da espécie de sociedade à qual estejamos nos referindo – é o que podemos entender daquilo que Rousseau afirma na primeira das *Cartas escritas da montanha*: “Essa palavra *sociedade* apresenta um sentido um pouco vago; há no mundo sociedades de tipos bem variados e não é impossível que aquilo que sirva a

¹⁰⁹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464 (p. 146).

¹¹⁰ “[...] Procurai os motivos que levaram os homens, reunidos por suas necessidades mútuas na grande sociedade, a unir-se mais estreitamente por meio das sociedades civis; [...]” OC III, *Discours sur l’économie politique*, p. 248 (p. 91).

¹¹¹ OC III, p. 1502. Derathé se baseia em uma carta de Rousseau a Léonard Usteri (18 jul. 1763), na qual lemos: “Vous ne me paraissez pas avoir bien saisi l’état de la question. La grande société, la société humaine en général, est fondée sur l’humanité, sur la bienfaisance universelle; je le dis et j’ai toujours dit que le Christianisme est favorable à celle-là. Mais les Sociétés particulières, les Sociétés politiques et civiles ont un tout autre principe. Ce sont des établissements purement humains dont, par conséquent, le vrai Christianisme nous détache comme de tout ce qui n’est que terrestre: il n’y a que les vices des hommes qui rendent ces établissements nécessaires, et il n’y a que les passions humaines qui les conservent.” CG X, p. 37 (*apud* OC III, p. 1503).

uma, prejudique a outra.”¹¹² Por conseguinte, para especificarmos a natureza da relação estabelecida entre religião e sociedade, é preciso antes conhecer a espécie de sociedade com a qual estamos lidando, pois trata-se de um pré-requisito para o conhecimento do tipo de religião ao qual podemos nos referir.

Quanto à religião do homem, que se relaciona à sociedade geral, Rousseau a descreve nos seguintes termos: “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 de direito divino natural.”¹¹³ A conexão com a religião natural do vigário se dá exatamente por essa palavra: teísmo.¹¹⁴ Mais adiante, ele se refere a esse tipo como “a religião do homem ou o cristianismo”.¹¹⁵ Porém, com a ressalva: “não o cristianismo de hoje, mas o do Evangelho, que é completamente diverso.”¹¹⁶ Devemos notar que Rousseau distingue o “cristianismo de hoje” (ou seja, o cristianismo institucional) do cristianismo “do Evangelho” (que, de certa forma, se aproxima da religião natural do vigário saboiano). Trata-se da mesma distinção que Rousseau faz nas *Cartas escritas da montanha* entre o “verdadeiro cristianismo” e o “cristianismo dogmático ou teológico”.¹¹⁷ A diferença entre essas duas categorias é que Rousseau se refere ao cristianismo do Evangelho como “uma instituição de paz”¹¹⁸ que fortalece os laços da sociedade geral: “Pois nessa religião santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve, nem na morte.”¹¹⁹ Ao passo que o cristianismo de hoje, para nosso autor, não passa de “um campo de batalha sempre aberto entre os homens”,¹²⁰ pois, “como lei

¹¹² OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 703 (p. 168).

¹¹³ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464 (p. 146).

¹¹⁴ “Os sentimentos que acabas de me expor, disse-lhe eu, parecem-me mais novos pelo que confessas ignorar do que pelo que dizes acreditar. Neles vejo, com pouca diferença, o teísmo ou a religião natural, que os cristãos fingem confundir com o ateísmo ou a irreligião, que é a doutrina diretamente oposta.” OC IV, *Émile*, IV, p. 606 (p. 399).

¹¹⁵ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 147).

¹¹⁶ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 147).

¹¹⁷ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 705 (p. 171).

¹¹⁸ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 705 (p. 171).

¹¹⁹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 147).

¹²⁰ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 705 (p. 171).

política, o cristianismo dogmático é uma má instituição”.¹²¹ Contudo, deixemos momentaneamente em suspenso a questão da crítica que Rousseau faz ao cristianismo, a qual ele retomará logo a seguir. Por enquanto, continuemos na tipologia das religiões.

A segunda espécie é a “religião do cidadão”, associada à sociedade particular, à qual Rousseau se refere nos seguintes termos: “inscrita num só país, dá-lhe seus deuses, seus padroeiros próprios e tutelares, tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por lei.”¹²² Como vimos anteriormente, essa era a religião dos primeiros povos, que “de modo algum tiveram a princípio outros reis além dos deuses, nem outro Governo senão o teocrático”, e que baseavam sua conduta no princípio de que não é possível servir a dois senhores. Porém, como esse tipo de religião não permite aos homens distinguir seus deuses de suas leis, a aplicação do princípio resulta em divisões nacionais e, por conseguinte, em uma atitude de intolerância teológica e civil perante as outras nações. Por esse motivo, a religião do cidadão se apresenta para Rousseau como uma “religião nacional exclusiva”,¹²³ ou seja, seus seguidores não toleram os deuses nem as leis de qualquer outra nação: “Afora a única nação que a segue, todos os demais são infiéis estrangeiros e bárbaros; ela só leva os deveres e os direitos do homem até onde vão seus altares.”¹²⁴

Devemos notar que Rousseau distingue a religião do homem da religião do cidadão pela espécie de direito a elas associado: para a primeira, tem-se o “direito divino natural”; para a segunda, o “direito divino civil ou positivo”. Assim como no segundo *Discurso*, o método de Rousseau consiste em julgar os fatos pelo direito.¹²⁵ E essa classificação de direitos vai servir como critério para que Rousseau rejeite o terceiro tipo de religião:

¹²¹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 706 (p. 172).

¹²² OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464 (p. 146-147).

¹²³ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 469 (p. 151).

¹²⁴ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464 (p. 147).

¹²⁵ “En continuant d’examiner ainsi les faits par le Droit [...]” OC III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, II, p. 182. Goldschmidt indica também a passagem do *Manuscrito de Genebra*, na qual Rousseau enuncia o mesmo método: “Mais je cherche le droit e la raison et ne dispute pas des faits.” OC III, *Du contrat social (Première version)*, I, 5, p. 297 apud GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique*, p. 639.

Há uma terceira espécie de religião, mais estranha, que, dando ao homem duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão. Tal é a religião dos lamas, a dos japoneses e a do cristianismo romano. Pode-se chamar, a esta, religião do padre. Dela resulta uma espécie de direito misto e insociável que não tem nome.¹²⁶

Essa espécie é imediatamente descartada por Rousseau, pois uma religião assim não serve para outra coisa a não ser dividir o homem entre seus deveres de devoto e de cidadão. Essa religião de “direito misto e insociável” torna impossível a qualquer homem estar livre da culpa, seja perante o chefe espiritual, seja perante o chefe terreno. Afinal, como cumprir deveres contraditórios sem tornar-se culpado perante ao menos um dos dois chefes? Evidentemente, Rousseau não pode admitir essa terceira espécie, pois ela se opõe diretamente à sua doutrina da bondade natural do homem.¹²⁷ No caso do cristianismo romano (ou “religião do padre”), a questão se torna ainda mais complicada, pois há um “chefe visível” que representa a divindade na terra e que se opõe politicamente ao chefe civil, causando assim “um conflito perpétuo de jurisdição” e deixando os homens sem saber “se era ao senhor ou ao padre que se estava obrigado a obedecer”.¹²⁸ Encontramos essa mesma crítica na carta dedicatória do segundo *Discurso*, na qual Rousseau aparentemente faz referência ao papa: “se houver um chefe nacional e um outro estrangeiro, seja qual for a divisão de autoridade que possam efetuar, é impossível que um e outro consigam ser bem obedecidos, e o Estado bem governado.”¹²⁹ Quanto a essa religião do terceiro tipo, nosso autor afirma: “é tão evidentemente má, que se perde tempo no divertimento de demonstrá-lo. Tudo o que rompe a unidade social, nada vale; todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo, nada valem.”¹³⁰

¹²⁶ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464 (p. 147).

¹²⁷ “O princípio fundamental de toda moral, sobre o qual refleti em todos os meus escritos, e que desenvolvi nesse último [*Emílio*] com toda clareza de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem, que não há nenhuma perversidade originária em seu coração, e que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos. [...]” OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 935-936 (p. 48).

¹²⁸ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462 (p. 145).

¹²⁹ OC III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Dédicace, p. 112 (p. 112).

¹³⁰ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464 (p. 147).

Na seqüência do texto, encontramos um quadro comparativo das vantagens e dos defeitos apresentados pelos dois primeiros tipos de religião. Com esse procedimento, Rousseau parece estar seguindo uma recomendação de Montesquieu, que afirmava ser mau raciocinar contra uma religião sem indicar também os bens que ela produziu.¹³¹ Mas, mais do que isso, ao comparar essas duas diferentes espécies de religião, o que Rousseau nos apresenta é, como explica Burgelin, uma oposição mais fundamental, aquela entre homem e cidadão.¹³² A sociedade é a chave que Rousseau utiliza para construir seus argumentos, pois, para Rousseau, ainda segundo Burgelin, “a sociedade é o mediador necessário de toda religião”.¹³³ Para estabelecer o referencial das comparações, Rousseau se baseia em dois pontos de vista: o da sociedade geral e o da sociedade particular.

A religião do cidadão tem seu fundamento no culto à pátria, e é isso que, do ponto de vista da sociedade particular, Rousseau considera bom. É a pátria tomada como objeto de adoração que promove o amor das leis por parte do povo. Revela-se então a função pedagógica do cerimonial: por meio desse culto civil, os cidadãos devem aprender que servir o Estado é o mesmo que servir o deus tutelar, uma vez que,

¹³¹ “É mau raciocinar contra a religião, reunir numa grande obra uma longa enumeração dos males que ela produziu se não se faz o mesmo com os bens que ela produziu. Se eu quisesse relatar todos os males que as leis civis, a monarquia, o governo republicano, produziram no mundo, diria coisas espantosas.” MONTESQUIEU. *O espírito das leis*, livro XXIV, cap. 2.

¹³² BURGELIN, P. *Le philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1952, p. 445.

¹³³ Ibidem, p. 436. Burgelin se baseia na seguinte afirmação de Rousseau: “Mon livre [*Émile*] établit de la religion tout ce qui est utile à la société, et ne détruit pas le reste.” *CG VII, Lettre à Néaulme* (abr. 1762), p. 162. O comentador explica que essa frase traduz uma ambigüidade do pensamento de Rousseau, que se situa entre duas teses: (1) há um instinto divino, e (2) toda religião é de essência social. (BURGELIN, P. Op. cit., p. 436). Rousseau não poderia propor uma religião sem levar em conta a sociedade na qual essa religião seria praticada; daí a necessidade de propor, no *Contrato*, uma religião civil em lugar de uma religião natural. É interessantíssima a observação que Burgelin faz: “Le *Contrat* dans sa rédaction définitive, élimine un chapitre sur la société du genre humain et rajoute celui de la religion civile: il s’agit d’exposer le point de vue d’une cité où la religion incline le citoyen devant la sainteté de la loi commune. [...]” Ibidem, p. 446. Na interpretação desse comentador, a religião natural do *Emílio* se aproxima da religião civil do *Contrato* porque o Emílio deve escolher uma religião nacional: “Selon le dessein d’*Émile*, l’homme devient cityoen par libre choix. *Émile*, élevé par la raison, accepte la profession de foi du vicaire, la religion naturelle: existence de Dieu, immortalité de l’âme, rétribution des bons, punition des méchants. Puis il découvre la société dont la profession de foi civile coïncide avec cette religion. [...]” Ibidem, p. 553.

nessa espécie de teocracia, o pontífice se confunde com o príncipe, e os valores cívicos com os valores religiosos.

A segunda é boa por unir o culto divino ao amor das leis e porque, fazendo da pátria objeto da adoração dos cidadãos, lhes ensina que servir o Estado é servir o deus tutelar. É uma espécie de teocracia, na qual não se deve de modo algum ter outro pontífice que não o príncipe, nem outros padres além dos magistrados. Nesse caso morrer pela pátria é alcançar o martírio, violar as leis é ser ímpio; e submeter um culpado à execração pública é devotá-lo à cólera dos deuses: *Sacer esto*.¹³⁴

Mas a religião do cidadão traz em sua natureza o princípio da intolerância, de modo que aquilo que a torna boa relativamente à sociedade particular (ou seja, enquanto religião nacional) é justamente aquilo que há de pior quando a consideramos em relação à sociedade geral. No *Manuscrito de Genebra*, há uma frase que Rousseau excluiu na versão definitiva do *Contrato*, mas que resume o que temos em mente neste ponto: “Não é permitido estreitar o vínculo de uma sociedade particular às custas do restante do gênero humano”.¹³⁵ É exatamente o culto à pátria que, do ponto de vista da sociedade geral, faz Rousseau considerar a religião do cidadão má: se o que é verdadeiro para um determinado corpo político não o é para o gênero humano, então podemos dizer que o cerimonial é vão por estar fundado “no erro e na mentira”. E sendo essa religião “exclusiva e tirânica”, ela não apenas torna os homens crédulos e supersticiosos, mas também, o que é pior, sanguinários e intolerantes.

É, porém, má, pois, fundando-se no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos, e submerge o verdadeiro culto da Divindade num cerimonial vão. Ainda é má quando, tornando-se exclusiva e tirânica, transforma um povo em sanguinário e intolerante, de forma que ele só respira a atmosfera do assassinio e do massacre, e crê estar praticando uma ação sagrada ao matar todos aqueles que não admitem seus deuses. Isso põe tal povo num estado natural de guerra com todos os demais, situação essa muito prejudicial à sua própria segurança.¹³⁶

A religião do homem, por sua vez, tem em vista uma fraternidade universal entre os homens. Rousseau se refere a esse tipo nos seguintes termos: “nessa religião

¹³⁴ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464-465 (p. 147).

¹³⁵ OC III, *Du contrat social (Première version)*, p. 337 (minha tradução).

¹³⁶ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 147).

santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos”.¹³⁷ Mais do que isso, essa religião contempla uma sociedade que une os homens e que “não se dissolve nem com a morte”. Do ponto de vista da sociedade geral essa religião é, portanto, a melhor. Contudo, considerando as sociedades civis, ela apresenta o problema de produzir devotos, mas não cidadãos. É claro que a religião do homem (ou “verdadeiro cristianismo”, que para Rousseau é a mesma coisa) é adequada para o gênero humano, mas não para os corpos políticos, uma vez que ela desprende os corações dos cidadãos ao Estado. E é com esse espírito que Rousseau enuncia a máxima que despertou a ira da Igreja: “Não conheço nada mais contrário ao espírito social”.

Mas esta religião [a do homem], não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, deixa as leis unicamente com a força que tiram de si mesmas, sem acrescentar-lhes nenhuma outra; e, desse modo, fica sem efeito um dos grandes elos da sociedade particular. Mais ainda, longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra. Não conheço nada mais contrário ao espírito social.¹³⁸

Tal afirmação, tão mal-interpretada pelos algozes de Jean-Jacques, deveria ser entendida no interior de um quadro comparativo envolvendo a religião do homem e a religião do cidadão. Nessa passagem, Rousseau não defende que o cristianismo é nocivo à sociedade, mas que o verdadeiro cristianismo (ou religião do homem) é nocivo aos corpos políticos considerados em particular. É preciso especificar os termos da máxima de Rousseau e apreender o quadro de relações estabelecidas, situando tudo isso no contexto em que nosso autor escreve.¹³⁹ Além do mais, devemos ter sempre em vista que, no capítulo “Da religião civil”, não se trata de considerar as religiões “nem mesmo como boas ou más nelas mesmas”, pois, ainda que Rousseau se refira às religiões como boas ou más pelos efeitos sobre a sociedade, ele as considera assim apenas *relativamente umas às outras*, e não em sentido absoluto. É, novamente, a

¹³⁷ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 147).

¹³⁸ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 147-148).

¹³⁹ Lembremos de sua recomendação nas *Cartas escritas da montanha*: “Minhas proposições não causariam nenhum mal em seu devido lugar; elas eram verdadeiras, úteis, honestas, no sentido que eu lhes dava. [...]” OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 707 (p. 174).

relação entre os termos que interessa Rousseau, e não os termos em si mesmos, ainda que estejam bem fixados.

Todavia, é preciso ainda uma outra apreciação dessa passagem. Pois tão importante quanto descrevermos sistematicamente a tipologia das religiões é observarmos a forma como Rousseau compõe seu texto. Há um primeiro movimento, descritivo, no qual nosso autor apresenta as características da religião do homem, da religião do cidadão, e da religião da terceira espécie, nessa ordem. Em seguida, há um segundo movimento, este comparativo, no qual Rousseau contrapõe as vantagens e os defeitos desses tipos de religião, porém, com a seqüência na ordem inversa: primeiro a religião da terceira espécie, depois a religião do cidadão, e finalmente a religião do homem. O que podemos deduzir dessa composição do texto é que Rousseau estabelece uma hierarquia entre os tipos de religião, começando pela mais universal (a religião do homem, que considera o gênero humano), passando por um tipo mais particular (a religião do cidadão, que considera as sociedades políticas) e chegando a um tipo de direito misto (que divide o homem entre os deveres de devoto e os de cidadão, e simplesmente não resolve a questão dos dois senhores). Esse último é ruim porque mistura o direito positivo ao direito natural, rompendo a unidade social.

Rousseau estabelece um paralelo entre duas relações: de um lado, a religião do homem associada à sociedade geral; de outro, a religião do cidadão associada às sociedades particulares. O terceiro tipo de religião – aquele que Rousseau simplesmente descarta por não identificar nela nada de bom – serve apenas como referência para a comparação entre a religião do homem e a do cidadão. Trata-se, na verdade, de um esquema que Aristóteles expõe em sua *Retórica*: para demonstrar a relação de superioridade entre dois termos (A e B), deve-se comparar cada um deles a um terceiro (C), a fim de se verificar se é A ou B que ultrapassa mais C.¹⁴⁰

É verdade que podemos pensar em uma superioridade da religião do homem em relação à do cidadão, uma vez que o texto nos permite concluir que a primeira produz um bem maior que a segunda: afinal, a religião do homem visa a sociedade geral do

¹⁴⁰ “De deux choses qui en surpassent une troisième, la plus grande est celle qui la surpasse le plus; car elle est forcément plus grande que la seconde. Les choses qui produisent un plus grand bien son plus importantes; c’est ce que nous entendions par cause productrice du plus grand. [...]” ARISTOTE. *Rhétorique*. Paris: Les Belles Lettres, 1932, v. I, p. 100 (1363b).

gênero humano, enquanto a do cidadão visa apenas o bem de uma determinada sociedade particular. De fato, Rousseau afirma que, separada da política, a religião do Evangelho (ou seja, o cristianismo puramente espiritual) é “a melhor para o gênero humano”,¹⁴¹ e que ele desejaria “para o bem dos homens” que a religião natural do vigário (que se aproxima o cristianismo do Evangelho) “fosse a religião do gênero humano.”¹⁴² Além disso, devemos levar em conta a seqüência que Rousseau estabelece em sua investigação: primeiro a religião natural, depois a religião civil,¹⁴³ ou seja, primeiro aquela que é mais útil para todos os homens, depois a que só importa a homens em particular.

Todavia, não podemos nos esquecer também que essa superioridade é sempre relativa ao terceiro elemento, no caso, a religião da terceira espécie. Rousseau não pretende estabelecer uma superioridade absoluta nem da religião do homem nem da do cidadão, pois é sempre nas relações que elas estabelecem com a sociedade, considerada do ponto de vista geral ou particular, que são feitas as comparações. De qualquer maneira, trata-se aqui de construir um esquema com base no qual a religião civil possa ser situada entre a primeira e a segunda. Esse detalhe é importante: a religião civil não se confunde com a religião do cidadão, uma vez que não se trata de uma religião nacional exclusiva, cujos dogmas servem apenas para um determinado corpo político. Em vez disso, a religião civil é mais geral, sendo constituída de um credo mínimo, aceitável em qualquer nação, e visando apenas garantir que os seus seguidores sejam bons cidadãos e súditos fiéis. Evidentemente, ela não é tão geral quanto a religião do homem, pois ela não pode perder de vista as sociedades particulares. A diferença é que a religião civil não se prende a uma única sociedade – antes, ela visa *sociedades particulares em geral*. Voltaremos a esse ponto mais adiante, quando tratarmos especificamente da religião civil.

¹⁴¹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 707 (p. 173).

¹⁴² “[...] Proclamarei minha religião, porque tenho uma, e a proclamarei abertamente, porque tenho a coragem de fazê-lo e porque seria desejável, para o bem dos homens, que essa fosse a religião do gênero humano.” OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960 (p. 72).

¹⁴³ “Encontremos, primeiramente, esse culto e essa moral [referindo-se à religião natural da *Profissão de fé*], que dirão respeito a todos os homens; depois, quando forem necessárias fórmulas nacionais, examinemos seus fundamentos, suas relações, suas adequações, e, após ter dito o que concerne ao homem, diremos o que concerne ao cidadão.” OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 969 (p. 80).

O cristianismo ocupa um lugar central no esquema retórico de Rousseau, visto que a religião do homem é “a religião pura e simples do Evangelho”, e, apesar de também apresentar “defeitos”, é com ela que Rousseau inicia e termina a passagem da tipologia. Além disso, bem no centro da passagem encontra-se a religião do padre, que nada mais é senão a forma nacional assumida pelo “cristianismo romano”, o qual será objeto de alguns comentários críticos de Rousseau.

Como desdobramento de sua tipologia das religiões, Rousseau apresenta algumas considerações bastante severas acerca do cristianismo enquanto religião nacional. O cristianismo torna-se objeto da crítica de Rousseau na medida em que essa religião enfatiza a oposição entre homem e cidadão, a qual, segundo Burgelin, o *Contrato* tenta abolir.¹⁴⁴ A ética do cristianismo é universal, e não serve para a conduta dos cidadãos, que precisam ter sempre em vista a coesão da sociedade particular. Essa é a chave para entendermos o essencial da crítica de Rousseau ao cristianismo, bem como a sua proposta da religião civil. E, por causa desse procedimento, Bento Prado Jr. refere-se a Rousseau como o paradigma da crítica ao universalismo ético.¹⁴⁵

“Dizem que um povo de *verdadeiros cristãos* formaria a sociedade mais perfeita que se poderia imaginar.”¹⁴⁶ Aqui Rousseau nos remete ao debate entre

¹⁴⁴ “Si le *Contrat* tente d’abolir l’opposition de l’homme et du citoyen, le christianisme nous rappelle que la distinction est toujours vivant, [...]” BURGELIN, P. *Le philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau*, 1952, p. 553.

¹⁴⁵ Comentando um artigo de Karl-Otto Apel, que “tenta justificar a necessidade contemporânea de constituir, contra a onda invasora do relativismo, a muralha de uma ‘macroética universalística da co-responsabilidade’”, Bento Prado Jr. faz um interessante contraponto baseado em Rousseau. Para se opor ao “projeto de fundação universalística da ética” de Apel, o filósofo brasileiro apresenta Rousseau como o melhor paradigma de crítica ao ideal de uma razão neutra e universal: “A referência a Aristóteles, no caso, com a oposição entre *theoría* ou *episteme* (que conduzem à universalidade da Razão) e a *phrónesis* (prudência ou sabedoria, que circunscreve o ideal da “boa vida” à circunstância concreta do sujeito moral), não será, talvez a melhor para qualificar esse estilo de restauração, digamos, regressiva da reflexão ética. O melhor paradigma seria o fornecido por Rousseau, na sua crítica ao universalismo do cristianismo, religião da humanidade, que não serve de cimento para consolidar a coesão da cidade e de horizonte para a reconciliação do indivíduo singular com sua própria existência em seu contexto político, sempre local.” PRADO JR., B. “O relativismo como contraponto”. In: *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 216-217.

¹⁴⁶ *OC III, Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 148).

Montesquieu e Bayle acerca da possibilidade de uma sociedade de cristãos. Em *O espírito das leis*, Montesquieu critica Bayle com as seguintes palavras:

O Senhor Bayle, depois de ter insultado todas as religiões, aviltou a religião cristã: ousa afirmar que verdadeiros cristãos não formariam um Estado que pudesse subsistir. Por que não? Seriam cidadãos infinitamente esclarecidos com relação a seus deveres, e que demonstrariam um zelo muito grande em cumpri-los; sentiriam muito bem os direitos da defesa natural; quanto mais acreditassem dever à religião, tanto mais pensariam dever à pátria. Os princípios do cristianismo bem gravados no coração seriam infinitamente mais fortes que essa falsa honra das monarquias, estas virtudes humanas das repúblicas, e este medo servil dos Estados despóticos.¹⁴⁷

Como se vê, Montesquieu defende, contra Bayle, que verdadeiros cristãos teriam condições bastante concretas para formarem um Estado. Rousseau discorda do argumento de Montesquieu, mas não porque nosso autor se aproxime das teses de Bayle – afinal, a separação que Bayle faz entre religião e política é muito radical, e não serve aos propósitos de Rousseau. A razão da discordância está na expressão “verdadeiros cristãos”, que em Rousseau assume um sentido extremamente preciso. Notemos o adjetivo: “verdadeiros”. Ele indica que Rousseau, nesse ponto, não se refere aos cristãos “de hoje” (no sentido em que Montesquieu entende a expressão), mas aos cristãos do “puro Evangelho”. Essa distinção permite a Rousseau afastar-se da posição de Montesquieu sem contudo precisar tomar partido de Bayle. Tanto Montesquieu quanto Bayle se referem aos cristãos no sentido do “cristianismo de hoje” (que Rousseau denomina “religião do padre”), e, portanto, ambos têm em vista uma “sociedade de homens”. Todavia, Rousseau, na passagem em questão, se refere aos cristãos em um outro sentido: são os cristãos do “puro Evangelho”, que, preocupados “unicamente com as coisas do céu”, formariam não uma sociedade terrena, mas uma sociedade celestial. Daí o contra-argumento de Rousseau: “uma sociedade de verdadeiros cristãos não mais seria uma sociedade de homens”.

Com tal objeção, Rousseau torna explícita a separação que faz entre cristianismo e política. Mas não porque a religião cristã seja incapaz de promover uma sociabilidade entre os homens, pois, como afirma o próprio Rousseau, o verdadeiro

¹⁴⁷ MONTESQUIEU. *O espírito das leis*, livro XXIV, cap. 6.

cristianismo é até “muito sociável”.¹⁴⁸ De fato, haveria nessa suposta sociedade elementos de um corpo político perfeitamente ajustado: “Cada um desempenharia seu dever, o povo estaria submetido às leis, os chefes seriam justos e ponderados, os magistrados íntegros e incorruptíveis, os soldados desprezariam a morte, não existiria nem vaidade, nem luxo.”¹⁴⁹ Mas Rousseau vai mais além, uma vez que os problemas são outros: essa sociedade de cristãos seria a mais perfeita “em um sentido puramente moral talvez, mas certamente não a mais forte nem a mais duradoura.”¹⁵⁰

Em primeiro lugar, uma sociedade de verdadeiros cristãos seria extremamente vulnerável à usurpação do poder: bastaria “um único ambicioso, um único hipócrita – por exemplo, um Catilina, um Cromwell –, certamente esse único faria tábua rasa de seus piedosos compatriotas.”¹⁵¹ Rousseau repete esse mesmo argumento na carta a Usteri de 1763.¹⁵² Trata-se, em princípio, da mesma situação descrita no segundo *Discurso*, na qual o fundador da sociedade civil “encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo.”¹⁵³ Essas pessoas suficientemente simples poderiam muito bem ser os cristãos dessa suposta “sociedade mais perfeita que se poderia imaginar”, pois a possibilidade de existência de um Catilina ou um Cromwell em meio a essa associação é suficiente para revelar que a suposta sociedade perfeita é, na verdade, uma mero agregado civil formado por cristãos. Ou seja, seria uma associação comum, porém, com um particularidade: formada por pessoas extremamente crédulas, de modo que o usurpador precisaria apenas de alguma astúcia para se aproveitar de sua posição privilegiada e fazer todos acreditarem ser ele um enviado de Deus:

¹⁴⁸ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 706 (p. 172).

¹⁴⁹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465-466 (p. 148).

¹⁵⁰ OC III, *Du contrat social (Première version)*, p. 338 (minha tradução).

¹⁵¹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466 (p. 148).

¹⁵² “Vôtre supposition d’une Société politique et vigoureuse de Chrétiens, tous parfaits à la rigueur, est donc contradictoire. Elle est encore outrée, quand vous n’y voulez pas admettre un seul homme injuste, pas un seul usurpateur. Sera-t-elle plus parfaite que celle des Apôtres? Et cependant il s’y trouva un Judas. Sera-t-elle plus parfaite que celle des Anges? Et le diable, dit-on, en est sorti. Mon cher Ami, vous oubliez que vos Chrétiens seront des hommes, et que la perfection que je leus suppose est celle que peut comporter l’humanité. Mon livre n’est pas fait pour des Dieux.” CG X, *Lettre à Usteri* (18 jul. 1763), p. 37.

¹⁵³ OC III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, II, p. 164 (p. 265).

[...] A caridade cristã não permite facilmente que se pense mal do próximo. Desde que ele, por qualquer artimanha, aprenda a arte de impor-se e de apoderar-se de uma parte da autoridade pública, será um homem constituído em dignidade – Deus quer que o respeitem. Logo mais, ei-lo uma potência – Deus quer que ele seja obedecido. [...] ¹⁵⁴

Uma vez que, de acordo com o apóstolo Paulo, “não há autoridade que não proceda de Deus”, o usurpador pode muito bem se aproveitar desse princípio bíblico aliando-o à ingenuidade dos cristãos caridosos, a fim de fazer os homens acreditarem ser o governante “ministro de Deus, vingador, para castigar o que pratica o mal”.¹⁵⁵ Escreve Rousseau: “O depositário desse poder abusa? – É o açoite com o qual Deus pune seus filhos.”¹⁵⁶ Nesse sentido, uma sociedade de verdadeiros cristãos não poderia jamais ser uma sociedade de homens simplesmente porque careceria de mecanismos que controlassem a usurpação de poder. E, de fato, um mecanismo assim seria totalmente contrário à “doçura do cristão”, que jamais pensaria em utilizar-se de meios violentos para restaurar a harmonia social: “Toma-se como obrigação de consciência expulsar o usurpador: ter-se-á de perturbar a calma pública, usar de violência, verter sangue – tudo isso não condiz com a doçura do cristão [...]”¹⁵⁷ Essa incapacidade de resistir à opressão política vem acompanhada ainda de uma profunda indiferença quanto às coisas da vida presente: o cristão se resigna a tudo, deseja unicamente alcançar o paraíso, e não se importa nem mesmo com sua condição: se livre ou escravo. É o desprezo pelo mundo que suscita forças que alimentam o desejo pelo paraíso: “[...] que importa ser livre ou escravo neste vale de misérias? O essencial é alcançar o paraíso, e a resignação não passa de mais um meio para isso.”¹⁵⁸ Há uma supervalorização do mundo por vir em prejuízo da vida presente, a ponto de um cristão se reconhecer cidadão de outra pátria: “O cristianismo é uma religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu, não pertencendo a pátria do

¹⁵⁴ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466 (p. 148).

¹⁵⁵ *Romanos XIII*, 1-6.

¹⁵⁶ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466 (p. 148).

¹⁵⁷ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466 (p. 148).

¹⁵⁸ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466 (p. 148).

cristão a este mundo.”¹⁵⁹ Ou seja, os verdadeiros cristãos não se preocupam com a coesão da sociedade entre os homens, pois o reino deles não é deste mundo. Por essa razão, Rousseau se refere a um “vício destruidor” dos cristãos: “Afirmo até que essa suposta sociedade, com toda a sua perfeição, não seria nem a mais forte nem a mais duradoura, pois, à força de ser perfeita, faltar-lhe-ia coesão; estando seu vício destruidor na sua própria perfeição.”¹⁶⁰ A suposta sociedade teria uma coesão baseada apenas na aparência (o cristão cumpre a lei civil tão-somente para que “nada tenha a censurar em si mesmo”), o que se revela insuficiente para a preservação da unidade de uma sociedade de homens, que exige dos cidadãos preocupações mais gerais – o bem comum, a glória do país –, e não apenas um mero cumprimento formal de seus deveres:

É verdade que ele [o cristão] cumpre o seu dever, mas o faz com uma indiferença profunda quanto ao bom ou mau sucesso de seus trabalhos. Contanto que nada tenha a censurar em si mesmo, pouco lhe importa se tudo vai bem ou mal cá embaixo. Se o Estado está florescente, dificilmente ousa gozar da felicidade pública, teme orgulhar-se da glória de seu país; se o Estado perece, bendiz a mão de Deus que pesa sobre seu povo.¹⁶¹

Outro problema que leva Rousseau a rejeitar a idéia de uma sociedade de verdadeiros cristãos é a guerra estrangeira: os cristãos marcham para o combate, mas sem se importarem se vão morrer ou vencer, se vão continuar livres ou se tornar escravos. O desprezo pela vida presente se manifesta nessa situação como uma declaração de derrota antecipada, pois é bem difícil imaginar que uma atitude de indiferença possa se sobrepôr à paixão guerreira de soldados que amam a pátria acima de tudo. Rousseau chega a se referir a um “estoicismo” dos cristãos:

Sobrevém uma guerra estrangeira, os cidadãos marcham sem dificuldade para o combate, nenhum dentre pensa em fugir; cumprem seu dever, mas sem paixão pela vitória; melhor sabem morrer do que vencer. Que importa sejam vencidos ou

¹⁵⁹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466 (p. 148). Essa mesma crítica à indiferença dos cristãos aparece nos *Discorsi* de Maquiavel: “Com efeito, nossa religião, mostrando a verdade e o caminho único para a salvação, diminuiu o valor das honras deste mundo. Os pagãos, pelo contrário, que perseguiam a glória (considerada o bem supremo), empenhavam-se com dedicação em tudo que lhes permitisse alcançá-la.” MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, livro II, cap. 2.

¹⁶⁰ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 148).

¹⁶¹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 148).

vencedores? A Providência não sabe, melhor do que eles, o que lhes convêm? Pode-se imaginar o partido um inimigo orgulhoso, impetuoso e apaixonado pode tirar desse estoicismo! [...] ¹⁶²

Em última instância, há sempre a explicação “espiritual” de que a Providência tudo sabe, e a esperança que ela oferece basta para que os cristãos suportem as adversidades da vida. Do ponto de vista da guerra, essa é uma fraqueza decisiva:

[...] Colocai-lhes à frente esses povos generosos a quem devora o amor ardente da glória e da pátria, suponde vossa república cristã à frente de Esparta ou Roma: os cristãos piedosos serão dominados, esmagados, destruídos, antes de conseguirem tempo de se dar conta, ou, então, deverão sua salvação somente ao desprezo que o inimigo lhes dedicar. ¹⁶³

Os cristãos não poderiam fazer como os soldados de Fábio, que “não juravam morrer ou vencer, juravam voltar vencedores e cumpriram seu juramento” – o motivo é simples: Jesus ensina que não se deve jurar nem pelo céu nem pela terra, ¹⁶⁴ de modo que os cristãos “acreditariam estar tentando a Deus”. ¹⁶⁵

A crítica de Rousseau ao cristianismo como religião nacional visa, sobretudo, as dificuldades inerentes à mistura entre idéias religiosas e idéias políticas. Por exemplo, Rousseau analisa os problemas relativos à expressão “república cristã”: para nosso autor, os termos são contraditórios entre si, pois “república” diz respeito a homens livres, ao passo que “cristã” é uma predicação referente à escravidão: “cada um desses dois termos exclui o outro”. Uma verdadeira república não poderia ser constituída por homens que, marchando para a guerra, não se importam se vencerão ou morrerão, se continuarão livres ou se perderão a liberdade tornando-se escravos – esse desapego pela vida terrena é próprio ao cristianismo, mas não a uma república:

¹⁶² OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466 (p. 148).

¹⁶³ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466 (p. 148).

¹⁶⁴ “Outrossim, ouvistes que foi dito aos antigos: Não perjurarás, mas cumprirás teus juramentos ao Senhor. Eu, porém, vos digo que, de maneira nenhuma, jureis nem pelo céu, porque é o trono de Deus, nem pela terra, porque é o escabelo de seus pés, nem por Jerusalém, porque é a cidade do grande Rei, nem jurarás pela tua cabeça, porque não podes tornar um cabelo branco ou preto. Seja, porém, o vosso falar: Sim, sim; não, não, porque o que passa disso é de procedência maligna.” *Mateus V*, 33-36. A idéia do juramento como ato maligno também aparece em uma passagem na carta de Tiago: “Mas, sobretudo, meus irmãos, não jureis nem pelo céu nem pela terra, nem façais qualquer outro juramento; mas que a vossa palavra seja sim, sim e não, não, para que não caiais em condenação.” *Tiago V*, 12.

¹⁶⁵ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466 (p. 148).

O cristianismo só prega servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania, para que ela cotidianamente não se aproveite disso. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos; sabem-no e não se comovem absolutamente, porquanto esta vida curta pouco preço apresenta a seus olhos.¹⁶⁶

O mesmo raciocínio vale para “tropas cristãs”. Rousseau chega a afirmar: “não conheço absolutamente tropas cristãs”.¹⁶⁷ Para nosso autor, verdadeiros cristãos não servem para ser soldados simplesmente porque não são capazes de conceber a idéia de uma “guerra sagrada”. A guerra é própria das religiões nacionais, mas não da religião do “puro Evangelho”. A ressalva que Rousseau apresenta é dos cruzados, que ele reconhece como soldados que lutavam por um “país espiritual”: a Igreja romana. Mas, nesse caso, não se tratava para Rousseau de cristãos, e sim de “soldados do padre, cidadãos da Igreja”, o que, de acordo com o que foi visto no início do capítulo sobre a religião civil, equivaleria ao paganismo, ou, mais precisamente, à religião da terceira espécie.

Na primeira das *Cartas escritas da montanha*, temos um quadro mais claro da opinião de Rousseau acerca do verdadeiro cristianismo, e da total impossibilidade de que tal religião sirva aos interesses do Estado: para nosso autor, o “puro Evangelho” é “uma religião universal em seu princípio, que nada tem de exclusivo, nada tem de local, nada de próprio a tal país mais do que a outro”, afirmando ainda que “Seu Autor divino abraçando igualmente todos os homens na sua caridade sem limites, veio levantar as barreiras que separavam as nações e reunir todo o gênero humano em um povo de irmãos [...]. Tal é o verdadeiro espírito do Evangelho.”¹⁶⁸ Ora, uma religião assim se opõe diretamente aos interesses de um corpo político, de modo que ela não poderia permanecer como religião nacional sem se corromper, tornando-se “arma dos tiranos e instrumento dos perseguidores”:

Então, aqueles que quiseram fazer do cristianismo uma religião nacional e introduzi-lo como parte constitutiva do sistema de legislação, cometeram dessa forma duas faltas perniciosas, uma contra a religião, outra contra o Estado. Afastaram-se do espírito de Jesus Cristo cujo reino não é deste mundo e, misturando aos interesses terrestres os da religião, contaminaram sua pureza

¹⁶⁶ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 467 (p. 149).

¹⁶⁷ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 467 (p. 149).

¹⁶⁸ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 704 (p. 169).

celeste, transformando-a em arma dos tiranos e instrumento dos perseguidores. Não menos feriram as máximas sãs da política, pois no lugar de simplificar a máquina do governo, tornaram-na mais complexa, dando-lhe engrenagens estranhas e supérfluas e, submetendo-a a dois móveis diferentes, frequentemente contrários, provocaram as tensões percebidas em todos os estados cristãos nos quais se inseriu a religião no sistema político.¹⁶⁹

É por essa razão que Rousseau entende que o “puro Evangelho” (referindo-se ao “verdadeiro cristianismo”), apesar de ser uma boa religião para o gênero humano, não serve para os corpos políticos: “[...] eu o considero [o puro Evangelho], de certa forma, muito sociável, abarcando demasiadamente todo o gênero humano para uma legislação que deve ser exclusiva; inspirando a humanidade mais do que o patriotismo e tendendo a formar homens mais do que cidadãos”.¹⁷⁰ Rousseau explica que a “ciência da salvação” não se confunde com a do governo, uma vez que a “doutrina do Evangelho” tem como objeto “chamar e salvar todos os homens”, ao passo que o governo estaria mais preocupado com “a liberdade deles, seu bem estar aqui na Terra”.¹⁷¹ É por essa razão que Rousseau não admite que a salvação se misture aos interesses políticos: “Misturar a esse objeto opiniões terrestres é perturbar sua simplicidade sublime, é manchar sua santidade com interesses humanos: isso é verdadeiramente uma impiedade.”¹⁷² A fórmula que resume a opinião de Rousseau acerca da necessidade de separação entre o “puro Evangelho” e o “cristianismo romano”, enuncia-se da seguinte maneira: “Ao retirar das instituições nacionais a religião cristã, estabeleço-a como a melhor para o gênero humano”.¹⁷³

Não há contradição nos textos de Rousseau se considerarmos que ele se refere tanto ao “verdadeiro cristianismo” quanto ao “cristianismo romano” simplesmente como cristianismo. Devemos apenas notar que, do ponto de vista pessoal, Rousseau sempre elogia o primeiro e condena o segundo. O problema central em torno do qual giram todas as considerações de Rousseau nesse momento do texto é o cristianismo (o verdadeiro, o do puro Evangelho) tomado como religião nacional, ou seja, a confusão

¹⁶⁹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 704 (p. 169-170).

¹⁷⁰ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 706 (p. 172).

¹⁷¹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 706 (p. 172).

¹⁷² OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 706 (p. 172).

¹⁷³ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 707 (p. 173).

entre religião do homem e religião do cidadão, que resulta em uma degeneração, ou ainda, em uma “peça estranha embaraçosa” para a máquina política: a religião do padre.

O cristianismo, ao contrário, tornando os homens justos, moderados e amigos da paz, é muito vantajoso à sociedade em geral, mas enfraquece a força da engrenagem política, complica os movimentos da máquina, rompe a unidade do corpo moral e não lhe sendo muito apropriado deve degenerar ou tornar-se uma peça estranha e embaraçosa.¹⁷⁴

O que temos até esse ponto do texto? Primeiro, que política e religião são inseparáveis, uma vez que a história das instituições religiosas mostra que o governo só pode ser bem constituído na medida em que o poder civil e o poder religioso encontram-se unidos. Segundo, que não existe um único tipo de religião que sirva para qualquer corpo político, de modo que as religiões nacionais são sempre exclusivas. Terceiro, que o cristianismo não serve como religião nacional para nenhuma sociedade, pois ou essa religião se apresenta como universal (o “verdadeiro cristianismo”), sem nenhuma relação particular com a nação, ou ela se apresenta na forma da “religião do padre” (o “cristianismo de hoje”), que não consegue resolver o problema dos dois senhores, impedindo o homem de ser tanto devoto quanto cidadão.

Podemos perceber em Rousseau uma preocupação com as sociedades reais – daí o seu esforço no sentido de propor uma religião que seja boa não para o homem em geral, e sim para o homem das sociedades historicamente instituídas, que sofrem influência de diversos fatores, inclusive de outras religiões.

[...] O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar [...].¹⁷⁵

O que temos até aqui é um quadro de impossibilidades para o problema político da religião. Não podendo optar pela religião do homem, nem pela religião do cidadão e muito menos pelo cristianismo romano, torna-se evidente a necessidade de uma religião alternativa, de outra natureza. É nesse momento – o terceiro e último do texto

¹⁷⁴ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 705 (p. 170).

¹⁷⁵ OC V, *Lettre à D’Alembert*, p. 16 (p. 40).

– que Rousseau introduz a sua proposta da religião civil. Ainda que aparentemente simples, essa solução não deixa de conter em seu próprio interior as tensões resultantes de todas as contradições expostas em seu texto:

Deixando de parte, porém, as considerações políticas, voltemos ao direito e fixemos os princípios sobre este importante ponto. O direito, que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos, não ultrapassa, como já o disse, os limites da utilidade pública. Os súditos, portanto, só devem ao soberano contas de suas opiniões enquanto elas interessem à comunidade.¹⁷⁶

Em matéria de direito, o soberano encontra-se limitado à utilidade pública, o que implica que ele não deve questionar os conteúdos de fé das diversas religiões professadas pelos cidadãos. Porém, há aqui uma dificuldade: na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau explica que o direito que cada um tem de inspecionar a crença do outro está fundado na idéia de que “a crença dos homens determina sua moral, e que das idéias que têm sobre a vida futura depende sua conduta nesta”.¹⁷⁷ E a questão, colocada por Gouhier, é: como então recusar ao soberano um direito que se reconhece para o indivíduo?¹⁷⁸ A resposta, de acordo com esse comentador, encontra-se na distinção que o próprio Rousseau faz entre o “direito de se informar” do indivíduo e o “direito de examinar” do soberano:

Na sociedade, cada qual tem o direito de se informar se um outro se crê obrigado a ser justo, e o soberano tem o direito de examinar as razões sobre as quais cada um funda essa obrigação. Além disso, as formas nacionais devem ser observadas; é algo sobre o que muito insisti. Mas quanto às opiniões que não têm a ver com a moral, que não influem de nenhuma maneira sobre as ações e não tendem a transgredir as leis, cada um tem sobre elas apenas seu julgamento por guia, e ninguém tem direito nem interesse de prescrever a outros seu modo de pensar. [...] ¹⁷⁹

¹⁷⁶ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 467-468 (p. 149).

¹⁷⁷ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 973 (p. 84). No *Leviatã* encontramos um argumento similar quando Hobbes trata do direito do soberano controlar as opiniões e doutrinas: “[...] as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles.” HOBBS, T. *Leviatã*, XVIII, p. 113. Todavia, como veremos, não se trata de um aspecto hobbesiano do pensamento político de Rousseau.

¹⁷⁸ GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 257.

¹⁷⁹ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 973 (p. 84).

Dessa maneira, o direito de inspeção do indivíduo, isto é, seu “direito de se informar”, seria algo menos ligado às questões de utilidade pública do que a uma mera curiosidade pessoal. Por sua vez, o “direito de examinar” do soberano tem em vista apenas a observação das formas nacionais e a obediência às leis, mas nunca o julgamento de opiniões ou modos particulares de pensar. Gouhier ressalta que, na sociedade do contrato, governantes e governados encontram-se submetidos à mesma moral, de modo que essa “radical incompetência teológica” é necessária ao soberano, uma vez que é justamente ela que impede a curiosidade vã e, ao mesmo tempo, a intolerância.¹⁸⁰ Na versão do *Manuscrito de Genebra*, Rousseau alerta contra o problema da intolerância causada pelo direito de inspeção.¹⁸¹ Se o direito de exame do soberano significasse o direito de decidir acerca da verdade dos conteúdos de fé das religiões, a ordem pública só poderia ser mantida mediante uma imposição religiosa, e o resultado seria uma teocracia.

Devemos notar que, procedendo dessa maneira, Rousseau livra o soberano da dificuldade de ter que se pronunciar acerca dos ateus. Ainda que Rousseau não pareça acreditar na possibilidade de que os ateus sejam virtuosos, um cidadão com o comportamento do Senhor Wolmar passaria perfeitamente como um membro irrepreensível do corpo político: “Nunca dogmatiza, vai ao templo conosco, conforma-se aos usos estabelecidos; sem professar de viva voz uma fé que não tem, evita o escândalo e faz, quanto ao culto estabelecido pelas leis, tudo o que o Estado pode exigir de um Cidadão.”¹⁸² É por esse motivo que, para Rousseau, os súditos só devem prestar contas de suas opiniões religiosas na medida em que estas influenciam no interesse geral da sociedade; caso contrário, surgiriam dificuldades de cunho teológico que, de uma maneira ou de outra, inviabilizariam a ordem pública.

¹⁸⁰ GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 257.

¹⁸¹ “Il est impossible que les intolérants réunis sous les mêmes dogmes vivent jamais en paix entre eux. Dès qu’ils ont inspection sur la foi les uns des autres, ils deviennent tous ennemis, alternativement persécutés et persécuteurs, chacun sur tous et tous sur chacun. L’intolérant est l’homme de Hobbes; l’intolérance est la guerre de l’humanité. [...]” *OC III, Du contrat social (Première version)*, p. 341. Essa parte foi excluída na versão definitiva do *Contrato*.

¹⁸² *OC II, Julie ou La nouvelle Héloïse*, V, 5, p. 592-593 (p. 511).

A idéia de que o soberano não deve interferir em questões de dogma religioso também aparece em Locke. Rubens Trevisan aproxima Locke e Rousseau nesse ponto, citando o seguinte trecho da *Carta sobre a tolerância*:

Os artigos de religião são em parte práticos e em parte especulativos. Embora ambos condigam com o conhecimento da verdade, estes terminam simplesmente no entendimento, enquanto aqueles influenciam de algum modo a vontade e os costumes. Por conseguinte, opiniões especulativas e artigos de fé (conforme se denominam), que exigem apenas que se creia neles, de nenhum modo podem ser impostos a qualquer igreja pela lei civil. Pois o que se consegue ao ordenar pela lei a alguém o que não pode fazer, por mais que se queira forçá-lo? Acreditar que isto ou aquilo é verdadeiro não depende de nossa vontade.¹⁸³

A grande tese de Locke na *Carta sobre a tolerância* consiste na afirmação de que Igreja e Estado pertencem a esferas de ação distintas, devendo o Estado cuidar apenas do bem-estar material dos cidadãos, sem tomar partido de uma religião. É o que podemos verificar em afirmações como: “Afirmo, pois, que o poder civil não deve prescrever artigos de fé, ou doutrinas, ou formas de cultuar Deus, pela lei civil.”¹⁸⁴ Ou ainda, que “todo o poder do governo civil diz respeito apenas aos bens civis dos homens, está confinado para cuidar das coisas deste mundo, e absolutamente nada tem a ver com o outro mundo.”¹⁸⁵ Da mesma forma, para Locke os eclesiásticos não podem fazer uso de armas para coagir os cidadãos a obedecerem as leis, mas no máximo de “exortações, admoestações e conselhos”.¹⁸⁶ Sobre a autoridade do clero, o filósofo inglês é taxativo: “deve confinar-se aos limites da Igreja, não podendo de modo algum abarcar assuntos civis, porque a Igreja está totalmente apartada e diversificada da comunidade e dos negócios civis.”¹⁸⁷

No entanto, como sabemos, em Rousseau o problema da separação entre Igreja e Estado é uma questão bem mais complexa. É claro que, para Rousseau, os dogmas não devem ser discutidos fora do âmbito eclesiástico, como se fossem questões jurídicas, pois para o Estado importa apenas que os homens obedeçam as leis,

¹⁸³ LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*, p. 26 apud TREVISAN, R.M. *A teologia política de Rousseau*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: FFLCH-USP, 1978, p. 78.

¹⁸⁴ LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*, p. 12.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 12.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 14.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 16.

independente de quais sejam as crenças deles. É o que podemos verificar nas palavras seguintes de Rousseau:

Ora, importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem.¹⁸⁸

O fato de os súditos apresentarem opiniões diferentes em questões de fé é totalmente indiferente ao soberano do ponto de vista do direito. Mas isso não significa que Rousseau concorde com Locke quando este afirma que “o governo não pode outorgar qualquer novo direito à Igreja nem a Igreja ao governo civil”.¹⁸⁹ Afinal, o princípio político que Rousseau considera para a boa constituição do corpo político é o da “reunião das duas cabeças da águia”, ainda que nem a separação e nem a união absolutas se verifiquem na prática.¹⁹⁰ Não podemos nos esquecer que, para Rousseau, a unidade do Estado se perdeu justamente com o aparecimento de Jesus, que causou a separação entre o sistema teológico e o sistema político. Evidentemente, é possível perceber no texto de nosso autor uma separação entre o público e o privado em matéria de religião: o soberano só precisa ter conhecimento das crenças particulares dos súditos na medida em que tais crenças deixam de ser de interesse privado e passam a ser de interesse público: “Quanto ao mais, cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas, pois, como não chega sua competência ao outro mundo, nada tem a ver com o destino dos súditos na vida

¹⁸⁸ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 467-468 (p. 149).

¹⁸⁹ LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*.

¹⁹⁰ Outro deslize de Trevisan consiste na relação que ele faz entre Rousseau e Locke ao associar a religião do homem com os artigos especulativos e a religião do cidadão com os artigos práticos. Ora, a religião do homem, que é a religião natural do vigário, não é especulativa. Para comprovar isso, basta-nos verificar que Rousseau, na *Profissão de fé*, rejeita as “discussões metafísicas” que, “no fundo, não levam a nada”, uma vez que o princípio de seu método consiste em limitar as questões da religião natural apenas àquilo que se mostra “útil para a prática”. Quanto à religião do cidadão, não temos informações suficientes nos textos de Rousseau para afirmar que ela é constituída exclusivamente de artigos práticos. Sabemos apenas que ela é uma religião cerimonial, que valoriza bastante os ritos e o culto exterior. Porém, não podemos afirmar, apenas com base nisso, que a religião do cidadão não tenha nada de especulativo, pois como ela enganaria os homens tornando-os crédulos e supersticiosos apenas com artigos práticos?

futura, desde que sejam bons cidadãos nesta vida.”¹⁹¹ No entanto, essa separação não se confunde com aquela defendida por Locke na *Carta sobre a tolerância*, uma vez que a solução de Rousseau visa justamente resolver os problemas decorrentes dessa separação, de modo que ela depende, por isso mesmo, de uma certa relação entre as esferas da religião e da política.

Rousseau enuncia sua solução da seguinte maneira: “Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel.”¹⁹²

Perceba-se que a tensão entre religião e política se encontra na combinação inusitada da expressão mesma utilizada por Rousseau: uma profissão de fé puramente civil. Essa idéia, em Rousseau, aparece pela primeira vez na famosa carta a Voltaire de 18 de agosto de 1756, onde lemos: “Confesso que existe uma espécie de profissão de fé que as leis podem impor [...]”¹⁹³ E, mais adiante:

Gostaria, então, que houvesse em cada Estado um código moral, ou uma espécie de profissão de fé civil, contendo, positivamente, as máximas sociais as quais cada um seria obrigado a admitir, e negativamente, as máximas fanáticas as quais seria obrigado a rejeitar, não como ímpias, mas como sediciosas.¹⁹⁴

É importante notarmos a laicização dos conceitos teológicos, sobretudo aqueles relacionados à obediência ao “código moral”: não se trata de “dogmas de religião”, mas de “sentimentos de sociabilidade” ou “máximas sociais”; da mesma forma, não se trata de punir os desobedientes por impiedade, mas sim por sedição, ou seja por desrespeito às leis: “Sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem, pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever.”¹⁹⁵ Não é sem razão que Gouhier se refira

¹⁹¹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468 (p. 149).

¹⁹² OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468 (p. 149).

¹⁹³ OC V, *Lettre à Voltaire* (18 ago. 1756), p. 1073 (p. 135).

¹⁹⁴ OC V, *Lettre à Voltaire* (18 ago. 1756), p. 1073 (p. 135).

¹⁹⁵ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468 (p. 149).

ao procedimento de Rousseau em termos de uma “radical laicização do Estado”.¹⁹⁶ Nesse “catecismo do cidadão”,¹⁹⁷ a justiça não é mais justiça divina, da mesma forma como os deveres não são mais deveres religiosos – trata-se agora, antes de tudo, de valores cívicos baseados, principalmente, no amor às leis e à Pátria. E, da mesma forma como a mentira nos primeiros tempos do cristianismo era considerada desobediência à lei divina, podendo inclusive ser punida com a morte,¹⁹⁸ Rousseau

¹⁹⁶ GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 255. De maneira similar, Maria Constança Peres Pissarra se refere a uma “politização” da religião: “A interpretação de Rousseau sobre a religião civil não é uma teologia política, não se trata de retirar, da concepção religiosa, princípios que dirigirão o Estado, como se este fosse uma teocracia. Ao contrário, toda a argumentação orienta-se para a defesa de uma ‘politização’ da religião.” PISSARRA, M.C.P. *Religião civil e intolerância: uma análise das “Lettres Ecrites de la Montagne”*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: PUC-SP, 1988, p. 135-136. Há, todavia, comentadores que preferem explicar a relação entre religião e política nos textos de Rousseau em termos de uma divinização do Estado. É o caso de Sergio Cotta, que afirma: “Jean-Jacques opère ainsi, à mon avis, une véritable divinisation de l’État. Divinisation d’autant plus rigide et dangereuse (et sans précédent dans le système même de Rousseau) que – si sur le plan religieux il revendiquait pour l’individu le droit inaliénable de rester fidèle aux opinions que sa raison lui dictait, sans être pour cela ni condamnable ni même blâmable – sur le plan politique il considère au contraire l’individu soumis strictement au devoir de sacrifier complètement sa raison à la volonté collective par un véritable acte de foi.” E ainda: “La religion civile, que Rousseau place à la fin du *Contrat social*, comme le faite de son édifice politique et moral, est la preuve la plus évidente de cette divinisation de l’État et de la finalisation rousseauiste de l’idée de Dieu à la société civile. Aucune équivoque ne me paraît possible à ce sujet.” COTTA, S. “Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau”. In: *Rousseau et la philosophie politique*. Paris: PUF, 1965, p. 190. Similarmente, Luiz Roberto Salinas Fortes se refere a uma “sacralização” da ordem político-social, tomando como base o seguinte texto do *Contrato*: “Mas, a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros.” OC III, *Contrat social*, I, 1, p. 352 *apud* FORTES, L.R.S. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso, 1997, p. 137. Polêmicas à parte, o que nos importa nesse debate é apenas notar que, em Rousseau, a relação entre política e religião não é de distinção, ainda que não possamos, neste momento, afirmar o grau de ligação entre esses dois termos.

¹⁹⁷ A expressão é do próprio Rousseau na Carta a Voltaire: “Deste-nos, em vosso *Poema sobre a religião natural*, o catecismo do homem; dai-nos agora, nesse que vos proponho, o catecismo do cidadão.” OC V, *Lettre à Voltaire*, p. 1074 (p. 136).

¹⁹⁸ Trata-se de um episódio do livro de *Atos dos Apóstolos*, muito curioso do ponto de vista político: é a história de Ananias e Safira, que viviam na comunidade cristã logo após a ascensão de Jesus e a descida do Espírito Santo (*Atos V*, 1-11). De acordo com as regras estabelecidas pelos apóstolos, cada membro deveria repartir seus bens com todos os outros da comunidade. Em determinado momento, um casal – Ananias e Safira – resolve vender o campo que possuíam como propriedade, porém, retendo uma parte do valor. O apóstolo Pedro descobre o fato e acusa Ananias de ter mentido ao Espírito Santo (que é o pior dos pecados). Como castigo, Deus tira a vida de Ananias. Em seguida, Pedro interroga Safira sem que ela tivesse conhecimento da morte de Ananias. E como ela mente para Pedro, confirmando a versão de Ananias, o apóstolo a acusa e Deus também pune a mulher com a morte. O aspecto

também parece concordar que aqueles que desobedecem às leis civis devam ser castigados com a pena máxima: “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.”¹⁹⁹ Rubens Trevisan indica que há semelhança entre essa posição de Rousseau e aquela de Locke na *Carta sobre a tolerância*.²⁰⁰ Vejamos as palavras de Locke:

Por último, os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos e os juramentos, que são os 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. Além disso, uma pessoa que solapa e destrói por seu ateísmo toda religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesma o privilégio de tolerância. Quanto às outras opiniões práticas, embora não isentas de erros, se não tendem a estabelecer domínio sobre outrem, ou impunidade civil para as igrejas que as ensinam, não pode haver motivo para que não devam ser toleradas.²⁰¹

Ou seja, Locke e Rousseau concordam que, para que se possa falar sobre tolerância em meio à sociedade, existem condições mínimas sem as quais a sociedade mesma não pode subsistir. A manutenção da sociedade é prerrogativa determinante para qualquer discussão acerca dos possíveis limites da tolerância. Todavia, é preciso sempre levar em conta a diferença fundamental na relação entre as esferas da religião e da política nesses dois autores: enquanto para Locke a intolerância é um problema eminentemente civil (pois a religião não pode ter influência sobre os negócios deste

interessante desse episódio é que a mentira às leis é punida com a morte, o que parece ser exatamente o que Rousseau tem em mente quando escreve a passagem analisada.

¹⁹⁹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468 (p. 149). Referindo-se a essa passagem, Gouhier afirma: “Toute la logique de ces conclusions tient à l’idée que « mentir devant les lois » est « le plus grand des crimes ». GOUHIER, H.G. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 252 (nota 31). Devemos mencionar ainda uma passagem do verbete sobre a economia política – anterior à redação do *Contrato*, portanto –, e que mostra que a preocupação de Rousseau com relação a esse ponto não era algo de momento: “[...] o pior de todos os abusos é o de aparentemente obedecer às leis para infrigi-las com mais segurança.” OC III, *Discours sur l’économie politique*, p. 253 (p. 97). Também no *Emílio* encontramos a idéia de que o ateu que não confessa seu ateísmo deve ser considerado “mentiroso” ou “louco”: “Sim, afirmarei isso toda a minha vida, todo aquele que diz em seu coração que não existe Deus e fala outra coisa não passa de um mentiroso ou de um louco”. OC IV, *Émile*, IV, p. 636-637 (p. 430).

²⁰⁰ TREVISAN, R.M. *A teologia política de Rousseau*, p. 77.

²⁰¹ LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*.

mundo), para Rousseau a tolerância é sempre civil e teológica: “Na minha opinião, enganam-se os que estabelecem uma distinção entre a intolerância civil e a teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis.”²⁰²

Em seguida, Rousseau enuncia os dogmas da religião civil. No total, são cinco dogmas positivos e um negativo:

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários. 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 social e das leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que pertence aos cultos que excluimos.²⁰³

Rousseau recomenda que esses dogmas sejam enunciados “com precisão, sem explicações ou comentários”. Por quê? Possivelmente para evitar discussões metafísicas, pois, afinal, os quatro primeiros são considerados com extrema precisão na primeira parte da *Profissão de fé do vigário saboiano*, e, para tratar adequadamente das questões relativas aos atributos de Deus, à alma e à justiça divina, seria preciso refazer todo o percurso argumentativo do vigário, o que não parece ser a intenção de Rousseau nesse capítulo. O contexto da *Profissão de fé* era outro: ali, o objetivo era formar um homem, e não apenas um cidadão; aqui, o cidadão já está dado, e trata-se apenas de apresentar a ele sua religião. Evidentemente, o homem ao qual se refere o vigário poderá escolher uma religião particular – e, de fato, é isso que ocorre: ele escolhe a religião de seu país. No entanto, a abordagem é bem mais geral do que aquela que encontramos no capítulo sobre a religião civil. De qualquer maneira,

²⁰² OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 469 (p. 150). No verbete “Intolerância” da *Encyclopédia*, encontramos uma distinção entre “intolerância eclesiástica” e “intolerância civil”: “L’intolérance ecclésiastique consiste à regarder comme fausse toute autre religion que celle que l’on professe, & à le démontrer sur les toits, sans être arrêté par aucune terreur, par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie. Il ne s’agira point dans cet article de cet héroïsme qui a fait tant de martyrs dans tous les siècles de l’Église. L’intolérance civile consiste à rompre tout commerce & à poursuivre, par toutes sortes de moyens violents, ceux qui ont une façon de penser sur Dieu & sur son culte, autre que la nôtre.” DIDEROT, D. “Intolérance”. In: *Œuvres complètes*, t. VII, Encyclopédie III (D-L). Paris: Hermann, 1976, p. 541. Para Rousseau, essa distinção não se justifica porque ambos os tipos de intolerância têm efeitos civis: sobre a intolerância teológica (ou eclesiástica), “é impossível que não tenha um efeito civil”.

²⁰³ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468-469 (p. 149).

podemos afirmar que, no contexto do *Contrato*, os quatro primeiros dogmas funcionam como reguladores sociais, pois eles estabelecem a moral em bases difíceis de serem questionadas, ao mesmo tempo que impedem que as injustiças da vida presente resultem em desordem social. Apenas o quinto dogma seria propriamente civil, se não fosse por uma palavra: “a *santidade* do contrato e das leis”. Rousseau utiliza, no *Contrato*, a expressão “la sainteté du contrat” no capítulo “Do soberano” para afirmar o princípio de inviolabilidade do pacto primitivo.²⁰⁴ Também no *Emílio* nosso autor menciona “la sainteté des contrats” para se referir às solenidades realizadas para que as convenções se tornassem invioláveis.²⁰⁵ A mistura entre dogmas de naturezas diferentes – religiosa e política – é proposital pela própria tensão da proposta de Rousseau. Mouton defende que o objetivo de Rousseau não se limita a neutralizar e laicizar o religioso, mas apresentar dogmas de uma natureza qualitativamente diferente.²⁰⁶ Derathé, baseado no estudo de Karl Dietrich Erdmann,²⁰⁷ explica nas *Œuvres complètes*:

Nós seríamos tentados a ver nisso uma estranha confusão entre profano e sagrado. Mas, Rousseau propõe-se precisamente a integrar ao domínio do sagrado o contrato social e a legislação do Estado, de modo a estabelecer, segundo a expressão da Carta a Voltaire, “um código moral” ou, se se quiser, uma espécie de catecismo do cidadão. Não mais que a moral, a política não poderia, aos seus olhos, prescindir de uma sanção religiosa. Mas, somente os dogmas civis

²⁰⁴ OC III, *Du contrat social*, I, 7, p. 363 (p. 40). Lourdes Santos Machado optou por traduzir *sainteté du contrat* por “integridade do contrato” para diminuir o aspecto religioso da expressão. A mesma opção foi feita por Maria Constança Peres Pissarra (Petrópolis: Vozes, 1996). Antonio de Padua Danesi optou pela tradução literal “santidade do contrato” (São Paulo: Martins Fontes, 1989). Infeliz é a tradução de Rolando Roque da Silva: “pureza do contrato” (São Paulo: Cultrix, 1965).

²⁰⁵ OC IV, *Émile*, IV, p. 646 (p. 440).

²⁰⁶ “[...] Il ne s’agit pas seulement pour Rousseau de neutraliser et laïciser le religieux. Les dogmes positifs ne sont pas réductibles à une sorte de plus petit dénominateur commun acceptable par toutes les religions. L’opposition entre le négatif et le positif sous la plume de Rousseau ne doit donc pas seulement suggérer une simple inversion de signe affectant la valeur absolue d’une même exigence de tolérance. Ils désignent des dogmes de natures qualitativement différentes qu’il faut par conséquent considérer de façon spécifique, sous peine de ne pas prendre toute la mesure de la complexité de cette proposition.” MOUTON, Y. “J.-J. Rousseau: le « Contrat social » à l’épreuve de la religion civile”. *Cahiers Philosophiques*, Paris, n. 92, oct. 2002, p. 27.

²⁰⁷ ERDMANN, K.D. *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der “religion civile”)*. Berlin, 1935. Infelizmente, não tivemos acesso a essa obra.

constituem, propriamente falando, a moral do cidadão, enquanto os outros concernem à moral do homem. Por sua profissão de fé civil, Rousseau esforça-se em vão para suplantar o dualismo que se afirma em toda sua obra e para atenuar a oposição entre o homem e o cidadão.²⁰⁸

O pequeno número de dogmas positivos permite que Rousseau, de uma certa forma, escape da dificuldade de ter que se pronunciar acerca da verdade das religiões. É por essa razão que ele afirma nas *Cartas escritas da montanha* que, no capítulo sobre a religião civil, “não se trata ali de considerar as religiões como verdadeiras ou falsas”. Não que Rousseau não se importe com a verdade das religiões – ele se importa, e muito, pois se não fosse assim, nosso autor não julgaria a religião do cidadão como má porque ela é fundada “no erro e na mentira” e, porque ela “engana os homens”. Entretanto, pelo fato de serem dogmas comuns a todas as religiões, o problema da verdade (ou falsidade) das religiões permanece em segundo plano, não exigindo nenhuma solução imediata no texto do *Contrato*.

Poderíamos nos perguntar acerca das cerimônias associadas a esses dogmas. Esse questionamento se justifica pelo fato de a religião civil ser, em parte, uma religião de ritos. De fato, é notável que Rousseau tenha suprimido na versão definitiva do *Contrato* o trecho em que descreve o cerimonial da religião civil,²⁰⁹ que lembra, em certos aspectos, as recomendações patrióticas de jogos públicos e espetáculos ao ar

²⁰⁸ OC III, *Notes et variantes*, p. 1505 (nota 6).

²⁰⁹ “Cette profession de foi une fois établie, qu’elle se renouvelle tous les ans avec solennité et que cette solennité soit accompagnée d’un culte auguste et simple dont les magistrats soient seuls les ministres et qui réchauffe dans les cœurs l’amour de la patrie. Voilà tout ce qui est permis au souverain de prescrire quant à la religion. Qu’au surplus on laisse introduire toutes les opinions qui ne sont point contraires à la profession de foi civile, tous les cultes qui peuvent compatir avec le culte public, et qu’on ne craigne ni disputes de religion, ni guerres sacrées. Personne ne s’avisera de subtiliser sur les dogmes quand on aura si peu d’intérêt à les discuter. Nul apôtre ou missionnaire n’aura droit de venir taxer d’erreur une Religion qui sert de base à toutes les religions du monde et qui n’en condamne aucune. Et si quelqu’un vient prêcher son horrible intolérance, il sera puni sans disputer contre lui. On le punira comme séditieux et rebelle aux loix, sauf à aller, s’il lui plaît, narrer son martire dans son pays. On eût bien de la peine à donner aux anciens l’idée de ces hommes brouillons et séditieux qu’on appelle missionnaires. Ainsi l’on réunira les avantages de la religion de l’homme et de celle du citoyen. L’état aura son culte et ne sera ennemi de celui d’aucune autre. Les loix divine et humaine, se réunissant toujours sur le même objet, les plus pieux théistes seront aussi les plus zélés citoyens et la deffense des saintes loix sera la gloire du Dieu des hommes.” OC III, *Du contrat social (Première version)*, p. 342.

livre no terceiro capítulo das *Considerações sobre o governo da Polônia*.²¹⁰ Isso representa um distanciamento em relação à religião do cidadão, seja em termos de patriotismo, seja em termos de intolerância. Outro exemplo de supressão, também relacionado aos cerimoniais da religião civil, é a passagem em que Rousseau defende a expatriação daqueles que não pronunciassem a profissão de fé civil perante o magistrado, reconhecendo expressamente todos os dogmas. De maneira geral, supressões dessa natureza na versão definitiva do capítulo sobre a religião civil, nos apresentam um Rousseau mais moderado em suas afirmações.

Quanto aos dogmas negativos, Rousseau resume-os a um só: “a intolerância, que pertence aos cultos que excluimos”. Ora, não é correto afirmarmos que a religião civil não é intolerante, pois, se assim fosse, ela não excluiria certos cultos. Como explica Rousseau na carta a Voltaire, existe um critério de exclusão das religiões com base nos dogmas da religião civil: “Assim, toda religião que pudesse estar de acordo com o código seria admitida, toda religião que discordasse dele seria proscrita, e cada um seria livre para não ter outra a não ser o próprio código”.²¹¹ Dessa maneira, conclui-se que a idéia de tolerância não significa aceitação de todo e qualquer culto independente de suas doutrinas, ou seja, ecumenismo. De fato, já vimos no capítulo anterior desta dissertação que, apesar de mostrar que a intolerância civil e teológica não se justifica, nem por isso deixam de existir os limites para além dos quais não devemos ser tolerantes: por exemplo, não se tolera o crime. Lembremos da fórmula paradoxal, porém bastante representativa do pensamento de Rousseau, nas *Cartas escritas da montanha*: “O verdadeiro tolerante não tolera de forma alguma o crime, nem tolera nenhum dogma que torne os homens maus.”²¹²

Tentemos situar agora a religião civil em relação à religião do homem e à religião do cidadão tendo em vista o dogma negativo da intolerância. Num primeiro momento, o que caracteriza o lugar da “profissão de fé puramente civil” na tipologia das religiões de Rousseau é o seu grau de intolerância: nem tão intolerante quanto a religião do cidadão e nem tão universalista quanto a religião do homem. A

²¹⁰ OC III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, p. 959-966.

²¹¹ OC V, *Lettre à Voltaire* (18 ago. 1756), p. 1073 (p. 135-136).

²¹² OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 701 (p. 165-166).

recomendação de Rousseau para a religião civil é: “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 do cidadão”.²¹³ Aqui Rousseau segue um princípio de Montesquieu, segundo o qual o Estado, para manter a ordem, deve não só tolerar as diversas religiões existentes, como também obrigá-las a tolerarem-se entre si.²¹⁴ Perceba-se a condição: *contanto* que os deveres religiosos não contrariem os deveres civis. Esse detalhe é importante: que a religiosidade da esfera privada não deve interferir nas questões da esfera pública. Ou seja, está mantido uma certa medida de intolerância no que diz respeito aos deveres cívicos, porém, não de modo tão exclusivista como no caso da religião do cidadão: “Mas, quem quer que diga: *Fora da Igreja não há salvação* – deve ser excluído do Estado a menos que o Estado não seja a Igreja, e o príncipe, o pontífice.”²¹⁵ Outra condição: o exclusivismo religioso não deve ser tolerado *a menos que* a esfera política tenha autonomia em relação à esfera religiosa, pois, nesse caso, qualquer afirmação como “*Fora da Igreja não há salvação*” não possuiria qualquer influência sobre o interesse do corpo político. Mas, como o próprio Rousseau havia mostrado no início do capítulo, religião e política se confundem de tal maneira na constituição e na manutenção do Estado que torna-se praticamente impossível não considerar afirmações como essa nocivas à sociedade. As exceções, obviamente, são as sociedades teocráticas como aquelas dos primeiros tempos: “Tal dogma só serve para um governo teocrático; em qualquer outro é pernicioso.”²¹⁶ Daí a necessidade de uma intolerância moderada, em um grau que seja apenas suficiente para controlar as manifestações de exclusivismo por parte dos cidadãos, visto que a religião civil não deve se confundir com a religião do cidadão.

²¹³ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 469 (p. 150-151).

²¹⁴ “Quando as leis de um Estado acreditaram dever suportar várias religiões, cumpre que elas as obriguem também a se tolerar entre si. [...] É, portanto, útil que as leis exijam dessas diversas religiões, não somente que não perturbem o Estado, mas também que não se perturbem mutuamente. Um cidadão não satisfaz às leis contentando-se com não agitar o corpo do Estado; é preciso também que não perturbe qualquer outro cidadão.” MONTESQUIEU. *O espírito das leis*, livro XXV, cap. 9.

²¹⁵ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 469 (p. 151).

²¹⁶ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 469 (p. 151).

Essa nossa interpretação de que a religião civil não é totalmente favorável à tolerância não é original: ela é baseada em um artigo de Derathé, “La religion civile selon Rousseau”, no qual esse comentador critica a afirmação de Rousseau sobre a pena de morte para aqueles que mentem às leis.²¹⁷ A referência é o capítulo “Do direito de vida e de morte”, no Livro II do *Contrato*:

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. [...]²¹⁸

Não queremos entrar aqui na polêmica acerca do “totalitarismo” de Rousseau, pois qualquer discussão sobre tal tema estaria fora do objetivo deste trabalho.²¹⁹ Mas, tomando a polêmica como pretexto, gostaríamos de utilizar a tensão que Rousseau estabelece entre tolerância e intolerância para enfatizar nossa hipótese de leitura: se, por um lado, há a necessidade de um Estado laico, no qual as questões de religião não são objeto de discussão pública, por outro, há a impossibilidade de se fundar o Estado sem base na religião.²²⁰ A pena de morte na religião civil surge a partir dessas

²¹⁷ “Comment Rousseau a-t-il pu écrire ces lignes? Elles rappellent fâcheusement, par le ton et le rigorisme, le chapitre V du livre II du *Contrat social* sur le droit de vie et de mort. C’est d’autant plus grave qu’on ne sait pas à quel moment on va demander aux citoyens de faire cette profession de foi civile. On comprend l’attitude de Rousseau. Une fois qu’il n’en changera plus. Mais Rousseau a dû attendre l’âge de quarante-cinq ans pour arriver à formuler sa profession de foi. A quel âge va-t-on demander aux citoyens de formuler la leur? Ils pourraient très bien, comme Jean-Jacques, changer de religion, sans pour cela cesser d’être de bonne foi. La religion civile de Rousseau exige de la part des citoyens une sorte de serment ou une espèce de vœu et cela me paraît dangereux pour la liberté de conscience.” DERATHÉ, R. “La religion civile selon Rousseau”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, n. 35, 1959-1962, p. 168-169. Derathé também considera o direito de inspeção como um instrumento de controle social. Contudo, nesse ponto, discordamos de Derathé pelas razões citadas anteriormente, quando mostramos a distinção que Rousseau faz entre direito de se informar (dos particulares) e direito de examinar (do soberano).

²¹⁸ OC III, *Du contrat social*, II, 5, p. 376 (p. 58).

²¹⁹ A referência para esse tipo de interpretação de Rousseau é o livro de Jacob Leib Talmon, *The origins of totalitarian democracy* (London: Secker & Warburg, 1952).

²²⁰ É o que explica Lelia Pezzillo: “Le résultat est un raisonnement confus qui voudrait tenir ensemble des exigences parfaitement contradictoires. Rousseau n’entend pas renoncer au principe de l’État « laïque » et de la liberté de conscience, mais il n’arrive pas à se libérer de l’idée, très banale et très courante à l’époque, que la religion est une garantie indispensable de la moralité, et qu’une société doit bannir celui qui nie l’existence de Dieu car il n’offrirait

necessidades contraditórias, não podendo ser legitimada por razões que sejam exclusivamente políticas ou religiosas, mas tão-somente pela necessidade mesma de preservação do corpo político – pois razões estritamente políticas justificariam a interpretação de um Rousseau “totalitário”, ao passo que razões puramente religiosas acabariam tornando Rousseau um verdadeiro fanático. Nesse sentido, é preciso entender que, na sociedade do *Contrato*, o ateu não é condenado à morte por suas opiniões sobre a religião, isto é, pelo fato de se declarar ateu, mas sim por seu comportamento ofensivo à boa moral e, conseqüentemente, pela ameaça que representa ao bem comum visado no ato fundador do contrato. Da mesma forma, deveríamos apreciar a passagem da *Nova Heloísa* na qual Rousseau se refere à pena de morte dos ateus em termos dessa mesma tensão: “[...] Se eu fosse magistrado e se a lei decretasse pena de morte contra os ateus eu começaria por mandar queimar como tal quem quer que viesse denunciar um outro.”²²¹ Note-se que Rousseau não afirma em absoluto que mandaria queimar os ateus – ele afirma apenas que usaria a pena máxima da lei, destinada aos ateus, para punir *como se fossem dignos da pena dos ateus* aqueles que denunciasses os outros de ateísmo. Rousseau não mandaria queimar os ateus simplesmente por eles não acreditarem em Deus, mas sim por serem intolerantes e perseguidores,²²² ou seja, insociáveis. Como afirma Michel Launay, as duas passagens sobre pena de morte – aos que mentem às leis no *Contrato* e aos que denunciam os outros de ateísmo na *Nova Heloísa* – “não somente não são contraditórias, mas se confirmam reciprocamente: para Rousseau, a fé em Deus se manifesta não por palavras, que podem ser enganosas (pode-se sempre fazer o falso juramento de crer em Deus: quem pode sondar os corações?), mas unicamente por atos.”²²³

É preciso então entendermos a punição dos que mentem às leis como uma medida de manutenção do corpo político, envolvendo ao mesmo tempo política e

aucune assurance de sa loyauté: c’était l’avis du très libéral auteur du *Traité sur la tolérance*, John Locke, que Voltaire partageait tout à fait. [...]” PEZZILLO, L. *Rousseau et le Contrat social*. Paris: PUF, 2000, p. 112.

²²¹ OC II, *Julie ou La nouvelle Héloïse*, V, 5, p. 589 (p. 508).

²²² A frase imediatamente anterior é: “É que nenhum verdadeiro crente poderia ser intolerante nem perseguidor.”

²²³ LAUNAY, M. *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*. Grenoble: ACER, 1971, p. 457.

religião, uma vez que a natureza mesma da sociedade se dá em meio a essa tensão. Além do mais, o que está em jogo na justificativa da pena de morte não é a liberdade absoluta do indivíduo em estado de natureza, e sim a liberdade relativa de um membro da sociedade civil. A religião civil se apresenta, dessa forma, como um meio-termo (uma via média) entre as exigências conflitantes e contraditórias de uma relação difícil, porém necessária, entre Estado e Igreja no interior mesmo do corpo político.

Trata-se, antes de tudo, de uma solução prática para o problema que Rousseau se propõe discutir: como o cristianismo não pode assumir formas nacionais sem conseqüências sociais nocivas, e como as religiões nacionais são intolerantes quanto às diferenças entre corpos políticos em meio ao gênero humano, a religião civil se apresenta como um meio-termo adequado que ameniza a intolerância entre as nações ao mesmo tempo em que se apresenta como uma alternativa de profissão de fé mais adequada ao cidadão. Essa idéia de equilíbrio entre leis civis e leis religiosas nos remete a Montesquieu, o qual enunciava a fórmula: “quanto menos a religião for repressora, mais as leis civis devem reprimir”.²²⁴ Assim como Rousseau, Montesquieu também critica o desprezo das coisas da vida presente por parte de homens que acreditam demais nas recompensas da vida futura.²²⁵ O princípio de equilíbrio envolvendo leis e tolerância recomendado por Montesquieu parece inspirar Rousseau em sua idéia de religião civil.

Quanto à pena de morte aos que mentem às leis, parece tratar-se de uma medida necessária para combinar os pontos positivos da religião do homem e da religião do cidadão: “Assim se reunirão as vantagens da religião do homem e da do cidadão: o Estado terá o seu culto e não será inimigo de nenhum outro. Reunindo-se as leis divina e humana sempre sobre o mesmo objeto, os teístas mais piedosos serão também os cidadãos mais zelosos, e a defesa das santas leis será a glória do Deus dos homens.”²²⁶

²²⁴ MONTESQUIEU. *O espírito das leis*, livro XXIV, cap. 14.

²²⁵ “Homens que acreditam em recompensas certas na outra vida escaparão ao legislador; terão demasiado desprezo pela morte. Que meio poderia conter pelas leis um homem que crê estar certo que a maior pena que os magistrados lhe poderão infligir terminará num momento para logo começar sua felicidade?” MONTESQUIEU. *O espírito das leis*, livro XXIV, cap. 14.

²²⁶ OC III, *Du contrat social (Première version)*, p. 342 (minha tradução).

A seguir, apresentamos um quadro comparativo que sintetiza de forma esquemática o que escrevemos até aqui.

religião do homem	religião civil	religião do cidadão
visa o bem da sociedade geral do gênero humano	visa o bem de qualquer corpo político, mas não de uma sociedade geral	visa o bem de uma sociedade particular
produz devotos que não se importam com questões políticas	produz cidadãos não tão intolerantes como os produzidos pela religião do cidadão	produz cidadãos intolerantes em relação aos cidadãos dos outros corpos políticos

A proposta de Rousseau é não apenas aceitável mas também necessária em uma época na qual as religiões nacionais exclusivas são mal vistas do ponto de vista das “relações externas”.²²⁷ Na verdade, a solução rousseuniana da religião civil aponta para um outro tipo de direito, do qual não trataremos aqui: o direito internacional, ou, na terminologia da época, o direito dos povos (*droits des gens*). Sobre esse assunto, deve-se consultar Goldschmidt, que introduz o problema com base na questão do cosmopolitismo, mostrando que a oposição entre patriotismo (das religiões nacionais) e humanidade (da religião do homem) resulta no problema do conflito das nações vizinhas, ou seja, em um estado natural de guerra entre os povos, o que torna evidente a necessidade de algo mais abrangente que o “direito divino natural” ou o “direito divino civil ou positivo”.²²⁸ De qualquer maneira, interessa-nos aqui notar apenas que,

²²⁷ Ao final do *Contrato*, Rousseau resume o projeto das suas *Instituições políticas*, cujo eixo seria constituído por aquilo que hoje denominaríamos *relações internacionais*: “Depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e ter-me esforçado por fundar o Estado em sua base, ainda restaria ampará-lo por suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e as conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados etc.” *OC III, Du contrat social*, IV, 9, p. 470 (p. 151). É curioso notar que a questão das “relações externas” surge a partir da discussão sobre a religião civil, o que sugere, de certa forma, a relevância do tema da religião na teoria política de Rousseau.

²²⁸ “Autrement dit: le conflit, pour telle nation particulière n’est nullement externe: il est au cœur même de son « droit divin civil et positif ». Or, « maintenant qu’il n’y a plus et qu’il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive », ce n’est pas l’esprit religieux qu’il faut incriminer, mais bien, semble-t-il, l’esprit national ou le « patriotisme ». Ce faisant, cependant, on en resterait encore: c’est le patriotisme, lui-même d’essence religieuse, qui se placerait hors de l’humanité et se poserait contre les nations voisines. Dans cette perspective, on manquerait d’apercevoir la source interne (intérieure à tout Etat donné) du conflit: le statut

de acordo com Goldschmidt, a religião civil tem como função conciliar o nacionalismo da religião do cidadão com o universalismo da religião do homem.²²⁹

contradictoire propre à tout Etat, quel qu'il soit et quelle qu'en puisse être la religion (ou l'absence de religion). Cette source, en dernière analyse, n'est pas du tout dans le « droit divin civil ou positif », mais dans le droit civil même, alors que persiste l'« état naturel de guerre avec tous les autres » peuples. On dirait encore que le second terme du conflit n'a rien de positif: il est constitué par l'absence d'un droit des gens. La question du cosmopolitisme, philosophique ou religieux, finit ainsi par nous renvoyer au droit international.” GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique*, p. 613-614. Sobre a questão do *droit des gens*, consultar o item 3: “Le problème du Droit des Gens” (p. 614-632).

²²⁹ GOLDSCHMIDT, V. “Individu et communauté”. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984, p. 151.

3. A santidade do contrato e das leis

Examinemos agora, com mais atenção, os dogmas da religião civil enunciados por Rousseau no *Contrato social*:

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários. 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 social e das leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que pertence aos cultos que excluímos.¹

Ao todo, são seis dogmas: cinco positivos e um negativo. Dos cinco dogmas positivos, os quatro primeiros são essencialmente teológicos: (1) a existência de Deus, (2) a vida futura, (3) a felicidade dos justos, e (4) o castigo dos maus. Todos eles são comentados no quadro metafísico da religião natural, apresentado por Rousseau na primeira parte da *Profissão de fé do vigário saboiano*. Contudo, o quinto dogma apresenta, em sua expressão, uma mistura inusitada entre religião e política: “a santidade do contrato social e das leis”. Percebe-se então uma espécie de descontinuidade, ou ainda, uma quebra na seqüência de dogmas puramente teológicos. E essa quebra se torna ainda mais evidente quando consideramos o dogma seguinte – o da intolerância –, que também faz referência à teologia. Pois, muito embora o problema considerado seja de ordem política (as religiões intolerantes são responsáveis pelo surgimento de partidos no interior do corpo político e, por conseguinte, são a causa do enfraquecimento do liame social), Rousseau não distingue a intolerância civil da intolerância teológica pelos seus efeitos sociais: “Na minha opinião, enganam-se os que estabelecem uma distinção entre a intolerância civil e a teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis.”² Além disso, o que é explícito na expressão desse último dogma é, a rigor, assunto de religião, e não de política: os “cultos que excluímos”. De modo que podemos considerar que, mesmo sendo civil e teológico, o

¹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468-469 (p. 150).

² OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 469 (p. 150).

dogma negativo da intolerância não destoa dos quatro primeiros tanto quanto o quinto dogma.

De fato, o dogma sobre a santidade do contrato e das leis se destaca, pois, como mostra Waterlot, ele é o único que não encontra correspondente na *Profissão de fé*.³ Nesses termos, a questão que surge quando comparamos o quinto dogma positivo com os demais é: por que apenas esse dogma traz em sua expressão um aspecto político mais explícito? Trata-se de uma questão crucial que se impõe para nós, pois ela se mostra notável não apenas pelo fato de Rousseau ter intercalado um dogma de natureza mista (religiosa e política) na seqüência de dogmas comumente associados aos credos religiosos mais ortodoxos, mas também porque essa mistura encontra-se em total conformidade com a própria estrutura do capítulo sobre a religião civil, na qual se verifica, como vimos anteriormente neste trabalho, uma tensão constante entre as esferas da religião e da política. Também é notável que essa forma de expressar o vínculo entre religião e política – pelo uso da palavra “santidade” associada ao contrato e às leis – não se limite ao contexto do capítulo “Da religião civil”, aparecendo em dois outros lugares do *Contrato*: no capítulo “Do soberano”, para afirmar o princípio de inviolabilidade do pacto primitivo,⁴ e no capítulo “Do legislador”, para se referir à obra dessa figura mitológica que transforma o agregado de homens em associação.⁵ Também no *Emílio*, essa expressão – “la sainteté des contrats” – é utilizada para se referir às solenidades dos antigos, que conferiam às convenções um caráter inviolável.⁶ Devemos lembrar ainda que, no livro II do *Emílio*, o acordo (ou contrato) com a criança para que ela não quebre mais vidraças é encarado como “sagrado e inviolável”.⁷ Quanto à santidade das leis, devemos distinguir dois

³ WATERLOT, G. *Rousseau: religion et politique*. Paris: PUF, 2004, p. 87-88.

⁴ OC III, *Du contrat social*, I, 7, p. 363 (p. 40). Se levarmos em conta que o propósito de Rousseau era se referir à religião e à política em uma única expressão, devemos considerar a tradução brasileira incorreta (“integridade do contrato”).

⁵ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382 (p. 64). Vale o mesmo comentário da nota anterior.

⁶ OC IV, *Émile*, IV, p. 646 (p. 440).

⁷ OC IV, *Émile*, II, p. 334 (p. 102). A passagem é notável porque nela Rousseau apresenta toda uma lógica contratualista (o contexto da narrativa é político, pois ela se encontra logo após a lição das favas, na qual Emílio aprende sobre a idéia de propriedade). Após quebrar a vidraça, a criança é trancada em um quarto escuro e sem janelas (veja-se aí uma espécie de estado de guerra). E, para recuperar sua liberdade (mas agora uma liberdade limitada), ela

casos: as leis da natureza e as leis morais. Um exemplo do primeiro caso encontra-se nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, quando Rousseau se refere à lei da natureza como “Lei santa” e “Lei sagrada”.⁸ Para o segundo caso, o texto mais significativo é aquele encontrado nos fragmentos políticos de Rousseau sobre as leis:

O que torna as leis tão sagradas, mesmo independentemente de sua autoridade, e tão preferíveis a simples atos da vontade? É, primeiramente, o fato de elas emanarem de uma vontade geral sempre reta a despeito dos particulares; é ainda, o fato de elas serem permanentes e sua duração anunciar a todos a sabedoria e a equidade que as ditaram.⁹

Outros exemplos: na Dedicatória do *Discurso sobre a origem da desigualdade* o Cidadão de Genebra se refere às antigas leis como “santas e veneráveis”;¹⁰ na oitava das *Cartas escritas da montanha* ele utiliza a expressão “o recinto sagrado das leis”;¹¹ no *Discurso sobre a economia política* e no *Manuscrito de Genebra* encontramos nosso autor exaltando o caráter divino (e, portanto, sagrado) da lei, referindo-se a ela como “voz celeste” e chamando-a de a “mais sublime de todas as instituições humanas”, que foi revelada aos homens “por uma inspiração celeste, que ensinou aos homens a imitar aqui na terra os decretos imutáveis da divindade”.¹²

O quinto dogma – da santidade do contrato e das leis – seria, portanto, representativo de um certo modo como religião e política estariam relacionadas no pensamento de Rousseau, não apenas no capítulo da religião civil, mas também no

precisa prometer não quebrar mais janelas, de modo que ambas as partes saem lucrando com o acordo firmado e a convivência se torna possível (é o pacto). O detalhe importante é que o pai demonstrará à criança que esse acordo é tão “sagrado e inviolável” quanto qualquer acordo firmado solenemente por juramento. Ainda no *Emílio*, é preciso mencionar a “sainteté” dos deveres, que diz respeito ao aspecto inviolável dos compromissos. O preceptor ensina Emílio que seus deveres são respeitáveis justamente pelo fato de serem santos: “Compenetrando-me na santidade de meus deveres, tornarei seus deveres mais respeitáveis.” *OC IV, Émile*, IV, p. 648 (p. 443).

⁸ *OC III, Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VI, p. 973 (p. 43).

⁹ *OC III, Fragments politiques*, [Des loix], p. 492 (minha tradução). De acordo com o tomo 2 das *Œuvres complètes* editada por Michel Launay (Paris: Seuil, 1971), esse texto se encontra no primeiro esboço do artigo “Economia política”, nos manuscritos da Bibliothèque de Neuchâtel (Ms. R. 16).

¹⁰ *OC III, Discours sur l'origine de l'inégalité*, Dédicace, p. 114 (p. 226).

¹¹ *OC III, Lettres écrites de la montagne*, VIII, p. 842 (p. 372).

¹² *OC III, Discours sur l'économie politique*, p. 248 (p. 92); *OC III, Du contrat social (Première version)*, I, 7, p. 310.

Contrato, e, de maneira mais geral, em outros momentos de sua obra, como mostraremos mais adiante. Por ora, fiquemos apenas com a análise do *Contrato*.

Não parece difícil justificar, em nosso trabalho, a importância do estudo do capítulo 7 do livro II do *Contrato*, pois, se o contrato e a lei são santos ou sagrados, isso se deve necessariamente à figura do legislador, que recorre aos deuses para instituir o corpo político. Todavia, se levarmos em conta que, nessa obra, a figura do legislador só pode ser compreendida no contexto dos livros II e III, que mostram a passagem da noção de vontade geral para as noções de lei e governo, e se considerarmos ainda que o livro II não pode ser compreendido senão como uma continuação do livro I, que trata da noção de pacto social, seremos forçados a reconhecer que a análise do problema da santidade do contrato e das leis requer necessariamente uma análise mais ampla, que considere não apenas os capítulos sobre o legislador e sobre a religião civil, mas também o plano geral do *Contrato*.

Trata-se, por conseguinte, de mostrar, primeiramente, como as noções de contrato e de lei se situam no interior da exposição dos princípios do direito político de Rousseau para, num segundo momento, investigar o sentido que a palavra “santidade” assume quando associada a essas noções. Dessa maneira, pretendemos apreender um modo significativo pelo qual Rousseau estabelece a relação entre religião e política no *Contrato* considerado como um todo. A vantagem desse procedimento é que nosso problema fica deslocado do capítulo “Da religião civil” para o plano geral do *Contrato*, o que nos livra da dificuldade de termos que recorrer *apenas* ao capítulo sobre a religião civil, o qual parece manter um vínculo bastante delicado com o restante da obra pelo fato de ter sido adicionado por Rousseau apenas na versão definitiva do *Contrato*.¹³

¹³ Sobre esse assunto, deve-se consultar o capítulo V do livro *La pensée de Rousseau*, de Albert Schinz. Para esse comentador, o capítulo sobre a religião civil teria sido acrescentado na redação final do *Contrato*, após Rousseau ter percebido que, no *Manuscrito de Genebra*, o problema da possibilidade do Estado colocado no capítulo “Da sociedade geral do gênero humano” não era respondido no capítulo seguinte “Do pacto fundamental”, mas sim naquele da religião civil, cujo rascunho encontrava-se ao verso das páginas sobre o legislador. Segundo Schinz, Rousseau teria resolvido esse problema suprimindo o capítulo “Da sociedade geral do gênero humano” na versão final e acrescentando o capítulo “Da religião civil”. Cf. SCHINZ, A. *La pensée de Rousseau*. Paris: Félix Alcan, 1929, p. 376-379.

A estrutura do *Contrato social*

Tomaremos como referência para nossa análise a descrição que Goldschmidt faz da estrutura do *Contrato social*. O quadro da lógica interna apresentado por esse comentador será útil para nosso propósito de situar a definição rousseauiana de lei a partir de nossa forma de abordar os textos de Rousseau, pela qual pretendemos esclarecer a expressão do quinto dogma da religião civil.

Goldschmidt identifica no texto do *Contrato* uma “ordem doutrinal” baseada na divisão dos livros do *Manuscrito de Genebra*: I. Primeiras noções do corpo social; II. Estabelecimento das leis; III. Das leis políticas ou Da instituição do governo. Essa “tripartição essencial” estaria relacionada, segundo o comentador, com as três relações pelas quais o povo pode ser considerado: “aquele pelo qual ele se constitui corpo político; aquele que o define como legislador; aquele, enfim, em que ele figura ‘como magistrado ou executante da lei que estabeleceu como soberano’”.¹⁴

Em seguida, Goldschmidt acrescenta que, a essa ordem doutrinal, se sobrepõe um “procedimento genético” (*démarche génétique*), cujo programa pode ser enunciado a partir das seguintes passagens da versão definitiva do *Contrato*:

Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade.¹⁵

Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. [...] O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de *poder legislativo* e aquela, de *poder executivo*.¹⁶

Assim, afirma Goldschmidt, “o pacto social dá ao corpo político sua existência e sua vida; a legislação lhe acrescenta o movimento e a vontade; o governo completa essa vontade com a força.”¹⁷ Trata-se não de uma “sucessão histórica” (como no segundo *Discurso*), mas de uma “gênese ideal”, cuja exposição consiste numa

¹⁴ GOLDSCHMIDT, V. “Rousseau et le droit”. In: *Écrits*, t. 2. Paris: J. Vrin, 1984, p. 136. O trecho citado por Goldschmidt é do *Emílio: OC IV, Émile*, V, p. 842 (p. 653). Agradeço a Patrícia Aranovich pela ajuda na tradução das passagens de Goldschmidt.

¹⁵ *OC III, Du contrat social*, II, 6, p. 378 (p. 59).

¹⁶ *OC III, Du contrat social*, III, 1, p. 395 (p. 79).

¹⁷ GOLDSCHMIDT, V. Op. cit., p. 137.

explicitação progressiva da natureza do corpo político. Os três primeiros livros constituem assim um todo sistemático, e, de certa forma, levantam a dúvida acerca do lugar do livro IV no conjunto da obra.

Goldschmidt explica que o quarto livro parece estabelecer um vínculo de outro tipo com os três primeiros, visto que sua finalidade não é aparente: além de não ter sido previsto na economia primitiva da obra, ele também não é introduzido por nenhuma consideração doutrinal ou de método. O que talvez poderia ligar esse livro com a primeira versão do *Contrato* seria o capítulo sobre a religião civil, mas o comentador reconhece que uma afirmação desse tipo seria apenas uma suposição, e não uma justificativa explícita. Goldschmidt afirma que “A presença deste livro se impôs por considerações de outra ordem, mais secretas, mas sem dúvida também coercitivas, ainda que o leitor, com respeito a isso, fique limitado a conjecturas.”¹⁸

E que considerações seriam essas? Goldschmidt oferece algumas indicações referindo-se ao objeto tratado no livro IV do *Contrato*: os costumes. Daí a razão de esse comentador associar o quarto livro ao “quarto tipo” de lei: “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 outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador [...]”.¹⁹ Daí também a razão de ele sugerir uma ligação direta entre os livros II e IV por meio da figura do legislador, cuja ação se faria presente no livro IV precisamente no plano dos costumes. Perceba-se então que, ao tratarmos da questão das leis e do legislador, nosso problema se coloca em termos muito mais gerais, o que nos permite trabalhar com o *Contrato* em seu conjunto, e não apenas com o capítulo sobre a religião civil.

Goldschmidt observa ainda no capítulo 1 do livro IV dois movimentos distintos: (1) num nível mais teórico, as condições ideais do Estado, e (2) num nível mais prático, os problemas e as soluções nas considerações sobre a vida e a morte do corpo político. Essa “bipartição fundamental” entre o ideal e o concreto é tão significativa para Goldschmidt que ele a projeta para a estrutura toda do *Contrato*: na primeira parte (I, 1 - II, 6) descreve-se a gênese do Estado, e na segunda (II, 6 - IV, 8) estuda-se a

¹⁸ GOLDSCHMIDT, V. Op. cit., p. 140.

¹⁹ OC III, *Du contrat social*, II, 12, p. 394 (p. 75).

vida e a morte do Estado, as doenças e os seus remédios. E ainda nessa segunda parte, Goldschmidt identifica um duplo movimento semelhante: primeiro, Rousseau descreve as condições ideais de toda legislação, depois, ele examina as políticas concretas das legislações. Ou seja, temos uma arquitetura que se verifica em planos diversos do texto de Rousseau, cujo princípio consiste em colocar de um lado a teoria de modo geral, e, de outro, certas considerações dessa teoria em condições particulares. Em suma, temos um esquema lógico de contraposição entre teoria e prática que se reproduz em diversos planos ao longo de todo esse texto de Rousseau. Esquema este, diga-se de passagem, que está em total acordo com o método descrito por Rousseau na abertura do *Contrato*: “Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade.”²⁰ Ou seja, o *Contrato* se divide entre a teoria geral e as considerações práticas, tendo o legislador como intermediário na passagem da primeira parte à segunda. Nas palavras de Goldschmidt:

A primeira parte do *Contrato* expõe as condições ideais de existência de todo Estado, seja ele qual for, e relata, ao mesmo tempo, a passagem à “moralidade” [...]: ligada à vida social mas não ainda à vida política organizada, a moralidade, nesse momento do procedimento (*démarche*), é aquela do homem do ponto de vista do homem. A segunda parte adapta essas condições aos dados geográficos e étnicos (“que qualquer forma de governo não é própria a qualquer país”), e essa particularização se faz desde a partida: o legislador procura “instituir um povo”, não o gênero humano.²¹

O que nos importa nessa exposição de Goldschmidt é perceber o seguinte: (1) que há no “procedimento genético” de Rousseau no *Contrato* uma passagem dos princípios para a aplicação, ou seja, do universal para o particular; (2) que essa passagem se efetua mediante o legislador, que expressa na forma de leis a vontade geral, por si só indeterminada e, portanto, incapaz de legiferar. Vejamos agora, de modo mais aprofundado, a questão das leis no *Contrato*.

* * *

A definição de lei no *Contrato* não pode ser compreendida fora do

²⁰ OC III, *Du contrat social*, I, 1, p. 351 (p. 27).

²¹ GOLDSCHMIDT, V. Op. cit., p. 145.

procedimento (*démarche*) pelo qual Rousseau descreve a gênese do Estado. Devemos, portanto, retomar os passos desse procedimento para podermos situar nossa problemática no texto em questão. Todavia, não podemos deixar de reconhecer aqui que a exposição do *Contrato* feita por Luiz Roberto Salinas Fortes em seu livro *Rousseau: da teoria à prática*²² deixa muito pouco espaço para acrescentarmos qualquer afirmação que seja relevante. Por isso, o melhor que temos a fazer é recorrer a esse comentador para compreendermos melhor o texto de Rousseau. Sem desconsiderar o trabalho de Salinas, tomaremos dele em nossa exposição apenas os pontos que dizem respeito à análise neste trabalho, para que possamos reconstituir, em linhas gerais, alguns momentos importantes na estrutura do *Contrato*, e assim apresentarmos, de maneira contextualizada, a nossa leitura do quinto dogma.

No livro I do *Contrato*, Rousseau procura mostrar o que torna legítima a ordem social, considerando-se especificamente as relações de autoridade entre os homens. O problema colocado pelo Cidadão de Genebra é o seguinte: se o homem é livre por natureza, então como conceber uma ordem social legítima fundada no dever de obediência? Eis o sentido da frase de abertura do capítulo 1: “O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros”.

A importância da questão é evidente, pois uma ordem social estabelecida a partir de relações de autoridade envolvendo senhores e escravos não poderia ser legítima, visto que nesses termos o homem simplesmente deixaria de ser homem:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites.²³

Notemos a palavra: “convenção”. É ela que marca a diferença entre a ordem civil e a ordem natural. Essa é a hipótese de Rousseau apresentada no capítulo 1: que a

²² FORTES, L.R.S. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976. Utilizamos sobretudo os capítulos II (Do tácito ao expreso) e III (O discurso do legislador).

²³ OC III, *Du contrat social*, I, 4, p. 356 (p. 33).

ordem social é “um direito sagrado que serve de base a todos os outros”. É claro que “sagrado” aqui tem sentido metafórico, de modo que podemos entender a expressão “direito sagrado” apenas como uma espécie de compromisso inviolável. No entanto, devemos observar que essa expressão é semelhante àquela do quinto dogma no que diz respeito à mistura entre religião e política, sobretudo pelo fato de a sacralidade e a santidade encontrarem-se associadas não à natureza (como os quatro primeiros dogmas), mas às convenções humanas. Podemos então perceber que tais expressões apontam para um uso próprio do vocabulário religioso em matéria de política, por meio do qual Rousseau procura expressar nas convenções a mesma legitimidade de que goza a natureza. Para Rousseau, a ordem civil é um direito legítimo, e se essa legitimidade não vem da natureza, então ela só pode vir das convenções: “não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções.”²⁴

De fato, nas *Cartas escritas da montanha* Rousseau afirma ter estabelecido como fundamento do corpo político “a convenção de seus membros”.²⁵ Trata-se então de saber, com relação a essas convenções, como é possível a união entre os homens: “O que é que faz com que o Estado seja um Estado? É a união de seus membros. E de onde nasce a união de seus membros? Da obrigação que os liga. [...] Mas qual é o fundamento dessa obrigação?”²⁶ De fato, se os laços da família, que é a única sociedade “natural”, se dissolvem quando os filhos não precisam mais da proteção dos pais, então as sociedades políticas não podem se manter a não ser por obrigações recíprocas, que só podem ser mantidas por convenções.²⁷ E, como a convenção é um produto do homem estabelecida por um ato, conhecer a natureza dessas convenções significa conhecer o ato que a produz. Nas palavras de Salinas:

Determinar a natureza deste todo artificial é, em consequência, descrever o ato que o produz. Este ato, entretanto, não poderá ser, mais uma vez, descrito com apoio da história, que nos fornece o exemplo de variadas maneiras de *formação* do corpo político. Não se trata de saber como se deu historicamente essa formação, mas qual o ato que constitui necessariamente o corpo político.²⁸

²⁴ OC III, *Du contrat social*, I, 1, p. 352 (p. 28-29).

²⁵ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, VI, p. 806 (p. 319).

²⁶ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, VI, p. 806 (p. 318).

²⁷ OC III, *Du contrat social*, I, 2.

²⁸ FORTES, L.R.S. Op. cit., p. 77.

O objetivo de Rousseau, neste primeiro livro, é determinar a *natureza* do corpo político. Mas o que ele faz, ao mesmo tempo, é definir um ideal, uma ordem justa. A preocupação com o direito se confunde ou se superpõe à preocupação com a essência do fenômeno político. Ou, por outra, a determinação da essência só se faz mediante a colocação do problema do direito. Perguntar pelo fundamento do direito é o mesmo que perguntar pela essência do corpo político.²⁹

A convenção que Rousseau examina na seqüência do texto é o “direito do mais forte”. Ele argumenta que o liame social não poderia ser fundado nesse pretensão de direito, simplesmente porque a força física não poderia estabelecer um direito: “Se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever, e, se não se for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo.”³⁰ Nessa mesma linha de argumentos, a crítica de Rousseau recai sobre outra convenção ilegítima: o “direito de escravidão”. O procedimento de nosso autor consiste em mostrar o absurdo que seria a alienação gratuita da liberdade, uma vez que isso seria totalmente contrário à natureza humana (cf. trecho sobre a renúncia da liberdade citado acima). Além disso, Rousseau ainda esclarece que se a força não estabelece direito, então a guerra (mesmo que esse termo possa ser erroneamente entendido como guerra entre indivíduos, como faz Grotius) também não poderia conferir ao vencedor o direito de matar nem de escravizar os vencidos.

Não havendo então autoridade natural, nem direito pela força e muito menos direito de escravidão, resta examinar o fundamento do dever de obediência na natureza mesma das convenções. Como podemos verificar nas *Cartas escritas da montanha*, o que Rousseau tem em vista nesse ponto é a necessidade dos compromissos diante da liberdade humana:

Mas, por causa desta condição de liberdade que encerra outras, nem todas as espécies de compromissos são válidas, mesmo diante dos tribunais humanos. Assim, para determinar este compromisso, deve-se explicar a sua natureza, encontrar seu uso e seu fim, provar que ele é conveniente para os homens e que não tem nada que seja contrário às leis naturais [...].³¹

Todavia, verifica-se que todas as convenções dependem de uma convenção

²⁹ Ibidem, p. 79.

³⁰ OC III, *Du contrat social*, I, 3, p. 354 (p. 32).

³¹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, VI, p. 807 (p. 319). Essa questão das leis naturais será abordada mais adiante, quando tratarmos do problema da santidade das leis positivas.

anterior. Logo, o próximo passo de Rousseau consiste em buscar a convenção primeira, que diz respeito ao “ato pelo qual um povo é povo”.³² Esse é, segundo Rousseau, o “verdadeiro fundamento da sociedade”. Daí a razão de, no capítulo 6, ele introduzir a idéia de pacto social, que gira em torno do seguinte problema: “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”.³³ A solução para esse problema de conciliação entre liberdade e justiça – o contrato social – responde não apenas à questão do capítulo 6, mas também ao problema geral do *Contrato*: encontrar aquilo que torna legítima a ordem social. Como explica Salinas: “O que torna *legítima* a autoridade é, assim, o consentimento daqueles sobre os quais se exerce, assim como só pode ser justa a sociedade na qual cada um dos seus membros participa da soberania.”³⁴ A idéia de Rousseau é, em linhas gerais, a seguinte: se todos os associados consentem em alienar seus direitos à comunidade toda, estabelece-se uma igualdade de direitos tal que a liberdade individual, transformada em liberdade convencional, se torna plenamente compatível com a obrigação de obediência ao pacto, isso sem mencionar o direito de propriedade, que fica garantido pela força de todos: “[...] cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem.”³⁵ No balanço das perdas e dos ganhos, a liberdade é preservada: “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui.”³⁶

³² OC III, *Du contrat social*, I, 5, p. 359 (p. 37).

³³ OC III, *Du contrat social*, I, 6, p. 360 (p. 38).

³⁴ FORTES, L.R.S. Op. cit., p. 73.

³⁵ OC III, *Du contrat social*, I, 6, p. 361 (p. 39).

³⁶ OC III, *Du contrat social*, I, 8, p. 364 (p. 42). A idéia de contrato social é comumente associada a uma atitude de oposição à doutrina do direito divino. Como afirma Vaughan, citado por Derathé, “Appliquée à la relation entre gouvernants et gouvernés, la théorie du contrat était une contre-mine destinée à faire sauter la théorie du droit divin”. VAUGHAN, C.E. *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, v. I. Manchester:

No livro II do *Contrato*, Rousseau trata do segundo passo de seu procedimento genético: dar ao corpo político movimento e vontade pela legislação. A questão não é mais a formação e a unidade do corpo político, mas a sua conservação: “[...] porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se.”³⁷ Devemos lembrar que no *Manuscrito de Genebra* nosso autor se referia explicitamente à conservação como o “grande objeto” para o qual tende a “ciência da legislação”.³⁸ Daí o sentido da metáfora do paralítico: “Queira um paralítico correr e não queira um homem ágil, ambos ficarão no mesmo lugar.”³⁹ Sem a vontade, o corpo político é como um paralítico, que não pode se dirigir aos objetos necessários à sua conservação.

Trata-se, portanto, de discorrer sobre a vontade do corpo político. Mas que vontade é essa? Retomemos o livro I: “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.”⁴⁰ Se considerarmos ainda o capítulo “Do soberano”, perceberemos que ao confrontar os interesses dos súditos com os interesses do soberano, Rousseau contrapõe os dois tipos de vontade que cada indivíduo pode ter: vontade particular (enquanto homem) e vontade geral (enquanto

Manchester University Press, 1925, p. 145 *apud* DERATHÉ, R. *Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: PUF, 1950, p. 33 (nota 2). Isso parece sugerir que a idéia de contrato em Rousseau se apresenta como uma forma de eliminar a necessidade da religião para o estabelecimento da filosofia política. Todavia, essa tese parece funcionar apenas quando pensamos no contratualismo a partir de Grotius, no século XVII. Ao observarmos, com Plamenatz, que a teoria do contrato aparece já no século XVI (com a publicação, em 1579, do livro *Vindiciae contra Tyrannos*, do huguenote Hubert Languet), e, mais ainda, que essa teoria era utilizada por minorias religiosas para defender o direito de praticar livremente uma determinada profissão de fé, torna-se mais difícil defender que a idéia de contrato em Rousseau dispensa em absoluto a necessidade da religião. Cf. PLAMENATZ, J. *Man and society: a critical examination of some important social and political theory from Machiavelli to Marx*. London: Longmans, 1963, p. 162-163. Agradeço à professora Natalia Maruyama por ter chamado minha atenção para este ponto, bem como pela indicação do livro de Plamenatz.

³⁷ OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 378 (p. 59).

³⁸ OC III, *Du contrat social (Première version)*, II, 1, p. 312.

³⁹ OC III, *Du contrat social*, III, 1, p. 395 (p. 79).

⁴⁰ OC III, *Du contrat social*, I, 6, p. 361 (p. 39).

cidadão).⁴¹ E é esse segundo tipo, a vontade geral, que corresponde à vontade do corpo político. Afinal, é ela que diz respeito ao interesse comum da associação, constituindo-se portanto como “regra de administração legítima e segura”⁴² da ordem civil: “A primeira e a mais importante conseqüência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado.”⁴³ A idéia de que a vontade geral é a regra do governo se encontra já na primeira versão do *Contrato*: “Se o interesse comum é o objeto da associação, é claro que a vontade geral deve ser a regra das ações do corpo social.”⁴⁴

Perceba-se nas passagens citadas a imagem de um corpo cujos movimentos são conduzidos pela vontade: a vontade geral *dirige* as forças do Estado, ela *regra as ações* do corpo social. Trata-se, pois, da *atividade* da pessoa pública surgida pelo pacto. Lembremos que Rousseau se refere ao “soberano” como corpo moral e coletivo “quando ativo”.⁴⁵ Mas atenção: não estamos falando do movimento particular de um de seus membros ou mesmo de uma parte deles. Trata-se, isto sim, do poder que o corpo todo tem para movimentar-se, ou ainda, da capacidade de agir dessa pessoa pública. Daí a insistência de Rousseau no caráter *geral* da vontade do corpo. De fato, nosso autor não apenas afirma que “a essência da soberania consiste na vontade geral”,⁴⁶ como também define soberania como “o exercício da vontade geral”.⁴⁷ E justamente por dizer respeito a uma vontade *geral* é que a soberania não pode alienar-se, transmitir-se ou dividir-se (pois não se transmite nem se aliena a vontade para uma

⁴¹ OC III, *Du contrat social*, I, 7, p. 363 (p. 41).

⁴² OC III, *Du contrat social*, I, p. 351 (p. 27).

⁴³ OC III, *Du contrat social*, II, 1, p. 368 (p. 49).

⁴⁴ OC III, *Du contrat social (Première version)*, I, 6, p. 305. A noção de vontade geral é amplamente discutida entre os comentaristas da obra de Rousseau. Indicamos aqui apenas duas referências: o artigo DEBRUN, M. “Algumas observações sobre a noção de ‘vontade geral’ no *Contrato social*”. In: *Estudos em homenagem a Jean-Jacques Rousseau: 200 anos do Contrato Social*. Rio de Janeiro: FGV, 1962; e o livro GOYARD-FABRE, S. *Politique et philosophie dans l’œuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 2001, mais especificamente o capítulo I.2 (La volonté générale ou la voix du peuple souverain).

⁴⁵ OC III, *Du contrat social*, I, 6, p. 362 (p. 39). O tema da soberania em Rousseau é amplamente analisado por Robert Derathé em seu livro *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris: PUF, 1950), mais especificamente no capítulo V (La théorie de la souveraineté).

⁴⁶ OC IV, *Émile*, V, p. 843 (p. 654).

⁴⁷ OC III, *Du contrat social*, II, 1, p. 368 (p. 49-50).

das partes do corpo). Como explica Rousseau, “a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte”.⁴⁸ Donde segue: “Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública.”⁴⁹ Ou seja, a vontade geral tende a manter a unidade do corpo político. Mas o que a legislação tem a ver com tudo isso? Ou ainda, por que dizer que a vontade e o movimento do corpo político são dados pela legislação? Aqui cabe o comentário de Salinas Fortes:

Se o problema da *conservação* do corpo político se coloca a partir deste momento é porque existe um hiato entre a promessa inicial e seu efetivo cumprimento por parte dos membros da comunidade: enquanto as obrigações não forem cumpridas, o todo permanece na sua dispersão natural. Sua conservação consiste em sua promoção de uma existência virtual para uma existência de fato. Conservar é criar as condições para que a obrigação – a alienação total – se cumpra efetivamente.⁵⁰

E qual seria a causa do não-cumprimento do pacto? Vejamos melhor a conclusão de Rousseau: a vontade geral é sempre certa, contudo, as deliberações do povo não. O povo pode ser enganado pelas facções e associações parciais, de modo que a vontade de todos pode não estar conforme à vontade geral.⁵¹ É preciso, pois, que o soberano procure constranger cada um de seus membros a obedecer à vontade geral (lembrar da fórmula de I, 7: aquele que se recusar a obedecer à vontade geral será forçado por todos a ser livre). Contudo, para evitar “onerar os súditos com qualquer pena inútil à comunidade”,⁵² Rousseau introduz em sua exposição o chamado “ato de soberania”, que nada mais é do que uma convenção:

Não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: convenção legítima por ter como base o contrato social, equitativa por ser comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que não o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade [...].⁵³

⁴⁸ OC III, *Du contrat social*, II, 2, p. 369 (p. 50).

⁴⁹ OC III, *Du contrat social*, II, 3, p. 371 (p. 52).

⁵⁰ FORTES, L.R.S. Op. cit., p. 93.

⁵¹ OC III, *Du contrat social*, II, 3.

⁵² OC III, *Du contrat social*, II, 4, p. 373 (p. 55).

⁵³ OC III, *Du contrat social*, II, 4, p. 374-375 (p. 56).

Mesmo a pena de morte seria vista como uma convenção assim: pelo pacto, cada indivíduo consente em morrer “caso se venha a ser assassino”,⁵⁴ assumindo um compromisso com toda a comunidade. Ou seja, trata-se de estabelecer convenções que visam atender o interesse comum, ainda que os interesses particulares possam resultar em direitos que, do ponto de vista da natureza do homem, seriam até mesmo considerados legítimos (por exemplo, o direito de conservar a própria vida – o problema está em que sempre é preciso remontar a uma convenção anterior). Trata-se, pois, de fixar os direitos individuais, unindo-os aos deveres, ou seja, de estabelecer a justiça.

Mas a justiça depende de um poder (o governo) que assegure a reciprocidade dos compromissos segundo leis (essa passagem encontra-se analisada com detalhes a seguir). Mas, o que é uma lei? Vejamos as definições de nosso autor: a lei é “a declaração da vontade geral”,⁵⁵ a “expressão da vontade geral”,⁵⁶ ou ainda, “um Ato público e solene da vontade geral”.⁵⁷ É um ato da vontade geral, pelo qual “todo o povo estatui algo para todo o povo”.⁵⁸ E esse “algo” estatuído é, pela própria natureza da lei, um objeto geral: “Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular.”⁵⁹

É preciso, pois, não confundir a lei com um decreto: “aquilo que um homem, quem quer que seja, ordena por sua conta, não é mais uma lei: o que ordena, mesmo o soberano, sobre um objeto particular não é uma lei, mas um decreto, não é ato de soberania, mas de magistratura.”⁶⁰ Na sexta das *Cartas escritas da montanha* encontramos Rousseau distinguindo aquilo que diz respeito ao poder legislativo e àquilo que concerne ao governo: “A lei não pode, por sua natureza, ter um objeto particular e individual, mas a aplicação da lei recai sobre objetos particulares e

⁵⁴ OC III, *Du contrat social*, II, 5, p. 376 (p. 58).

⁵⁵ OC III, *Du contrat social*, III, 15, p. 430 (p. 115).

⁵⁶ OC III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VII, p. 984 (p. 54).

⁵⁷ OC III, *Du contrat social (Première version)*, II, 4, p. 326.

⁵⁸ OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 379 (p. 60).

⁵⁹ OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 379 (p. 60).

⁶⁰ OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 379 (p. 61).

individuais.”⁶¹ Perceba-se então que, numa escala de determinação, a lei para Rousseau se situa entre a vontade geral e a vontade particular: nem tão geral a ponto de ser indeterminada e nem tão particular a ponto de se tornar um decreto. Como veremos, é essa posição peculiar da lei na estrutura do *Contrato* que nos ajudará a entender a expressão do quinto dogma da religião civil.

Todavia, há um problema nessa passagem da vontade geral para a lei: o povo. Se por um lado é o povo que “submetido às leis, deve ser o seu autor”,⁶² pois, afinal, pela própria concepção de pacto o povo é soberano (“Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade”⁶³), por outro lado, é o próprio soberano que se mostra incapaz de legislar sobre si mesmo: muito embora o povo não possa se corromper, “freqüentemente o enganam”,⁶⁴ de modo que impõe-se a pergunta acerca das leis: “Mas, como as regulamentarão?”⁶⁵ Ou seja, como enunciar na prática uma vontade tão indeterminada como a vontade geral sem que a legislação resultante não seja meramente uma expressão de vontades particulares? E eis que Rousseau chega a um impasse: a legislação, necessária para a conservação do corpo político, não pode ser gerada a partir do próprio corpo político, visto que o soberano, por si só, é incapaz de legiferar: “Como uma multidão cega, que freqüentemente 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?”⁶⁶ Temos de um lado a necessidade das leis, e de outro a impossibilidade de determiná-las enquanto expressão da vontade geral: “O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido.”⁶⁷ É preciso, pois, uma ajuda externa ao corpo político, donde segue a necessidade de um guia: “Todos necessitam, igualmente, de guias.”⁶⁸

⁶¹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, VI, p. 808 (p. 320).

⁶² OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380 (p. 61).

⁶³ OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380 (p. 61).

⁶⁴ OC III, *Du contrat social*, II, 3, p. 371 (p. 52).

⁶⁵ OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380 (p. 62).

⁶⁶ OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380 (p. 62).

⁶⁷ OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380 (p. 62).

⁶⁸ OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380 (p. 62).

A saída desse impasse se dá pela figura do legislador: ele é o guia. O legislador surge precisamente da necessidade de que o julgamento do povo seja “esclarecido”, isto é, que seja conduzido de modo a conformar as vontades particulares à vontade geral. É a “razão sublime”⁶⁹ e a “inteligência superior”⁷⁰ dessa figura miraculosa que conferem a ele capacidade para elevar o entendimento parcial do povo, aproximando-o de um entendimento mais geral voltado para o alvo da associação – o bem comum –, e, dessa maneira, tornando possível que a vontade geral se expresse na forma de leis: “Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo.”⁷¹

Na seqüência do texto, Rousseau deixa a universalidade dos princípios e passa a tratar de questões mais particulares. De fato, como explica Goldschmidt, em todo o restante do livro II, Rousseau insiste na “necessária particularização das leis”.⁷² Algumas passagens confirmam essa afirmação, por exemplo: “o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las”.⁷³ A necessidade de particularização das leis também aparece quando Rousseau considera o problema da extensão do Estado: “As mesmas leis não podem convir a tantas províncias diferentes, que têm costumes diversos [...]”.⁷⁴ Além disso, nem mesmo no tempo a aplicação das leis é universal: há um momento único, bastante específico, quando o povo está “apto à legislação”.⁷⁵ A seguinte passagem do *Contrato* resume bem esse ponto:

Esses objetivos gerais de todas as boas instituições devem, porém, ser modificados em cada país pelas relações oriundas tanto da situação local quanto do caráter dos habitantes. Sobre tais relações precisa-se conceder a cada povo um

⁶⁹ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383 (p. 65).

⁷⁰ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381 (p. 62).

⁷¹ OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380 (p. 62).

⁷² GOLDSCHMIDT, V. Op. cit., p. 139.

⁷³ OC III, *Du contrat social*, II, 8, p. 385 (p. 66).

⁷⁴ OC III, *Du contrat social*, II, 9, p. 387 (p. 68).

⁷⁵ OC III, *Du contrat social*, II, 10, p. 390 (p. 71). Sobre o tema do tempo oportuno para a legislação, deve-se consultar o artigo de Maria das Graças de Souza “Ocasião propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau” (*Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 249-256, 2006).

sistema particular de instituição, que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado a que se destina.⁷⁶

O legislador deve analisar a particularidade de cada caso e decidir o que é melhor em matéria de leis para determinada situação do corpo político. E ao proceder assim, ele realiza a fixação da vontade geral, de maneira a permitir, nas palavras de Salinas, as “possibilidades efetivas de realização na *história* de uma sociedade na qual se concretizará o império da *vontade geral*”.⁷⁷ O comentário de Salinas que apresentamos agora serve de resumo do percurso até o final do livro II e também de introdução ao livro III:

Com o pacto primitivo fica fixado o objeto genérico do engajamento contraído: trata-se, para cada particular, de procurar sistematicamente o *bem comum* e de evitar o *mal público*. Da conclusão do pacto, porém, não decorre automaticamente o cumprimento da sua cláusula fundamental. Para que as obrigações das partes contratantes se cumpram efetivamente é necessário que duas condições essenciais sejam dadas. Primeiro, que a *vontade geral* seja fixada, que o *bem comum* seja definido concretamente. Segundo, que seja assegurada a busca permanente do *bem comum* por parte de cada associado, através de uma organização adequada da vida coletiva e da instituição de instrumentos capazes de fazer prevalecer, quando necessário, o interesse comum sobre os interesses particulares. Por outras palavras, é necessário dar *movimento* e *vontade* ao corpo político: *movimento*, dotando-o de um *governo* cuja tarefa é, justamente, a de velar pelo cumprimento da cláusula essencial do contrato; e *vontade*, dotando-o de um sistema de *leis* fundamentais que fixam o conteúdo concreto da *vontade geral*, estipulando as regras sociais a serem obedecidas. O corpo político adquire uma fisionomia concreta através de um sistema de leis, entre as quais as *leis políticas ou fundamentais* que fixam a *forma de governo* e de que Rousseau trata exaustivamente ao longo de todo o terceiro livro.⁷⁸

No livro III do *Contrato*, Rousseau trata do governo. Ele começa definindo o sentido da palavra, “que ainda não foi bem explicado”.⁷⁹ Retomemos sua metáfora: “Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele e, em segundo lugar, que meus pés me levem até lá.”⁸⁰ Tendo discorrido sobre a vontade no

⁷⁶ OC III, *Du contrat social*, II, 11, p. 392 (p. 73).

⁷⁷ FORTES, L.R.S. Op. cit., p. 74.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ OC III, *Du contrat social*, III, 1, p. 395 (p. 79).

⁸⁰ OC III, *Du contrat social*, III, 1, p. 395 (p. 79).

livro II, Rousseau passa agora a falar da força associada a essa vontade, ou ainda, da “força aplicada à Lei”,⁸¹ que ele denomina *poder executivo*.

O governo, definido como “um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política”,⁸² não se confunde portanto com o soberano, “do qual não é senão o ministro”.⁸³ Os membros desse corpo são os “magistrados ou reis”, que Rousseau define como “governantes”. O “príncipe” é definido como “o corpo em seu todo”.⁸⁴ E o governo enquanto ação é “o exercício legítimo do poder executivo”.⁸⁵ No resumo do *Emílio*, lemos uma fórmula mais precisa: “Os membros desse corpo chamam-se *magistrados* ou *reis*, isto é, governadores. O corpo inteiro, considerado pelos homens que o compõem, chama-se *príncipe* e, considerado por sua ação, chama-se *governo*.”⁸⁶

Não entraremos nos detalhes do livro III, mas apenas consideraremos o aspecto que nos interessa, a saber, que a ação do governo diz respeito à aplicação das leis: “o poder executivo não pode pertencer à generalidade como legisladora ou soberana, porque esse poder só consiste em atos particulares que não são absolutamente da alçada da Lei, nem conseqüentemente da do soberano, cujos atos todos só podem ser leis.”⁸⁷

Rousseau considera diversos problemas concretos relativos ao governo que tendem a destruir de fato o corpo político instituído: a diminuição do amor à pátria, a ação do interesse particular, a imensidão dos Estados, as conquistas e os abusos do governo. Diante desses males, impõem-se as perguntas: *qual a melhor forma de governo?*, ou *quais os indícios de um bom governo?* As respostas, que seriam os remédios de Rousseau, não se assemelham em nada a recomendações de caráter geral; antes, pelo contrário, elas são tão diversas e particulares quanto as doenças: “Quando,

⁸¹ OC III, *Du contrat social*, III, 15, p. 430 (p. 115).

⁸² OC III, *Du contrat social*, III, 1, p. 396 (p. 80).

⁸³ OC III, *Du contrat social*, III, 1, p. 396 (p. 80).

⁸⁴ OC III, *Du contrat social*, III, 1, p. 396 (p. 80).

⁸⁵ OC III, *Du contrat social*, III, 1, p. 396 (p. 81).

⁸⁶ OC IV, *Émile*, V, p. 844 (p. 654-655).

⁸⁷ OC III, *Du contrat social*, III, 1, p. 395-396 (p. 80).

pois, se pergunta, de modo absoluto, qual é o melhor Governo, faz-se uma pergunta tão insolúvel quanto indeterminada ou, em outras palavras, ela tem tantas boas soluções quantas combinações possíveis há nas posições absolutas e relativas dos povos.”⁸⁸ Afinal, quando se consideram as diversas formas de governo (democracia, aristocracia, monarquia e governo misto), não é possível afirmar o bem absoluto de qualquer uma delas sem levar em conta condições particulares do povo e do local: “Em todos os tempos, discutiu-se muito sobre a melhor forma de governo, sem considerar-se que cada uma delas é a melhor em certos casos e a pior em outros.”⁸⁹ E Rousseau não é mais otimista nem mesmo no caso da pergunta acerca dos indícios de um bom governo, que ele reconhece que poderia ter uma resposta mais geral: ele afirma que a questão não pode ser resolvida “porque cada um quer resolvê-la à sua moda”⁹⁰ – o próprio Rousseau não deixa de fazê-lo à sua moda: os indícios que ele considera mais seguros são o número de membros e a povoação. De qualquer maneira, interessa-nos notar em tudo isso apenas que as considerações de Rousseau – tanto dos problemas quanto das soluções – demonstram um esforço no sentido de adaptar as condições ideais da gênese do Estado aos “dados geográficos e étnicos”, como explica Goldschmidt.

Devemos notar ainda que o próprio tipo de lei considerado no terceiro livro do *Contrato* já é uma particularização da lei enquanto expressão da vontade geral: trata-se das “leis políticas”, também chamadas de “leis fundamentais”.⁹¹ Como explica Rousseau, são essas leis que regulamentam a relação “do todo com o todo, ou do soberano com o Estado”,⁹² relação esta que diz respeito ao corpo intermediário, isto é, o governo.

Após essa breve exposição do “procedimento genético” de Rousseau, podemos passar à análise de alguns textos específicos, que serão úteis para compreendermos o dogma da santidade do contrato e das leis. Nesses textos, que tratam do dogma

⁸⁸ OC III, *Du contrat social*, III, 9, p. 419 (p. 104).

⁸⁹ OC III, *Du contrat social*, III, 3, p. 403 (p. 89).

⁹⁰ OC III, *Du contrat social*, III, 9, p. 419 (p. 104).

⁹¹ OC III, *Du contrat social*, II, 12, p. 393 (p. 75).

⁹² OC III, *Du contrat social*, II, 12, p. 393 (p. 74-75).

negativo da intolerância, da questão da justiça e da figura do legislador, observaremos particularmente o *modo* como Rousseau estabelece a relação entre religião e política.

A intolerância, civil e teológica

O dogma negativo da religião civil diz respeito à intolerância: “Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que pertence aos cultos que excluimos.” Como vimos nos capítulos anteriores, Rousseau não distingue, no *Contrato*, a intolerância civil da intolerância teológica, da mesma forma como não distingue, no *Emílio*, a tolerância teológica da tolerância civil:

Na minha opinião, enganam-se os que estabelecem uma distinção entre a intolerância civil e a teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis. É impossível viver em paz com pessoas que se acredita réprobos; amá-las seria odiar Deus que as puniu; de qualquer modo, impõe-se sejam reconduzidas ou martirizadas.⁹³

A distinção entre a tolerância civil e a tolerância teológica é pueril e vã. Essas duas tolerâncias são inseparáveis e não podemos admitir uma sem admitir a outra. Os próprios anjos não viveriam em paz com homens que os encarassem como inimigos de Deus.⁹⁴

Assim como o dogma positivo da santidade do contrato e das leis, o dogma negativo da intolerância também apresenta uma mistura entre as esferas da religião e da política. No entanto, neste último caso, a mistura se verifica não na expressão do dogma, mas apenas na natureza de seu objeto. Por conseguinte, para apreendermos a relação entre religião e política implicada no dogma da intolerância, devemos começar tentando entender a razão pela qual Rousseau afirma ser impossível distinguir o civil do teológico tanto na questão da tolerância quanto da intolerância.

É claro que, quando nos referimos à “origem das nações” na perspectiva do capítulo sobre o legislador, política e religião se confundem necessariamente: “na origem das nações, uma serve de instrumento à outra.”⁹⁵ Contudo, antes de afirmarmos que há no pensamento político de Rousseau um fundamento teológico, devemos atentar para o fato de que o dogma negativo da intolerância não diz respeito à religião

⁹³ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 469 (p. 150).

⁹⁴ OC IV, *Émile*, IV, p. 628 (p. 422).

⁹⁵ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384 (p. 66).

em geral, mas apenas “aos cultos que excluímos”. Ou seja, Rousseau se refere à parte da religião que concerne não aos conteúdos dos dogmas, mas aos seus efeitos na prática:

Distingo na religião duas partes, além da forma de culto que não passa de um cerimonial. Essas duas são o dogma e a moral. [...]

Quanto à parte da religião que concerne à moral, quer dizer, à justiça, ao bem público, à obediência às leis naturais e positivas, às virtudes sociais e a todos os deveres do homem e do cidadão, cabe ao governo conhecê-la. Apenas nesse ponto a religião entra diretamente sob sua jurisdição e ele deve banir, não o erro, do qual não é o juiz, mas toda opinião nociva que tende a romper o liame social.⁹⁶

A essa divisão das partes da religião, corresponde uma outra, dos julgamentos acerca da religião: “Dessa divisão, que me parece exata, resulta aquela das opiniões sobre a religião, de um lado, em verdadeiras, falsas ou duvidosas e de outro, em boas, más ou indiferentes.”⁹⁷ Essa divisão das maneiras de julgar as religiões aparece mais detalhadamente na *Carta a Christophe de Beaumont*:

Vejo, então, duas maneiras de examinar e comparar as diversas religiões. A primeira, considerando o que há nelas de verdadeiro e de falso, seja quanto aos fatos, naturais ou sobrenaturais, sobre os quais estão estabelecidas, seja quanto às idéias que a razão nos dá sobre o Ser supremo e o culto que ele deseja de nós. A segunda, considerando seus efeitos temporais e morais sobre a vida terrena, de acordo com o bem e o mal que podem fazer à sociedade e ao gênero humano. [...].⁹⁸

O que podemos observar então é que, ao se referir ao dogma negativo da intolerância, Rousseau parece estar levando em consideração não os dogmas das religiões considerados em si mesmos, mas os efeitos desses dogmas sobre a conduta das pessoas, ou seja, não aquilo que há de verdadeiro ou de falso nas doutrinas religiosas, mas tão-somente aquilo que diz respeito aos “efeitos temporais e morais sobre a vida terrena”. Daí o sentido da grande preocupação que Rousseau demonstra quanto às implicações sociais das crenças religiosas (a intolerância em particular)

⁹⁶ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 694-695 (p. 156-157).

⁹⁷ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 694 (p. 156).

⁹⁸ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 969 (p. 80).

muito mais do que com as crenças em si mesmas: “Em todos os lugares onde se admite a intolerância religiosa, é impossível que não tenha um *efeito civil* [...]”.⁹⁹

Verifica-se então a primazia da *utilidade* em relação à *verdade* nas questões ligadas à tolerância e à intolerância em Rousseau, o que está em conformidade com aquilo que Salinas já havia observado no plano geral do *Contrato*.¹⁰⁰ Da mesma maneira, no *Emílio*, o vigário rejeita a pretensão de conhecer toda a verdade, limitando-se ao conhecimento “útil para a prática”.¹⁰¹

Em segundo lugar, devemos observar que a questão da tolerância se coloca como um problema em nossa pesquisa na medida em que se verifica que a idéia de obediência às leis mantém um vínculo necessário com a atitude de circunspeção do vigário:

Na espera de maiores luzes, conservemos a ordem pública; respeitemos as leis em todos os lugares, não perturbemos o culto que elas prescrevem; não levemos os cidadãos à desobediência, pois não sabemos com certeza se é um bem para eles trocar suas opiniões por outras, e sabemos com certeza que é um mal desobedecer às leis.¹⁰²

O problema propriamente dito encontra-se no fato de a atitude de circunspeção do vigário ter sua gênese marcada pela crença nas verdades fundamentais da religião natural expostas na *Profissão de fé*, o que nos coloca forçosamente diante da hipótese de que, no pensamento político de Rousseau, a obediência às leis seria, em última instância, uma obediência de natureza religiosa, seja pelo medo das penas na vida futura, seja pelo amor à ordem estabelecida por Deus, mas nunca uma obediência fundada em razões puramente políticas.¹⁰³

⁹⁹ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 469 (p. 150). Grifos nossos.

¹⁰⁰ Para Salinas, a utilidade é o “princípio metodológico fundamental” da pesquisa de Rousseau no *Contrato*. FORTES, L.R.S. Op. cit., p. 72.

¹⁰¹ OC IV, *Émile*, IV, p. 570 (p. 361).

¹⁰² OC IV, *Émile*, IV, p. 629 (p. 423-424). Essa atitude de prudência nos remete imediatamente ao bem-viver (a vida ética) dos gregos. Não é à toa que o vigário utiliza a expressão “boa vida”: “Na incapacidade de sair dela [a cegueira, isto é, a falta de conhecimentos] por minhas próprias luzes, o único meio que me resta é uma boa vida [...]” OC IV, *Émile*, IV, p. 631 (p. 425).

¹⁰³ O problema, colocado dessa maneira, acaba respondendo uma questão importante: a tolerância do vigário nasce do ceticismo? Veja-se que o “ceticismo involuntário” do vigário não é um ceticismo no sentido mais radical do termo, de modo que ele não deixa de crer nas

Todavia, como já vimos na passagem citada das *Cartas escritas da montanha*, é preciso distinguir o dogma da moral, visto que o juízo que importa para Rousseau acerca da tolerância, seja ela civil ou teológica, não diz respeito à verdade ou à falsidade de uma determinada doutrina, mas apenas aos efeitos da crença nessa doutrina sobre a conduta dos indivíduos. Nesses termos, a questão se desloca – em conformidade com a lógica do *Contrato* – da natureza da obediência para os efeitos práticos dessa obediência. Nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau supõe a *Profissão de fé* “adotada em um canto qualquer do mundo cristão”,¹⁰⁴ e se refere aos membros dessa comunidade como “tolerantes por princípio”:

Nossos prosélitos serão intolerantes por isso? Pelo contrário, serão tolerantes por princípio, mais do que se poderia ser em qualquer outra doutrina, pois admitirão todas as boas religiões que não se admitem entre si, ou seja, todas aquelas que têm por essencial o que elas negligenciam transformando em essencial aquilo que absolutamente não o é. Eles, atendo-se unicamente ao que é essencial, deixarão que os outros fiquem à vontade para fazerem o que é acessório, uma vez que não o rejeitam; deixarão que expliquem aquilo que eles não explicam e decidam o que eles não decidem. Deixarão cada um com seus ritos, suas fórmulas de fé, sua crença, dizendo: admiti conosco os princípios dos deveres do homem e do cidadão, de resto, acreditai em tudo que vos agradar. 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.¹⁰⁵

Notemos que, ao se preocupar com a moral mais do que com os dogmas, Rousseau consegue operar uma outra distinção, entre a essência da religião e suas formalidades. Nosso autor se refere a uma “religião essencial”,¹⁰⁶ que se encontraria em todos os cultos na forma de um “pequeno número de artigos de fé”,¹⁰⁷ em oposição às religiões históricas e à diversidade de credos particulares.

Evidentemente, como explica Rousseau ao arcebispo de Beaumont, essa “religião essencial” não dispensaria as questões teológicas (por exemplo, a providência

verdades fundamentais da religião natural para concluir pela necessidade da circunspecção e, com isso, tornar-se tolerante.

¹⁰⁴ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 697 (p. 160).

¹⁰⁵ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 701 (p. 165-166).

¹⁰⁶ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 977 (p. 88).

¹⁰⁷ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 976 (p. 87).

divina e a economia da vida futura), porém, ela consideraria como igualmente importantes “as questões essenciais à boa ordem do gênero humano”.¹⁰⁸ E como os artigos de fé não podem se contradizer – pois a contradição deles implicaria em contradição da vontade divina, e Rousseau afirma que é impossível que Deus se contradiga¹⁰⁹ –, então torna-se inaceitável que a defesa das doutrinas religiosas resulte em desordem social. Para o Cidadão de Genebra, a idéia de uma religião essencial é indissociável da paz entre os homens:

Mas todo culto legítimo, isto é, todo culto em que se encontra a religião essencial, e, conseqüentemente, cujos seguidores não pedem senão que sejam tolerados e possam viver em paz, jamais causou revoltas ou guerras civis, a não ser quando foi preciso se defender e repelir os perseguidores. [...] ¹¹⁰

Se Rousseau considera as religiões intolerantes “essencialmente más”, isso não tem outra razão a não ser porque elas “levam o homem a fazer o mal”. As “boas religiões” são aquelas em que a ordem social é mantida a despeito das diferenças de doutrina nas profissões de fé: é por isso que os prosélitos do vigário “admitirão todas as boas religiões que não se admitem entre si”. A tolerância de Rousseau tem como princípio distinguir aquilo que é essencial daquilo que é acessório, tendo-se em vista a parte da religião que diz respeito à moral: “atendo-se unicamente ao que é essencial”, os crentes tolerantes poderiam manter a ordem social mesmo tendo opiniões diferentes acerca das verdades divinas. Sobre os discípulos do vigário, Rousseau escreve: “Deixarão cada um com seus ritos, suas fórmulas de fé, sua crença, dizendo: admiti conosco os princípios dos deveres do homem e do cidadão, de resto, acreditai em tudo que vos agradar.” A opinião de Jean-Jacques acerca desse assunto é que a paz entre os homens é possível ainda que existam divergências nas crenças religiosas. Como ele explica ao arcebispo de Beaumont:

Eu pensei, Senhor Arcebispo, que quem assim raciocinasse não seria de modo algum um blasfemo, um ímpio, que estaria propondo um meio para obter uma paz

¹⁰⁸ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 976 (p. 87).

¹⁰⁹ Rousseau é taxativo quanto a esse ponto: “seguramente Deus não se contradiz”. Cf. OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 999 (p. 109).

¹¹⁰ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 979 (p. 89).

justa, razoável e útil para os homens, e que isso não o impediria de ter sua religião particular como os outros, e de ser também sinceramente ligado a ela.¹¹¹

Para concluir este item, podemos então dizer que quando Rousseau afirma que as duas espécies de intolerância – civil e teológica – são inseparáveis, isso não nos autoriza a deduzir que o pensamento político de nosso autor tem fundamento teológico. Afinal, entre uma afirmação e outra existe uma distância muito grande a ser transposta, dada a especificidade do contexto em que o problema da intolerância é tratado por Rousseau. O que nos é possível afirmar limita-se ao seguinte: a intolerância é civil e teológica, mas uma coisa é o princípio da intolerância, e outra são seus efeitos. A intolerância é, para Rousseau, teológica em seu princípio, e civil em seus efeitos. E o pensamento político de Rousseau não se volta para o princípio teológico da intolerância a não ser como resultado da preocupação com seus efeitos, de modo que a questão permanece sendo política e não religiosa, ainda que a relação estabelecida entre religião e política se dê em termos de uma espécie de *tensão*.

A questão da justiça

O problema do estabelecimento da relação entre religião e política que desejamos estudar na obra de Rousseau passa necessariamente pela questão da justiça, dada a referência que nosso autor faz à justiça divina quando trata da justiça dos homens na seguinte passagem do *Contrato*:

Aquilo que está bem e consoante à ordem, assim o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas. Toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis. Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça, porém, deve ser recíproca para ser admitida entre nós. Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens; só fazem o bem do mau e o mal do justo, pois este as observa com todos, sem que ninguém as observe com ele. São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo. No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; só reconheço como de outrem

¹¹¹ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 978 (p. 88).

aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado civil, no qual todos os direitos são fixados pela Lei.¹¹²

A importância deste parágrafo reside no fato de ele mostrar que a necessidade da justiça deriva da necessidade de leis, o que está de acordo com a opinião de Rousseau quanto à lei ser anterior à justiça, expressa no *Manuscrito de Genebra*.¹¹³ Trata-se, pois, de examinar, num primeiro momento, o modo como Rousseau estabelece a tensão entre justiça divina e justiça dos homens no momento da *démarche* do *Contrato* em que a idéia de lei está prestes a ser introduzida, para, num segundo momento, esclarecer com base no esquema lógico dessa tensão alguns aspectos da relação entre religião e política na questão da justiça.

É preciso observar, antes de tudo, a distinção entre o “estado de natureza” e o “estado civil” que Rousseau estabelece para comparar os dois tipos de justiça: de um lado, um estado “no qual tudo é comum” pela total ausência de acordos (“nada devo àqueles a quem nada prometi”); de outro lado, um estado de direitos, isto é, uma ordem instituída que, para se manter, depende do cumprimento de acordos entre os homens. A essa distinção entre natureza e sociedade se sobrepõe uma segunda, entre a justiça natural e a justiça humana: de um lado, “uma justiça universal emanada somente da razão”, associada à “ordem” e à “natureza das coisas”; de outro, uma justiça fundada em “convenções humanas”, a saber, “governo”, “leis”, “direitos” e “deveres”. Tentemos entender agora como a idéia de Deus se coloca em meio a essa dupla distinção.

Notemos que a passagem em questão se situa no contexto da busca de Rousseau pelo fundamento legítimo da ordem civil; mais especificamente, no momento da

¹¹² OC III, *Du contrat social*, II, 6, p. 378 (p. 59-60).

¹¹³ Depois de se referir a uma “lei fundamental” que decorre do pacto social (trata-se da lei segundo a qual “cada um prefere em todas as coisas o maior bem de todos”) e dos “atos de civilidade” relacionados à virtude, Rousseau escreve: “É assim que se formam em nós as primeiras noções distintas do justo e do injusto; pois a lei é anterior à justiça, e não a justiça à lei, e se a lei não pode ser injusta, não é porque a justiça esteja em sua base, o que nem sempre poderia ser verdadeiro; mas porque é contra a natureza que se queira prejudicar a si mesmo; e isso não tem exceção.” OC III, *Du contrat social (Première version)*, II, 4, p. 329 (tradução de Natalia Maruyama). De acordo com Goldschmidt, essa posição assumida por Rousseau (que decorre de sua concepção de pacto social) é uma crítica a autores como Bossuet e Filmer, que defendiam que o estabelecimento das leis é posterior ao do governo. GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique*. Paris: J. Vrin, 1974, p. 637-638.

démarche do *Contrato* em que Rousseau trata da legislação (aliás, o capítulo em que se encontra a passagem intitula-se “Da lei”). Devemos notar ainda a importância que a questão do *poder* adquire na passagem: a justiça natural é mantida por um poder proveniente da natureza (Rousseau fala em uma “sanção natural”). Logo, se a pergunta que se coloca no plano geral do *Contrato* diz respeito à legitimidade da ordem civil, então, no contexto da passagem estudada, essa legitimidade pode ser entendida como a do poder que garante a manutenção da justiça entre os homens. Nesse ponto, devemos abrir um parênteses em nossa análise para comentarmos uma passagem do resumo das *Instituições políticas* encontrada no livro V do *Emílio*:

[...] remontando de início ao estado de natureza, examinaremos se os homens nascem escravos ou livres, associados ou independentes; se se reúnem voluntariamente ou por força; se a força que os reúne pode jamais formar um direito permanente, pelo qual essa força anterior obrigue, mesmo quando é ultrapassada por outra, [...] Ou então se, desaparecendo essa primeira força, a força que lhe sucede obriga por sua vez, e destrói a obrigação da outra, de modo que só sejamos obrigados a obedecer na medida em que somos forçados a isso, e estejamos dispensados disso tão logo possamos resistir [...]¹¹⁴

Como explica Ricardo Monteagudo, a questão dessa passagem do *Emílio* diz respeito à legitimidade do poder: “Trata-se de saber se o poder é proveniente da força e cria as leis que devem ser obedecidas, ou se o poder proveniente das leis cria a força que será obedecida, pois se as leis antecedem o poder, o poder se torna regulado e legítimo. Assim, é preciso verificar a fonte das leis para definir o poder legítimo.” E acrescenta: “A fonte das leis naturais é a natureza, e seu legislador é deus. A fonte das leis humanas é a convenção feita pelo povo, mas o homem é livre para aceitá-la ou rejeitá-la.”¹¹⁵ Notemos a imagem teológico-política do deus que legisla e governa sobre a natureza, da qual se extrai o sentido da frase do *Contrato*: “Toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte.” Se Deus era, no pensamento, a fonte de legitimidade absoluta (pois *toda* justiça vem de Deus), a justiça natural, mantida pelo poder divino, torna-se então a referência para que se possa julgar a legitimidade da justiça dos homens.

¹¹⁴ OC V, *Émile*, V, p. 837 (p. 648).

¹¹⁵ MONTEAGUDO, R. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006, p. 117.

Contudo, há nesse ponto uma diferença fundamental que surge a partir desse quadro comparativo: a justiça dos homens está baseada nas convenções, o que a torna uma justiça condicionada ao arbítrio humano. Por conseguinte, a ordem civil, diferentemente da ordem da natureza, necessita de mecanismos que garantam sua manutenção, dado que o homem é livre para cumprir ou não seus deveres nos acordos estabelecidos. Pois, como explica Rousseau nas *Cartas escritas da montanha*, sem uma conformação das liberdades individuais às leis estabelecidas, não é possível haver sociedade: “a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição, pois, não importa o que se pense, tudo constrange na execução de uma vontade desordenada.”¹¹⁶ Devemos notar que o problema não é a ausência de deveres universais – pois isso não seria impossível se pensássemos em termos de máximas como “*Faze a outrem o que desejás que façam a ti*”¹¹⁷ –, mas a existência de direitos particulares que acabam tornando desvantajosa a reciprocidade no reconhecimento dos direitos de outrem. Na ausência de um poder civil que assegure a reciprocidade dos acordos, as leis da justiça humana “tornam-se vãs para os homens”, visto que só promovem “o bem do mau e o mal do justo” em vez do bem comum. Perceba-se então que é precisamente esse hiato entre direitos e deveres que torna necessária a instituição de um substituto para a “sanção natural” na tarefa da conservação da sociedade, a saber, o binômio formado pelo “governo” (que é o poder executivo) e pelas “leis” (com base nas quais o governo age). Perceba-se nessa combinação a aliança entre força e vontade, que Rousseau já havia anunciado no início do livro II do *Contrato*. Podemos então entender que, quando Rousseau escreve “São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres”, ele está querendo afirmar a necessidade do poder executivo – que é o equivalente civil da “sanção natural” – para garantir a reciprocidade nos acordos entre os homens, isto é, a justiça no estado civil. É tão-somente essa reciprocidade que garante que o caráter obrigatório dos compromissos: “Os compromissos que nos ligam só são obrigatórios por serem mútuos.”¹¹⁸ Recorrendo mais uma vez às *Cartas escritas da montanha*, podemos perceber que Rousseau

¹¹⁶ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, VIII, p. 842 (p. 372).

¹¹⁷ Essa é a “máxima sublime da justiça raciocinada” que Rousseau menciona do segundo *Discurso*. Cf. OC III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, I, p. 156 (p. 260).

¹¹⁸ OC III, *Du contrat social*, II, 4, p. 373 (p. 55).

associa a justiça àquela condição de igualdade moral (isto é, de obrigações mútuas) promovida pelo pacto de associação:

O primeiro e maior interesse público é sempre a justiça. Todos querem que as condições sejam iguais para todos e a justiça não é senão esta igualdade. O cidadão não quer senão as leis, e só a observação das leis. Cada particular no povo sabe bem que se houver exceções, elas não serão a seu favor. Assim, todos temem as exceções, e quem teme as exceções ama a lei.¹¹⁹

Retomemos agora o parágrafo sobre a justiça no *Contrato* e notemos nele a perspectiva de Rousseau: “Considerando-se humanamente as coisas [...]” Essa frase é fundamental na compreensão do parágrafo. Nosso autor considera as coisas “humanamente”, isto é, em oposição à perspectiva divina, que corresponderia ao conhecimento absoluto das coisas. Isso implica dizer que Rousseau reconhece, como o vigário saboiano, a “insuficiência do espírito humano”¹²⁰ no conhecimento da ordem natural. Todavia, assim como ocorre com o vigário, essa limitação da faculdade cognitiva não é um problema, visto que Rousseau está menos preocupado com as “luzes sobrenaturais”¹²¹ do que com aquele conhecimento “útil para a prática”.¹²² Tanto assim que ele não apenas nega qualquer intervenção da divindade nos negócios humanos (“dada a falta de sanção natural”), como também admite a impossibilidade de se reproduzir os mecanismos da natureza na ordem civil, em especial, a justiça natural (“se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto...”). A solução prática consiste em instituir uma justiça civil, ainda que essa instituição não reproduza os mesmos mecanismos da justiça universal. Mas como fica a relação entre justiça divina e justiça humana levando-se em consideração essa perspectiva radicalmente humana?

¹¹⁹ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, IX, p. 891 (p. 440-441).

¹²⁰ OC IV, *Émile*, IV, p. 568 (p. 358). Diante dos “mistérios impenetráveis” do universo criado por Deus, o vigário não pode mais do que imaginar quais seriam os mecanismos que fazem funcionar essa “máquina imensa”: “Não temos a medida dessa máquina imensa, não podemos calcular suas relações; não conhecemos nem suas primeiras leis nem sua causa final; ignoramos a nós mesmos; não conhecemos nem nossa natureza, nem nosso princípio ativo; mal sabemos se o homem é um ser simples ou composto; mistérios impenetráveis rodeiam-nos por toda parte; eles estão acima da região sensível; para penetrá-los, acreditamos ter inteligência e só temos imaginação.”

¹²¹ OC IV, *Émile*, IV, p. 608 (p. 401).

¹²² OC IV, *Émile*, IV, p. 570 (p. 361).

Por um lado, os homens se inspiram na justiça divina para instituírem a justiça humana (é assim que ocorre no caso da lei, como veremos mais adiante). Mas, por outro, aquilo que Rousseau denomina “justiça universal” (que no contexto da passagem pode ser entendido como justiça divina) não passa de uma *hipótese* criada pelos homens, que tentam explicar em termos da justiça humana os “mistérios impenetráveis” da realidade: trata-se de um *modelo*.¹²³ Se nos lembrarmos do artigo “Droit naturel et simulacre” de Patrick Hochart,¹²⁴ podemos afirmar que a relação entre justiça divina e justiça humana se exprime em termos de uma relação entre modelo e simulacro, na qual se verifica, de um lado, uma filiação do simulacro para com o modelo, e de outro, uma oposição do simulacro que luta contra o modelo.¹²⁵ O antagonismo da relação implica em uma relação bilateral, ou seja, uma relação na qual um termo reenvia ao outro. Nas palavras de Hochart:

Mas o simulacro não surgiu inocentemente para substituir um modelo originário que lhe seria preexistente e inexplicavelmente se ausentaria; é ele que destrói o modelo e é o mesmo movimento que abole o modelo e constitui o simulacro. Assim, a luta entre simulacro e modelo é originária (simul); ao mesmo tempo que o primeiro começou a desfigurar o segundo já o segundo é simulado pelo

¹²³ O sentido da palavra “modelo” que utilizamos aqui é o mesmo que Rousseau utiliza no *Contrato* quando se refere à família como “o primeiro modelo das sociedades políticas”. *OC III, Du contrat social*, I, 2, p. 352 (p. 29). Parece-nos que o princípio segundo o qual esse “modelo” de Rousseau seria construído encontra-se indicado no capítulo “Da sociedade geral do gênero humano”, do *Manuscrito de Genebra*: “[...] é somente a partir da ordem estabelecida entre nós que temos as idéias daquela que imaginamos. Concebemos a sociedade geral a partir de nossas sociedades particulares, o estabelecimento das pequenas Repúblicas nos faz pensar na grande, e só começamos propriamente a nos tornar homens após ter sido Cidadãos.” *OC III, Du contrat social (Première version)*, I, 2, p. 287. Outra passagem importante encontra-se na *Nova Heloísa*, na qual Saint-Preux se refere a um raciocínio por indução: “Sem querer entrar convosco em novas discussões sobre a ordem do universo e sobre a direção dos seres que o compõem, contentar-me-ia em dizer-vos que, sobre essas questões que estão tão acima do homem, ele não pode julgar as coisas que não vê senão por indução, a partir das que vê, e que todas as analogias referem-se a essas leis gerais que pareceis rejeitar.” *OC II, Julie ou La nouvelle Héloïse*, VI, 7, p. 682-683 (p. 587). Nesse sentido, o “simulacro” que deriva do “modelo” seria nada mais do que aquilo que inspira o “modelo”, ou seja, simulacro de simulacro. É nesses termos que parece funcionar a relação entre justiça divina e justiça dos homens.

¹²⁴ HOCHART, P. “Droit naturel et simulacre”. *Les Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 8, p. 65-84, 1967.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 81.

primeiro; nesse sentido, o modelo reenvia ao simulacro do mesmo modo como o simulacro ao modelo.¹²⁶

Devemos lembrar que, para efeito dos raciocínios de Rousseau, o modelo não precisa possuir realidade histórica, podendo ser considerado hipoteticamente na relação com seu simulacro.¹²⁷ Além disso, não podemos esquecer que o modelo e o simulacro são sempre relativos um ao outro, e aquilo que é tomado por simulacro em uma relação pode ser considerado modelo em outra.¹²⁸ Hochart explica que essa concepção de relações entre modelo e simulacro nos permite conhecer o duplo movimento do pensamento rousseauísta – por exemplo, aquele que diz respeito à relação entre sociedade geral e sociedade civil –, segundo o qual o modelo perfeito é restituído “fictivement” a partir do simulacro para poder servir de fundamento a este, de modo que o simulacro é sempre “simulacro de simulacro”. Hochart reconhece que esse tipo de relação no qual os termos se reenviam um ao outro resulta em um problema de indeterminação – o “estatuto vacilante” de um modelo que jamais deixa de ser “quimera” –, que só pode ser resolvido pela noção de “simulacro divino”.¹²⁹ Evidentemente, esse “recurso teológico” bem poderia ser considerado um retorno à teologia por parte de Rousseau, mas acreditamos que não necessariamente (afinal, se o recurso à religião civil no *Contrato* não implica necessariamente em retorno à teologia-política, por que afirmaríamos a mesma coisa no caso da justiça?). Pois, como explica Hochart, o “recurso teológico” tem uma função bem específica: garantir a

¹²⁶ Ibidem, p. 82. Agradeço a Patrícia Aranovich pela ajuda na tradução desta passagem.

¹²⁷ O tema da justiça divina na *Profissão de fé* é ilustrativo aqui: mesmo reconhecendo ser incapaz de conhecer a natureza da justiça divina, nem por isso o vigário deixa de *supor* critérios de justiça para determinar o destino dos bons e dos maus. De acordo com seu método de investigação, o vigário se refere a um “sentimento” de que a justiça divina funciona em conformidade à ordem da natureza, que, por sua vez, também inspira os critérios que regulam a justiça meritocrática dos homens: “Esse sentimento baseia-se menos no mérito do homem do que na noção de bondade que me parece inseparável da essência divina. Não faço mais do que supor que as leis da ordem sejam observadas e que Deus seja inflexível consigo mesmo.” *OC IV, Émile*, IV, p. 591 (p. 383).

¹²⁸ A sociedade geral é o modelo quando considerada na relação com a sociedade civil, mas a sociedade civil é modelo quando considerada na relação com as associações. HOCHART, P. *Op. cit.*, p. 81.

¹²⁹ Ibidem, p. 82.

“eficácia operatória” de seu conceito de “modelo fundamento” e, assim, assegurar um “verdadeiro estatuto” às noções de sociedade geral e direito natural.¹³⁰

Com essa leitura, escapamos de dois equívocos: primeiro, não podemos afirmar que a justiça dos homens é uma versão dessacralizada ou laicizada da justiça divina, pois a questão não diz respeito à natureza da justiça (divina ou humana) nem da transformação de um tipo no outro, mas simplesmente ao critério de legitimidade na relação estabelecida entre um modelo e seu simulacro; segundo, não podemos afirmar que Rousseau nega a justiça divina para estabelecer a justiça dos homens, uma vez que não se pode definir uma sem fazer referência à outra, até porque trata-se da relação entre um modelo e seu simulacro. Decorre dessas considerações que qualquer afirmação acerca de um fundamento religioso da idéia de justiça de Rousseau se torna dúbia, pois nosso autor não parece lidar com realidades nesse assunto, mas tão-somente com relações. Se estabelecermos um paralelo entre esse texto e o segundo *Discurso*, considerando as oposições “estado de natureza *versus* estado civil” (no segundo *Discurso*) e “justiça natural *versus* justiça dos homens” (no *Contrato*), podemos colocar em dúvida a idéia de que Rousseau se refere à “justiça universal” como algo mais do que um mero referencial teórico: pois, afinal, se o estado de natureza é uma hipótese e não um fato (cf. segundo *Discurso*), por que a justiça natural (no *Contrato*) não poderia ser, ela também, uma simples hipótese relativa à justiça dos homens, como numa relação entre modelo e simulacro? Em especial, deve-se observar a *tensão* que Rousseau estabelece entre os termos.

A figura do legislador

O capítulo “Do legislador” nos apresenta uma figura extraordinária, cuja obra consiste em dar leis aos homens, o que nos remete ao “homem real” descrito no *Político* de Platão¹³¹ e citado por Rousseau.¹³² Na *démarche* do *Contrato*, nosso autor

¹³⁰ Ibidem, p. 83.

¹³¹ “L’Étranger: Assurément, la jonction législative, la chose est claire, est bien, en un certain sens, du ressort de l’art royal. Ce qui, d’autre part, est le meilleur, c’est non pas que la force appartienne aux lois, mais qu’elle appartienne à celui qui, avec le concours de la pensée sage, est un homme royal.” PLATON. *Œuvres complètes*, t. II. Paris: Gallimard, 1950, 294a, p. 399.

situa o legislador no ponto em que o julgamento que orienta a vontade geral recebe “luzes públicas” a fim de conhecer de modo determinado o bem que procura. Basicamente, o problema tratado nesse capítulo consiste em saber como dar leis aos homens levando-se em conta que tal feito só caberia aos deuses, donde segue o sentido aporético da famosa frase de Rousseau: “Seriam precisos deuses para dar leis aos homens”.¹³³

Muito já foi escrito acerca do legislador, de modo que julgamos ser desnecessário entrar nos detalhes da interpretação desse capítulo.¹³⁴ Por isso mesmo, deixaremos de lado em nossa análise os atributos sobrenaturais do legislador (que poderiam nos levar a considerá-lo uma espécie de divindade, ou, pelo menos, um intermediário entre Deus e os homens) a fim de procedermos simplesmente a uma análise da lógica interna desse texto, com vistas a situá-lo na estrutura do *Contrato*.

Após a colocação teórica do problema do legislador, que leva Rousseau a uma conclusão aporética – “Seriam precisos deuses para dar leis aos homens” –, seguem duas considerações de método: (1) pelo “raciocínio de Calígula”,¹³⁵ deve-se distinguir entre uma instância superior (associada aos deuses ou aos reis) e uma instância inferior (associada aos povos ou aos animais); (2) pela metáfora da “máquina”, deve-se

¹³² No *Contrato*, Rousseau menciona o “livre du regne” (II, 7) e o *Civili* (III, 6), os quais, segundo Derathé no aparato crítico das *Œuvres complètes*, se referem ao *Político* de Platão.

¹³³ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381 (p. 62).

¹³⁴ Indicamos aqui as seguintes obras: MONTEAGUDO, R. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006; WATERLOT, G. *Rousseau: religion et politique*. Paris: PUF, 2004; PEZZILO, L. *Rousseau et le Contrat social*. Paris: PUF, 2000; além do clássico comentário de Maurice Halbwachs, encontrado na edição crítica do *Contrato* (ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943). Também são importantes os artigos de Milton Meira do Nascimento, dentre os quais se destaca “O legislador e o escritor político: duas formas de aproximação da opinião pública em Rousseau” (*Kriterion*, Belo Horizonte, v. 38, n. 96, p. 94-103, 1998).

¹³⁵ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381 (p. 63). “Assim como um pastor é de natureza superior à de seu rebanho, os pastores de homens, que são os chefes, também possuem natureza superior à de seus povos. Desse modo – segundo Filo – raciocinava o imperador Calígula, chegando, por essa analogia, à fácil conclusão de que os reis eram deuses, ou os povos, animais.” Cf. OC III, *Du contrat social*, I, 2, p. 353 (p. 56).

distinguir “um grande Legislador” de “um grande príncipe”,¹³⁶ ou ainda, o “mecânico que inventa a máquina” do “trabalhador que a monta e a faz movimentar-se”.¹³⁷

Ao longo do restante do capítulo, Rousseau simplesmente opera essas duas distinções, seja fazendo a oposição entre uma instância superior e outra inferior (notadamente na oposição entre o todo e a parte¹³⁸), seja comparando as descrições teóricas das qualidades necessárias a um legislador ideal com referências históricas de obras de legislação realizadas por grandes homens do passado. Perceba-se nesse procedimento a oposição entre o ideal (a teoria) e o concreto (a prática), verificada no plano geral do *Contrato*.

Quando Rousseau se refere ao legislador como um “homem extraordinário no Estado”,¹³⁹ ele estabelece uma oposição entre o humano e o sobre-humano: o ofício desse ser, dotado de “inteligência superior”,¹⁴⁰ não se confunde com os negócios dos homens: “não é magistratura, nem é soberania”.¹⁴¹ De fato, a função do legislador é completamente estranha ao corpo político: “Tal ofício, que constitui a república, não pertence à sua constituição, por ser uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano.”¹⁴² Ao mesmo tempo, esse “homem extraordinário” se diferencia dos homens comuns por não participar de nenhuma das paixões humanas. Não por acaso, o que está em jogo na oposição entre a “razão sublime”¹⁴³ e os “homens vulgares”¹⁴⁴ é precisamente a influência das paixões sobre a atividade de redação das leis, donde segue o princípio de separação entre o poder legislativo e o poder executivo: aquele que governa as leis não deve governar os homens, pois, em caso contrário, “suas leis, instrumentos de suas paixões, freqüentemente não fariam mais do que perpetuar suas injustiças e jamais ele poderia evitar que pontos de vista

¹³⁶ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381 (p. 63).

¹³⁷ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381 (p. 63).

¹³⁸ No estado em que o indivíduo é transformado “em parte de um todo maior”, a “força adquirida pelo todo” é “igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos”. Cf. OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382 (p. 63).

¹³⁹ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382 (p. 63).

¹⁴⁰ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381 (p. 62).

¹⁴¹ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382 (p. 63).

¹⁴² OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382 (p. 63).

¹⁴³ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383 (p. 65).

¹⁴⁴ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384 (p. 65).

particulares alterassem a santidade [*sainteté*] de sua obra.”¹⁴⁵ E, mais adiante: “Aquele, pois, que redige as leis, não tem nem deve ter nenhum direito legislativo.”¹⁴⁶

Esse princípio segundo o qual o legislador não se confunde com o governo serve de parâmetro para julgarmos os exemplos históricos do texto, nos quais o legislador e o príncipe são indissociáveis. Rousseau não está interessado em discutir a possibilidade concreta de um legislador nas sociedades existentes, mas tão-somente em mostrar, na oposição entre o princípio e os casos históricos, a distância que se estabelece entre as legislações imperfeitas e aquela idealizada por Rousseau no *Contrato*.¹⁴⁷ A legislação ideal é apenas uma referência “no mais alto grau de perfeição que possa atingir”¹⁴⁸ para que tenhamos uma escala estabelecida a fim de julgar as legislações históricas. A passagem do livro V do *Emílio* é fundamental nessa questão: “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 político são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país.”¹⁴⁹

É, portanto, somente a partir da distância medida entre o “mecânico que inventa a máquina” e o “trabalhador que a monta e a faz movimentar-se” que podemos entender as referências a Licurgo, às cidades gregas, às repúblicas modernas, à Genebra de Calvino e aos decênviros romanos. Não se trata tão-somente de apresentar

¹⁴⁵ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382 (p. 64).

¹⁴⁶ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383 (p. 64).

¹⁴⁷ Cf. NASCIMENTO, M.M. “O contrato social: entre a escala e o programa”. *Discurso*, São Paulo, n. 17, p. 119-129, 1988. Esse comentador brasileiro da obra de Rousseau explica: “Estabelecer o plano do direito é criar o instrumental que tornará possível o julgamento dos fatos. Não se deve, pois, confundir um programa de ação com esse instrumento de medida, com essa escala. Esta possui um caráter muito abrangente, isto é, nela podem-se enquadrar todas as formas de organização política possíveis com vários matizes. O programa, por sua vez, parte de um conhecimento prévio das condições concretas de uma determinada organização política e aparece mesmo como a solução prática numa determinada situação. Fazer da escala um programa é atribuir um papel secundário às condições reais, concretas, a partir das quais se pode esboçar um projeto político. A escala, o instrumental, na sua totalidade, não pode estar em harmonia com a realidade factual empírica que está sendo objeto de análise. Mas, esta realidade deve corresponder a um determinado ponto da escala.” *Ibidem*, p. 122-123.

¹⁴⁸ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382 (p. 63).

¹⁴⁹ OC IV, *Émile*, V, p. 837 (p. 648).

exemplos históricos de legisladores, mas de mostrar na história a diferença entre a legislação ideal e as legislações particulares. Devemos notar que até mesmo Roma, considerada por Rousseau “o melhor governo que já existiu”,¹⁵⁰ está longe do “mais alto grau de perfeição” que seria desejável a uma república tal como a do *Contrato*: “Roma, na época mais bela, viu renascer em seu seio todos os crimes da tirania e esteve em vias de perecer por haver reunido nas mesmas cabeças a autoridade legislativa e o poder soberano.”¹⁵¹

Dois exemplos que merecem atenção são aqueles referentes à lei judaica e à lei “do filho de Ismael”.¹⁵² Poderíamos afirmar que Rousseau considera tais legislações bons modelos de legislação na história, visto ser a primeira “sempre subsistente” e a segunda “lei que há dez séculos rege a metade do mundo”, ambas indicando “ainda hoje os grandes homens que a ditaram”¹⁵³ e sendo admiradas pelo político em termos do “grande e poderoso gênio que preside os estabelecimentos duradouros”.¹⁵⁴ De fato, tanto Moisés quanto Maomé são mencionados por Rousseau em termos positivos,¹⁵⁵ de tal maneira que talvez fosse interessante realizarmos uma análise desses dois exemplos de legisladores históricos em particular. Todavia, no contexto da passagem, devemos simplesmente observar a oposição entre essas leis religiosas e “a orgulhosa filosofia ou o cego espírito faccioso”,¹⁵⁶ por meio da qual Rousseau estabelece a diferença entre legislações passageiras e legislações duradouras e sábias (e, portanto, superiores). Lembrando que a “santidade” das leis está associada ao fato de elas serem duradouras.¹⁵⁷

¹⁵⁰ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, VI, p. 809 (p. 322).

¹⁵¹ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382 (p. 64).

¹⁵² OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384 (p. 65).

¹⁵³ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384 (p. 66).

¹⁵⁴ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384 (p. 66).

¹⁵⁵ Moisés é sempre citado entre os grandes legisladores, como Numa e Licurgo. Cf. OC III, *Du contrat social (Première version)*, II, 2, p. 324; OC III, *Fragments politiques*, [Des juifs], p. 499; OC III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II, p. 956 (p. 26). Maomé é citado como exemplo de bom governo pelo fato de ter unido o poder religioso e o poder político. Cf. OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462-463 (p. 145-146).

¹⁵⁶ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384 (p. 66).

¹⁵⁷ “Teria desejado, [...] que cada um não possuísse o poder de propor novas leis segundo sua fantasia, [...] que o povo, por sua parte, mostrasse tanta reserva ao dar seu consentimento a essas leis, e sua promulgação só se pudesse fazer com tanta solenidade que, antes de ser a

A oposição entre o superior e o inferior aparece também no que diz respeito à comunicação do legislador, mais especificamente, em termos da distância que se verifica entre a linguagem do legislador e a linguagem do vulgo: “há inúmeras espécies de idéias impossíveis de traduzir-se na língua do povo”.¹⁵⁸ Porém, no caso dessa oposição, a distância que se estabelece parece ser tão grande a ponto de poder ser tomada como intransponível:

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 à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas.¹⁵⁹

E é dessa distância infinita entre, de um lado, a “razão sublime” do legislador e, de outro, o entendimento limitado do povo, que deriva o paradoxo da obra desse “homem extraordinário”. O comentário de Ricardo Monteagudo acerca dessa passagem é esclarecedor:

Para que o povo entenda ou reconheça a vantagem da lei ou da liberdade pública que está sendo instituída, precisaria ter consciência da distinção entre coisa pública e coisa privada *antes* da instituição da coisa pública. Ou ainda a distinção entre a lei (que é geral) e o decreto (que é particular) antes da instituição da lei.¹⁶⁰

A saída dessa aporia se dá por meio do recurso à religião, cujo efeito consiste basicamente no deslocamento da instância superior do legislador para uma outra, “de outra ordem”: “Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força

constituição destruída, contassem com tempo de se convencerem de que sobretudo a grande antiguidade das leis é que as torna santas e veneráveis, de que o povo logo despreza aquelas que vê mudar todos os dias e de que, habituando-se a menosprezar os usos antigos a pretexto de melhorá-los, freqüentemente se introduzem grandes males para corrigir outros menores.” *OC III, Discours sur l’origine de l’inégalité*, Dédicace, p. 114 (p. 226). Devemos lembrar o apreço que Rousseau demonstrava pela antiguidade das leis: “Por que, então, se confere tanto respeito às antigas leis? Justamente por serem antigas. Deve-se crer que só a excelência das vontades antigas poderia conservá-las por tão longo tempo. Se o soberano não as tivesse reconhecido como constantemente salutares, ele as teria revogado mil vezes.” *OC III, Du contrat social*, III, 11, p. 424-425 (p. 109).

¹⁵⁸ *OC III, Du contrat social*, II, 7, p. 383 (p. 64).

¹⁵⁹ *OC III, Du contrat social*, II, 7, p. 383 (p. 64-65).

¹⁶⁰ MONTEAGUDO, R. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006, p. 112.

nem o raciocínio, recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer.”¹⁶¹ No lugar da força, do raciocínio, da prudência ou da violência, o legislador passa a falar na linguagem do povo, infundido aquilo que, um pouco mais adiante, no capítulo “Divisão das leis” do *Contrato*, Rousseau denominará o quarto tipo de relação entre o homem e a lei: a lei que se grava “nos corações dos cidadãos”, associados aos “usos e costumes e, sobretudo, à opinião”.¹⁶² E é com esse tipo de lei que Rousseau trabalhará nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, para “comover os corações e fazer amar as pátrias e as leis”.¹⁶³

Evidentemente, o recurso à religião por parte do legislador não implica na implantação de uma teocracia. Afinal, como já vimos na análise do capítulo sobre a religião civil, a profissão de fé do cidadão preconizada por Rousseau tem como função apenas promover a sociabilidade. A religião civil não passa de um credo mínimo, e não se confunde com a religião do cidadão, esta sim “uma espécie de teocracia”.¹⁶⁴ Além disso, devemos observar que, na *démarche* do *Contrato*, a providência simplesmente não tem lugar: o corpo político é pura obra de arte. Feitas essas considerações, o que nos parece mais razoável é pensar que o recurso à religião no *Contrato* não passa de uma forma de expressão do aspecto sobre-humano da obra do legislador, estando o “milagre” justamente no fato de esse “homem extraordinário” criar as leis sem se tornar um tirano.¹⁶⁵ Nesses termos, podemos pensar que a “autoridade divina” daquele que redige as leis seja apenas a tradução em termos teológicos (uma metáfora teológica, digamos assim) da “autoridade de outra ordem” necessária à obra de legislação. O aspecto paradoxal da figura do legislador indica justamente a impossibilidade de que sua obra se realize por vias naturais: “Assim, na obra da legislação encontramos, ao mesmo tempo, dois elementos que parecem

¹⁶¹ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383 (p. 65).

¹⁶² OC III, *Du contrat social*, II, 12, p. 394 (p. 75).

¹⁶³ OC III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, I, p. 955 (p. 26).

¹⁶⁴ OC III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465 (p. 147).

¹⁶⁵ “C’est précisément et essentiellement là qu’est le miracle: le législateur ne cède pas à la tentation de la tyrannie. Il pourrait tout imposer, mais il impose une législation exprimant la volonté générale.” WATERLOT, G. *Rousseau: religion et politique*. Paris: PUF, 2004, p. 22.

incompatíveis: uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é.”¹⁶⁶ Nota Ricardo Monteagudo que “a exposição conceitual do legislador aparece sempre sob o signo do paradoxo: ele não é o que deveria ser e não pode ser o que é. De um lado, cria leis, mas não é deus; de outro, guia uma multidão cega, mas não é tirano.”¹⁶⁷

Para Jean-Pierre Siméon, a figura do legislador tem, no pensamento de Rousseau, a mesma função do homem em estado de natureza: “há ali um procedimento empregado para fazer ressaltar por contraste a situação essencial da política humana”¹⁶⁸ Ao estabelecer o contraponto com a esfera do divino, Rousseau delimita “a essência humana da política”.¹⁶⁹ Contudo, a transcendência divina não é rejeitada, pois é ela que, na política, aponta para a necessidade de uma “normalidade superior”:

Isso não significa que Rousseau rejeita toda referência a uma transcendência divina. Mas esta entra em jogo em um outro nível: como abertura de uma normalidade superior, de uma dimensão *diferente*. O esforço de Rousseau será de mostrar que a afirmação dessa transcendência não somente não é contraditória com a afirmação da autonomia do povo dando-se a si mesmo suas próprias leis, mas, ao contrário, funda-a. É assim, por exemplo, que a relação do homem a Deus – o homem imagem de Deus – coincide e confirma (mas em uma ordem inteiramente diferente) a caracterização do homem livre e mestre de si mesmo e, portanto, igual a qualquer outro homem.¹⁷⁰

Com base nos textos examinados, podemos perceber um certo *modo* como Rousseau estabelece a relação entre religião e política: sempre mediante uma *tensão*. Temos uma tensão entre o teológico e o civil no dogma negativo da intolerância, uma tensão entre o modelo da justiça divina e o simulacro da justiça dos homens, e, na figura do legislador, uma tensão entre o superior e o inferior, ou ainda, entre o divino e o humano. Vejamos agora a questão da “santidade” do contrato e das leis. Pretendemos mostrar que é precisamente essa tensão entre religião e política que se

¹⁶⁶ OC III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383 (p. 64).

¹⁶⁷ MONTEAGUDO, R. Op. cit., p. 113.

¹⁶⁸ SIMÉON, J.-P. “La démocratie selon Rousseau”. In: ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Paris: Seuil, 1977, p. 124.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 125.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 126. Agradeço a Patrícia Aranovich pela ajuda na tradução desta passagem.

verifica no quinto dogma da religião civil, o que permitirá uma melhor compreensão de nosso problema.

A tensão entre religião e política na expressão do quinto dogma

Das supressões que Rousseau efetuou no *Manuscrito de Genebra* para que o texto assumisse sua forma definitiva, uma passagem do capítulo 7 do livro I, intitulada “Necessidade das leis positivas”, chama a nossa atenção. Trata-se do parágrafo em que o Cidadão de Genebra se refere à lei como “voz celeste”: ali, a lei é apresentada como a “mais sublime de todas as instituições humanas”, dada aos homens “por uma inspiração celeste que ensinou o povo, aqui embaixo, a imitar os decretos imutáveis da divindade”.¹⁷¹

As idéias presentes nessa passagem não parecem ser circunstanciais, pois elas já haviam aparecido quase que com as mesmas palavras no verbete “Economia política”, que Rousseau escrevera para o quinto volume da *Encyclopédie*, publicado em novembro de 1755. O movimento é idêntico nos dois textos: a lei é apresentada como a solução ideal após uma descrição das dificuldades para se instituir o corpo político. No verbete “Economia política”, trata-se de saber como reconhecer a vontade geral distinguindo-a das vontades particulares, e como assegurar ao mesmo tempo a liberdade pública (incluindo o direito de propriedade) e a autoridade do governo. No *Manuscrito de Genebra*, a questão é similar: como manter a união social se a vontade geral não pode ser reconhecida pelo povo? Em ambos os casos, a lei é apresentada como uma dádiva dos céus (um milagre), sem o qual o corpo político não poderia existir.

Não é o caso aqui de proceder a uma investigação dos motivos que levaram Rousseau a excluir esse capítulo no texto final do *Contrato*, até porque o livro de Albert Schinz é, até o momento, a referência para esse tipo de pesquisa, e isso, a despeito de todas as críticas que foram feitas a ele. Schinz sugere que a repetição dessa passagem indica que o trabalho das *Instituições políticas* se deu na mesma época da redação do verbete “Economia política”, no momento da vida de Jean-Jacques em que

¹⁷¹ OC III, *Du contrat social (Première version)*, I, 7, p. 310.

a lei era o *Deus ex machina* e o pacto social ainda não havia assumido para ele a importância de fundamento da sociedade civil. De acordo com Schinz, “Rousseau não teria *escrito* essa passagem depois de ter dado ao *pacto social* o papel de princípio da sociedade civil”.¹⁷² Foi somente na época da versão final do *Contrato* que a *observação* da lei passou a ser mais importante do que a sua *excelência*.¹⁷³

Assim, entre o verbete “Economia política” e o *Contrato social*, a noção de lei passa de “voz celeste” para “declaração da vontade geral”. Sem entrarmos no mérito da natureza dessa transformação (que, do ponto de vista histórico, bem poderia ser pensada como uma espécie de laicização do pensamento de Rousseau), o que pretendemos fazer a seguir consiste simplesmente em explorar a imagem que se mostra em ambos os momentos do pensamento de Jean-Jacques: a lei *acima* do homem.

Essa imagem parece ser cara a Rousseau, pois nas *Cartas escritas da montanha*, ela é projetada para o *Contrato* em sua totalidade: “Lêde-o senhor, este livro tão caluniado mas tão necessário; encontrareis nele em todo lugar a lei colocada acima dos homens [...]”.¹⁷⁴ Estar acima dos homens significa encontrar-se de alguma maneira em condição superior a eles. Notemos que a lei é “voz celeste” e os homens instituem uma imitação (um simulacro) dela “aqui embaixo [*ici-bas*]”: eis a oposição céu/terra, ou ainda, superior/inferior, que já vimos sendo operada no capítulo sobre o legislador. Trata-se evidentemente de uma imagem de caráter teológico: os “decretos imutáveis da divindade” encontram-se em uma instância superior relativamente aos seus simulacros terrenos. Não nos espanta que pelo fato de toda justiça vir de Deus, devamos “recebê-la de tão alto”.

A imagem da lei acima do homem indica também a separação entre a “razão sublime” do legislador e as paixões do vulgo. Notemos o adjetivo: “sublime”. Seu uso nos escritos de Rousseau está explicitamente associado a uma dimensão sobre-humana: a lei é a “mais sublime de todas as instituições humanas” porque foi dada “por uma inspiração celeste”, ou seja, uma espécie de revelação; da mesma forma, o

¹⁷² SCHINZ, A. *La pensée de Rousseau*, p. 355.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, VI, p. 811 (p. 325).

Evangelho é admirado por Rousseau precisamente pelo fato de ser “sublime”: “É possível que um livro ao mesmo tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens?”¹⁷⁵ Também o “livro da natureza” recebe esse adjetivo, justamente por ter Deus como seu autor: “É nesse grande e sublime livro que aprendo a servir e a adorar seu autor.”¹⁷⁶ Vemos então que o sublime se associa ao celeste em oposição às paixões produzidas pela vida em sociedade, como lemos nas *Rêveries*: “Livre de todas as paixões terrenas produzidas pelo tumulto da vida social, minha alma se lançaria freqüentemente acima dessa atmosfera e entraria desde já em relação com as inteligências celestes, cujo número ela espera ir aumentar em breve.”¹⁷⁷ Nesses termos, a comunicação das verdades entre essas “inteligências celestes” e os homens se dá por meio de uma passagem do sublime para o terreno. Lembremos que, na segunda parte da *Profissão de fé*, encontramos a idéia de que a revelação decorreria de uma espécie de rebaixamento das verdades sublimes da divindade: “Suponhamos que a majestade divina digne-se a rebaixar-se [*s’abaisser*] o bastante para tornar um homem o portavoiz de suas vontades sagradas [...]”¹⁷⁸ É esse rebaixamento que vemos na frase que abre o *Emílio*: “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem.”¹⁷⁹

Se a razão do legislador é, pois, “sublime”, isso indica a necessidade de um rebaixamento até o domínio dos homens para que as “sãs máximas da política” possam ser compreendidas na “língua do povo”. Percebe-se então que a palavra “santidade”, referindo-se tanto à obra do legislador quanto ao contrato e às leis, não pode ser dissociada das idéias de sublimidade e de superioridade. Nesses termos, poderíamos afirmar a ligação necessária entre os atributos divinos do legislador – em especial, sua “razão sublime” e sua “inteligência superior” – e o quinto dogma da religião civil. Ao utilizar a expressão “santidade do contrato e das leis”, Rousseau parece ter em vista a imagem da lei sublime ou superior, colocada acima das paixões dos homens.

¹⁷⁵ OC IV, *Émile*, IV, p. 625 (p. 419).

¹⁷⁶ OC IV, *Émile*, IV, p. 625 (p. 418).

¹⁷⁷ OC I, *Les rêveries du promeneur solitaire*, V, p. 1048-1049 (p. 78).

¹⁷⁸ OC IV, *Émile*, IV, p. 611 (p. 405).

¹⁷⁹ OC IV, *Émile*, I, p. 245 (p. 7).

Que seja fácil, se quiserem, fazer melhores leis. É impossível fazê-las tais que delas não abusem as paixões dos homens, como abusaram das primeiras. Prever e pesar todos esses abusos por vir é talvez uma coisa impossível para o homem de Estado mais consumado. Colocar a lei acima do homem é um problema em política que comparo ao da quadratura do círculo em geometria. Resolvi bem esse problema e o governo fundado sobre essa solução será bom e sem abuso. Mas até lá estejam certos de que onde acreditarem fazer reinar as leis serão os homens que reinarão.¹⁸⁰

Retomando o livro I do *Contrato*, podemos perceber que o pacto social não tem outro objetivo senão impossibilitar que os homens reinem sobre outros homens. Ao promover a igualdade de direitos entre os membros da associação, o pacto resolve necessariamente o problema da autoridade política ilegítima: “cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo”¹⁸¹ e “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém”.¹⁸² A imagem da lei colocada acima dos homens seria, nesse sentido, uma espécie de representação dessa igualdade de direitos encontrada na ordem civil legítima estabelecida pelo pacto concebido por Rousseau.

Em carta ao marquês de Mirabeau datada de 26 de julho de 1767, Rousseau utiliza essa mesma imagem, e também expressa a dificuldade da obra da legislação, comparando-a aos problemas “da quadratura do círculo em geometria” e “das longitudes em astronomia”: “Eis, em minhas velhas idéias, o grande problema em política, que comparo ao da quadratura do círculo em geometria, e ao das longitudes em astronomia: *Encontrar uma forma de Governo que coloque a Lei acima do homem.*”¹⁸³ O contexto da carta traz novamente o problema das paixões: Rousseau

¹⁸⁰ OC III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, I, p. 955 (p. 25).

¹⁸¹ OC III, *Du contrat social*, I, 6, p. 360 (p. 38).

¹⁸² OC III, *Du contrat social*, I, 6, p. 361 (p. 39).

¹⁸³ CG XVII, *Lettre a M. le Marquis de Mirabeau (26 juillet 1767)*, p. 157. Tradução de Ricardo Monteagudo publicada nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 2, 2000, p. 119. Quanto à quadratura do círculo, trata-se de um dos problemas clássicos da geometria grega, podendo ser enunciado da seguinte maneira: dado um círculo, construir um quadrado que tenha a mesma área utilizando apenas régua e compasso em um número finito de etapas. Na *Encyclopédie* o problema da quadratura do círculo já era considerado insolúvel (cf. verbete “Quadrature”), mas foi somente em 1882, ou seja, mais de cem anos depois da morte de Rousseau, que o matemático alemão Carl Louis Ferdinand von Lindemann provou que esse problema não tem solução. Cf. SMITH, D.E. *History of Mathematics*, v. II. New York: Dover, 1958. Quanto ao problema das longitudes, trata-se de um antigo desafio para a ciência da navegação: consiste em determinar a longitude exata da embarcação considerando-se a curvatura da superfície do oceano e a rotação da terra. No verbete “Navigation” da

contesta a “evidência” que o marquês de Mirabeau apresentava em favor do “despotismo legal”: “Como os filósofos que conhecem o coração humano podem dar a essa evidência tanta autoridade sobre as ações dos homens? Isso como se ignorassem que cada um age muito raramente por suas luzes, e muito freqüentemente por suas paixões.”¹⁸⁴ Se a obra do legislador é notável pela sua “santidade”, isso é devido ao caráter sublime das leis, que não se tornam nas mãos dos homens “instrumentos de suas paixões”.

Torna-se então evidente a oposição entre leis e paixões. Devemos notar que é exatamente essa oposição que encontramos na noção de liberdade civil que aparece no *Contrato*: “porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade”.¹⁸⁵ A imagem da lei acima do homem evoca, portanto, o tema da liberdade. Pois a liberdade convencional estabelecida pelo pacto não dispensa a obediência às leis, e, por conseguinte, a submissão de todos os homens a ela, como lemos na oitava das *Cartas escritas da montanha*:

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Estas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se freqüentemente o que desagrada aos outros e isto não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer. Vossos magistrados sabem isto melhor do que ninguém, eles que, tal como Othon não omitem nada que seja servil para comandar. Não conheço vontade verdadeiramente livre que não seja aquela à qual ninguém tem o direito

Encyclopédie lemos: “Ce qui manque le plus à la perfection de la *Navigation*, c’est de savoir déterminer la longitude. Les Géomètres se sont appliqués de tous les tems à résoudre ce grand problème, mais jusqu’à – présent leurs efforts n’ont pas eu beaucoup de succès, malgré les magnifiques récompenses promises par divers princes & par divers états à celui qui le résoudroit.” No século XX, o radar e o sistema de posicionamento via satélite (conhecido como GPS) permitiram uma localização suficientemente precisa das embarcações. Contudo, uma aproximação bastante satisfatória havia sido descoberta já no século XVIII, com o cronômetro, introduzido pelo inglês John Harrison (1735) e aperfeiçoado pelo francês Pierre Le Roy (1766), que tornou praticamente dispensável o método astronômico menos preciso das distâncias lunares. Cf. THOMAZI, A. *Histoire de la navigation*. Paris: PUF, 1947. Tanto no problema da quadratura do círculo quando no das longitudes, a idéia de Rousseau é a mesma: expressar por meio dessas comparações que a tarefa de colocar a lei acima dos homens implica em dificuldades muito grandes, talvez até mesmo impossíveis segundo o conhecimento que se tinha naquele tempo.

¹⁸⁴ CG XVII, Op. cit., p. 156 (p. 118).

¹⁸⁵ OC III, *Du contrat social*, I, 8, p. 365 (p. 43).

de opor resistência; na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer aquilo que a liberdade de um outro o proíbe de fazer, e a verdadeira liberdade nunca é destrutiva em relação a si mesma. Assim, a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição, pois, não importa o que se pense, tudo constrange na execução de uma vontade desordenada.

Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve. Tem chefes e não senhores. Obedece às leis, mas só a elas, e é pela força das leis que não obedece aos homens. Todas as barreiras que são postas nas Repúblicas ao poder dos Magistrados são estabelecidas tão somente para garantir o recinto sagrado das leis contra seus ataques. Eles são os Ministros das leis, não seus árbitros, devem respeitá-las e não infringi-las. Um povo é livre, qualquer que seja a forma de seu governo, quando naquele que o governa não vê o homem, mas o órgão da lei. Em suma, a liberdade segue sempre o destino das leis, ela reina ou perece com elas; não conheço nada que seja mais certo do que isto.

Tendes leis boas e sábias, seja nelas mesmas, seja pelo simples fato de serem leis. Toda condição imposta a cada um por todos não pode ser onerosa a ninguém, e a pior das leis é preferível ao melhor dos senhores, pois todo senhor tem preferências e a lei não as tem jamais.¹⁸⁶

Sem fazermos uma análise detalhada desse texto, notemos nele apenas que a liberdade, para Rousseau, pressupõe a igualdade de direitos promovida pelo pacto social: “a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição”. O que é incompatível com a liberdade não é a obediência em si, mas a obediência aos homens, visto que a ordem civil legítima não pode se sustentar a partir de relações entre senhores e escravos: “A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa.” Basicamente, Rousseau não apresenta nesse texto nada além daquilo que ele já havia afirmado no *Contrato*: “Sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos sucessivamente a um só, e não vereis nisso senão um senhor e escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe.”¹⁸⁷ Isto é, a noção de povo pressupõe a noção de liberdade, sendo a obediência incompatível apenas com relação a um senhor, mas não com relação à lei: “Um povo livre obedece, mas não serve. Tem chefes e não senhores. Obedece às leis, mas só a elas, e é pela força das leis que não obedece aos homens.” E mais adiante: “Um povo é livre, qualquer que seja a forma de

¹⁸⁶ OC III, *Lettres écrites de la montagne*, VIII, p. 841-843 (p. 371-372).

¹⁸⁷ OC III, *Du contrat social*, I, 5, p. 359 (p. 36).

seu governo, quando naquele que o governa não vê o homem, mas o órgão da lei.” É o problema da autoridade política que o *Contrato* procura solucionar, e a imagem da lei acima dos homens representa o esquema da ordem desejada por Rousseau; o Estado livre é, nesses termos, uma condição em que todos se encontram igualmente abaixo das leis: “Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos”. As leis devem ser guardadas em seu “recinto sagrado” contra os ataques dos Magistrados, pois se elas pudessem ser modificadas de acordo com as vontades particulares destes, não estariam mais acima dos homens: “Eles são os Ministros das leis, não seus árbitros, devem respeitá-las e não infringi-las.”

O texto citado menciona as leis naturais: “até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos”. Trata-se de um tema polêmico na obra de Rousseau, que nos remete à questão do direito natural. Segundo Derathé, a teoria do direito natural repousa sobre a afirmação de que existe uma ordem moral universal independente das leis civis e anterior a todas as convenções humanas: trata-se de uma regra de justiça imutável que deve ser observada por todos os homens nas relações com seus semelhantes chamada *lei natural*.¹⁸⁸ A questão que divide os estudiosos de Rousseau consiste em saber se esse autor aceita ou rejeita a idéia de lei natural em sua obra. Derathé reconhece que o segundo *Discurso* é um texto no qual Rousseau critica as definições de lei natural de sua época, apresentando o homem primitivo como puramente impulsivo e instintivo, de modo que não haveria uma lei natural no estado de natureza. Todavia, contrariando comentadores importantes como Vaughan e Cobban, Derathé defende que Rousseau não rejeita a noção de lei natural no *Contrato*, chegando a afirmar que “a teoria do contrato social não é compatível com a negação da idéia de lei natural, visto que ela serve de fundamento às convenções das quais nascem as diversas sociedades.”¹⁸⁹ Para Derathé, a supressão da lei natural implicaria no desaparecimento da sanção moral do contrato, de modo que não haveria outra garantia de manutenção dos compromissos a

¹⁸⁸ DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: PUF, 1950, p. 151.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 160.

não ser pela força, o que invalidaria toda a argumentação de Rousseau.¹⁹⁰ Esse comentador defende que Rousseau não abandonou a idéia de lei natural: “Vemos portanto que bem longe de ter abandonado a idéia de lei natural, Rousseau não a descartou no estado de natureza senão para reintroduzi-la no estado civil.”¹⁹¹

A tese de Derathé funciona bem quando confrontamos o segundo *Discurso* apenas com o *Contrato*. Mas a questão se complica quando passamos a considerar também o *Emílio*, pois neste livro Rousseau não opera a distinção entre estado de natureza e estado civil da mesma maneira como faz nos outros dois textos. Tanto é assim que, na *Profissão de fé*, Rousseau afirma categoricamente “o homem é sociável por natureza”,¹⁹² que é um princípio da lei natural na opinião dos jusnaturalistas. Mas no contexto do *Emílio*, tal afirmação não pode ser associada apenas ao estado de natureza ou apenas ao estado civil, de modo que não nos parece claro como entender a tese de Derathé, segundo a qual Rousseau apenas descartou a idéia de lei natural no estado de natureza para reintroduzi-la no estado civil.¹⁹³ De qualquer maneira, o que nos importa notar no *Emílio* é que a lei natural, associada ao amor de si (que é um sentimento inato), antecede a justiça, o que estabelece um paralelo com o capítulo “Das leis” no *Contrato*, no qual as leis positivas antecedem a justiça:

O próprio preceito de agir para com os outros como queremos que ajam para conosco só tem como verdadeiro fundamento a consciência e o sentimento, pois onde está a razão precisa de agir, sendo eu, como se eu fosse outro, sobretudo quando estou moralmente certo de nunca me encontrar no mesmo caso? E quem me garantirá que, seguindo com toda fidelidade essa máxima, conseguirei que a sigam igualmente comigo? O mau tira vantagem da probidade do justo e de sua própria injustiça; é muito cômodo que todos sejam justos, exceto ele. Digam o que disserem, esse acordo não é vantajoso para as pessoas de bem. Mas, quando a força de uma alma expansiva identifica-me com meu semelhante e sinto-me, por assim dizer, nele, é para não sofrer que não quero que ele sofra; interesse-me por ele por amor de mim e a razão do preceito está na própria natureza que me inspira o desejo de meu bem-estar em qualquer lugar em que me sinta existir. Daí concluo que não é verdade que os preceitos da lei natural estejam baseados unicamente na razão, pois eles têm uma base mais sólida e mais segura. O amor

¹⁹⁰ Ibidem, p. 159.

¹⁹¹ Ibidem, p. 165.

¹⁹² OC IV, *Émile*, IV, p. 600 (p. 392).

¹⁹³ DERATHÉ, R. Op. cit., p. 165.

dos homens derivado do amor de si é o princípio da justiça humana. O sumário de toda a moral é dado no Evangelho pelo [sumário] da lei.¹⁹⁴

Não entraremos na polêmica da questão da lei natural no *Emílio*, pois o problema parece difícil de ser colocado em termos simples.¹⁹⁵ De fato, a frase citada das *Cartas escritas da montanha* parece contradizer a tese de Derathé, visto que nela Rousseau deixa bem claro que existe uma lei natural no estado de natureza. Uma saída seria entendermos esse “estado de natureza” referido por Rousseau nas *Cartas escritas da montanha* como um estado de natureza histórico, diferente portanto daquele do segundo *Discurso*. Mas dessa maneira, seríamos forçados a reconhecer que a sistematização do tema deve necessariamente superar as diferenças de contexto ao longo de toda a obra de Rousseau, o que também não é tarefa simples. Na dificuldade de sistematizar o tema de maneira linear, faríamos melhor se seguíssemos a recomendação de Bento Prado Jr. e examinássemos a questão da lei natural nos diversos momentos em que ele surge na obra de Rousseau, apreciando-a dentro de sua paisagem (isto é, em seu contexto) antes de tentar a construção do sistema.¹⁹⁶

De qualquer maneira, o que queremos destacar a despeito de toda a polêmica sobre o tema é que a santidade da lei pode ser entendida da mesma forma tanto para a lei natural quanto para as leis positivas. De fato, quando Rousseau se refere à lei da

¹⁹⁴ OC IV, *Émile*, IV, p. 523 (p. 308).

¹⁹⁵ A esse respeito, seria preciso tratar da consciência no estado civil, e, neste caso, o melhor que temos a fazer é remeter o leitor ao livro de Natalia Maruyama: *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001. Maruyama explica que a consciência em Rousseau se apresenta não como fundamento das obrigações, mas como algo que garante a manutenção da sociedade: “A obrigação política não se sustenta nos preceitos morais da consciência, mas na capacidade efetiva que confere ao indivíduo de estender seu ‘eu’ para todos os outros e de impor a si mesmo uma lei impessoal.” (p. 111); “A originalidade da teoria da consciência de Rousseau é concebê-la, não apenas como um substrato da ordem universal, ou como um ‘instinto divino’, mas como base da obrigação, na medida em que, ao estender os interesses do indivíduo à utilidade e ao bem público, embora não seja causa da associação política, é o que a conserva. [...] É a consciência que, segundo Rousseau, confere ao indivíduo a capacidade de obrigar-se a si mesmo, de impor-se as leis e as obrigações morais e políticas. É na esfera da consciência, dos hábitos e costumes, que as obrigações são fixadas e respeitadas. Daí a eficácia da consciência do ponto de vista da ação política: ela não serve como fundamento às regras da vida pública, mas permite sua manutenção.” (p. 113).

¹⁹⁶ PRADO JR., B. “Leitura e interrogação: uma aula de 1966”. *Dissenso*, São Paulo, n. 1, ago. 1997, p. 156.

natureza como “Lei santa” e “Lei sagrada”,¹⁹⁷ podemos entender que se trata de uma lei divina e, portanto, absolutamente acima dos homens.¹⁹⁸ O que confere às leis civis um caráter sagrado ou santo é o fato de elas emanarem da vontade geral, situada numa instância infinitamente superior àquela em que se encontram os homens com suas paixões. Vejamos novamente o fragmento político sobre as leis:

O que torna as leis tão sagradas, mesmo independentemente de sua autoridade, e tão preferíveis a simples atos da vontade? É, primeiramente, o fato de elas emanarem de uma vontade geral sempre reta a despeito dos particulares; é ainda, o fato de elas serem permanentes e sua duração anunciar a todos a sabedoria e a equidade que as ditaram.¹⁹⁹

Mas notemos que são duas as razões apresentadas: as leis são sagradas não apenas porque elas emanam da vontade geral, mas também porque “são permanentes” (em termos ideais, elas seriam eternas como as leis da natureza). Como já vimos mais de uma vez neste trabalho, é a antiguidade das leis que as tornam “santas e veneráveis”.²⁰⁰ No *Emílio*, o preceptor se refere às “leis *eternas* da natureza e da ordem”.²⁰¹ Ainda na questão do tempo, podemos afirmar também que a santidade do contrato decorre da santidade da obra do legislador considerada em seu aspecto de permanência: se a obra do legislador é santa porque permanece, então um contrato santo é um contrato que subsiste ao longo do tempo, isto é, inviolável. Evidentemente, o que há na prática são leis e contratos que mudam, de acordo com os interesses e as paixões dos homens, na contingência da história.

Em suma, podemos afirmar que a “santidade” do contrato e das leis deve ser entendida não apenas como uma metáfora para expressar o caráter inviolável do pacto civil e da declaração da vontade geral, mas também como um reconhecimento de que o advento do corpo político na história só poderia se dar mediante o recurso a uma instância superior, que pudesse traduzir (ou revelar) a noção de lei aos homens, o que

¹⁹⁷ OC III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VI, p. 973 (p. 43).

¹⁹⁸ Derathé cita uma carta destinada a um anônimo, escrita provavelmente em 1764, na qual Rousseau se refere explicitamente à superioridade da lei natural sobre a autoridade soberana. CG IV, *Réponse à une lettre anonyme adressée à J.-J. Rousseau para des gens de loi*, p. 88.

¹⁹⁹ OC III, *Fragments politiques*, [Des loix], p. 492.

²⁰⁰ OC III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Dédicace, p. 114 (p. 226).

²⁰¹ OC IV, *Émile*, IV, p. 857 (p. 669).

em termos teológicos se traduz por “milagre”. De qualquer maneira, o aspecto “sublime” e “superior” dessa instância “de outra ordem” serve de referência para que simulacros do corpo político ideal concebido por Rousseau possam ser julgados na medida da escala das leis, nem sempre acima dos homens como deveriam estar. Pois, como ensina o preceptor do Emílio, somente as “leis eternas da natureza” é que podem definir, numa instância superior àquela das leis dos homens, o que é liberdade.

Antes de tuas viagens, eu já sabia qual seria o efeito delas; sabia que, ao considerar de perto nossas instituições, estarias longe de dar-lhes a confiança que não merecem. É em vão que aspiramos à liberdade sob a salvaguarda das leis. Leis! Onde elas existem e onde são respeitadas? Em toda parte só viste reinar sob esse nome o interesse particular e as paixões dos homens. Mas as leis eternas da natureza e da ordem existem. Para o sábio, são como uma lei positiva; são escritas no fundo do seu coração pela consciência e pela razão; é a elas que deve sujeitar-se para ser livre, e só é escravo quem age mal, pois fá-lo sempre contra a vontade. A liberdade não está em nenhuma forma de governo, ela está no coração do homem livre; ele a carrega consigo por toda parte.²⁰²

A relação entre religião e política na obra de Rousseau parece se estabelecer, portanto, em termos de uma *tensão*: de um lado, o aspecto religioso do contrato social e das leis, evidenciado pelo uso de palavras como “santidade”, “sublime” e “superior”, sempre associadas à idéia de “milagre”; de outro lado, a radical laicidade das concepções políticas de Rousseau, que rejeita o conhecimento absoluto da divindade em favor de uma perspectiva (evidentemente relativa) segundo a qual as coisas “aqui embaixo” são consideradas “humanamente”.

²⁰² OC IV, *Émile*, IV, p. 857 (p. 669).

Considerações finais

A dificuldade que enfrentamos para estudar a relação entre religião e política na obra de Rousseau residia no fato de os textos a serem analisados encontrarem-se em contextos bastante particulares da obra, de tal maneira que a tarefa de compará-los entre si, confrontando as idéias apresentadas em cada um deles, se revelava uma empreitada extremamente complexa no que dizia respeito à sistematização do tema, além de muito pouco adequada do ponto de vista do pensamento mesmo de Jean-Jacques. Pois ainda que se possa afirmar uma certa coerência na obra do Cidadão de Genebra, essa coerência parece se verificar muito mais nos princípios que animavam nosso autor a produzir seus escritos do que nas afirmações (as mais diversas) neles contidas, de modo que qualquer esforço de sistematização acaba se mostrando mais útil para aqueles que desejam provar a falta de unidade dos textos do que para nós, que insistimos na hipótese segundo a qual o pensamento de Rousseau pode ser compreendido a partir da comparação de seus escritos principais: “Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios”, declara Rousseau ao arcebispo Christophe de Beaumont.

Todavia, foi justamente essa dificuldade primária que acabou indicando um outro caminho para nossa pesquisa: sem perder de vista a sistematização do tema, suspendemos nosso juízo acerca das afirmações “contraditórias” e passamos a examiná-las na particularidade dos contextos em que elas se apresentavam a nós, enquanto expressões de um indivíduo historicamente situado, que escreve para leitores específicos, de acordo com os sentimentos e as necessidades da ocasião. Tal postura diante da obra de Rousseau poderia, evidentemente, nos remeter ao exterior da própria obra, isto é, a estudos biográficos ou historiográficos que descrevessem a gênese das idéias do autor, ou ainda, a estudos estilísticos que considerassem os gêneros literários empregados por Jean-Jacques enquanto escritor.¹ Contudo, é notável que essa mesma

¹ Agradeço ao professor Luiz Fernando Franklin de Mattos pela sugestão de estudar os gêneros literários em Rousseau. Agradeço-o ainda por ter chamado minha atenção para a questão da diversidade dos auditórios aos quais Rousseau se dirige em seus escritos, o que me levou à elaboração da seguinte hipótese (a ser trabalhada posteriormente): que as

postura, pela qual se reconhece a importância do exterior da obra, não nos dispense da necessidade de um estudo aprofundado de sua economia interna, pois, como explica Alain Grosrichard, a obra de Rousseau “assinala constantemente, em seu interior, seu próprio exterior”,² funcionando como um “sistema de contrapesos” em sua relação de equilíbrio com o mundo.³ Na verdade, parece que exterior e interior se relacionam também segundo uma certa *tensão*. Vimo-nos, então, de volta ao estudo das estruturas segundo as quais a obra de Rousseau se organiza, porém, numa outra perspectiva: voltávamos para o estudo da ordem interna dos textos não por haver desconsiderado a vida em favor da obra, mas porque a vida ela mesma nos remetia necessariamente, no caso de Rousseau, a sua obra. Por esse motivo, optamos em nossa pesquisa por considerar exclusivamente a lógica interna de alguns dos principais escritos de Rousseau sobre nosso assunto. O que buscávamos era um certo modo de estabelecimento da relação entre religião e política na progressão dos movimentos encontrados nesses escritos, até mesmo porque não nos parecia possível identificar uma única relação, objetivada de modo independente do contexto no qual Rousseau pudesse estabelecê-la. Estamos de volta às palavras de Bento Prado Jr. acerca da leitura de Rousseau em sua aula de 1966: “o que encontramos é a emergência do *tema* em contextos diferentes. É preciso, pois, refazer o caminho, reencontrar o tema no momento em que ele nasce, dentro de sua paisagem, antes de tentar a apressada construção do sistema.”⁴

A relação entre religião e política nasce, na obra de Rousseau, a partir de uma *tensão* entre termos relativos à religião e à política. Assim, pudemos perceber que o aspecto político da *Profissão de fé*, a saber, a atitude de modéstia e circunspeção por

“contradições” verificadas nos textos em que Rousseau tematiza a relação entre religião e política se devem, em parte, às diferenças dos auditórios, o que nos levaria a considerar o estudo dos gêneros literários na obra de Rousseau como uma via de leitura não apenas *possível*, mas também *necessária*. Neste caso, a referência obrigatória seria o texto de Bento Prado Jr., “Lecture de Rousseau”, no qual o filósofo brasileiro afirma que há, em Rousseau, “uma verdadeira *teoria dos auditórios*”. PRADO JR., B. “Lecture de Rousseau”. *Discurso*, São Paulo, n. 3, 1972, p. 55.

² GROSRIKARD, A. “Gravité de Rousseau”. *Les Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 8, 1967, p. 43. Agradeço a Patrícia Aranovich pela ajuda na tradução desta frase.

³ *Ibidem*, p. 44.

⁴ PRADO JR., B. “Leitura e interrogação: uma aula de 1966”. *Dissenso*, São Paulo, n. 1, ago. 1997, p. 156.

parte do vigário, surge a partir de seu ceticismo involuntário, isto é, da *tensão* entre, de um lado, um partido estritamente religioso, o qual Rousseau nunca rejeita em absoluto, e de outro, um partido estritamente racional, o qual estaria, de certa forma, ligado às suas convicções políticas. A via escolhida por Rousseau, baseada nos princípios da razão e ao mesmo tempo do sentimento, está em pleno acordo com a impossibilidade de se tomar qualquer um dos partidos mencionados: quando a política se coloca na questão das revelações, Rousseau permanece em silêncio, não aceitando mas também não rejeitando que Deus se revele aos homens.

Da mesma forma, vimos que a idéia de religião civil é estabelecida a partir da *tensão* entre a religião do homem, destinada a todo o gênero humano, e a religião do cidadão, que nada mais é do que uma espécie de teocracia nacionalista ligada a um determinado corpo político. Neste caso, a idéia mesma de uma “profissão de fé puramente civil” traz em sua expressão a *tensão* entre duas perspectivas distintas: o ponto de vista da religião universal, correspondente ao cristianismo “verdadeiro” de Jean-Jacques, mas que nosso autor rejeita por ser mais adequado a devotos do que a cidadãos, e o ponto de vista da teologia política, correspondente ao cristianismo “de hoje”, que nosso autor rejeita por ser indissociável da intolerância, com efeitos nefastos ao liame social. Vimos ainda que essa tensão intrínseca à idéia mesma de religião civil se verifica também no quinto dogma positivo, da “santidade do contrato social e das leis”, o que nos levou ao estudo da estrutura do *Contrato social* considerado como um todo, estudo este no qual nos detivemos na posição peculiar da lei estabelecida na *tensão* entre a vontade geral (associada a uma voz celeste revelada pela figura do legislador) e a vontade particular (associada às paixões dos homens que determinam decretos), bem como na imagem rousseuniana da lei colocada acima do homem, esta, por sua vez, correspondente a uma outra *tensão*, entre o divino e o humano. As conclusões a que chegamos giram em torno da maneira como as esferas da religião e da política se relacionam segundo um certo procedimento (*démarche*) de Rousseau, não apenas no *Contrato* – verificado em especial na expressão do dogma da santidade do contrato e das leis –, mas também em outros momentos de sua obra.

Não há como negar que o Rousseau que se apresenta neste trabalho é um Rousseau recortado de sua obra, seja pelo tema, seja pelo método de abordagem dos textos. Um Rousseau que se conhece a partir de um certo ponto de vista, particular, enviesado por uma perspectiva específica, da qual resulta uma leitura historicamente situada e construída a partir da influência de toda uma tradição de estudos de história da filosofia de um “departamento francês de ultramar”. De fato, o Rousseau que se apresenta aqui não é um Rousseau qualquer: é o Rousseau de Bento, é o Rousseau de Salinas. Mas a pergunta primeira que se impõe é: por que Rousseau? Ou melhor, por que *este* Rousseau? E, se quisermos, por que religião e política em Rousseau? Ora, os motivos que levaram este leitor do Cidadão de Genebra a escolher o método, o problema e o ponto de vista com base nos quais a obra de Rousseau é tomada como objeto de reflexão importam menos do que a convicção de que o resultado final não passa de uma leitura *possível*. Pois, para este leitor de Jean-Jacques, o que vale mesmo é saber que o esforço que se despende na escrita destas linhas não é o de alguém que consegue ler no coração de Rousseau como liam os deuses de Bossey.⁵ Ao desejo de transparência opõe-se o véu da opacidade. A mente de Rousseau permanece inacessível. Fiquemos, então, com aquilo que nos cabe: a exposição de seus escritos.

⁵ OC I, *Confessions*, I, p. 21.

Referências bibliográficas

Obras de Rousseau

Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 v. (Coleção “Bibliothèque de la Pléiade”).

Œuvres Complètes. Éd. Michel Launay. Paris: Seuil, 1967-1971. 3 v.

Profession de foi du vicaire savoyard. Présentation et notes par Bruno Bernardi. Paris: GF-Flammarion, 1996.

Profession de foi du vicaire savoyard. Édition critique de Pierre-Maurice Masson. Paris: Hachette, 1914.

Cartas escritas da montanha. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. Unesp; Educ, 2006.

Cartas a Malesherbes; Carta a Christophe de Beaumont; Cartas morais; Carta a Voltaire sobre a Providência; Carta a Franquières; Fragmentos sobre Deus e a Revelação. In: _____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques, Maria Cecília Queiroz de Moraes Pinto, Ana Luiza Camarani e Adalberto Luiz Vicente. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Rousseau*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973. (Col. “Os Pensadores”)

Discurso sobre a economia política e Do contrato social. Trad. Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1996.

“Economia (moral e política)”. In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. Unesp; Discurso, 2006. p. 83-127.

O contrato social e outros escritos. São Paulo: Cultrix, 1965.

Du contrat social. Texte original publié avec introduction, notes et commentaire para Maurice Halbwachs. Paris: Aubier, 1943.

Emílio ou Da educação. 2. ed. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Júlia ou A nova Heloísa. Trad. Fúlvia M.L. Moretto. São Paulo: Hucitec; Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

Carta a D’Alembert. Trad. Roberto Leal Ferreira; apresentação e introdução de Franklin de Mattos. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

Ensaio sobre a origem das línguas. 2. ed. Trad. Fúlvia M.L. Moretto; apresentação de Bento Prado Jr. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada. Tradução, introdução e notas de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Os devaneios do caminhante solitário. Trad. Fúlvia M.L. Moretto. Brasília: Ed. UnB, 1986.

Obras de outros pensadores

ARISTOTE. *Rhétorique*. Éd. Médéric Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 1932. 2 v.

BAYLE, Pierre. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Droz, 1939. 2 v.

CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: Unicamp, 1993.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In: *Descartes*. São Paulo: Abril, 1974. (Col. “Os Pensadores”).

DIDEROT, Denis. “Intolérance”. In: *Œuvres complètes*, t. VII, Encyclopédie III (D-L). Paris: Hermann, 1976.

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. Unesp; Discurso, 2006.

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond. *Encyclopédie (1751-1765)*. Disponível em: <http://www.lexilogos.com/encyclopedie_diderot_alembert.htm>. Acessado em 20/10/2007.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, 1974. (Col. “Os Pensadores”).

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HUME, David. *História natural da religião*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. In: *Locke*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril, 1974 (Col. “Os Pensadores”).

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. 4 ed. Brasília: Ed. UnB, 2000.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Trad. Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Difel, 1962. 2 v.

PLATON. *Œuvres complètes*. Éd. Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950. 2 v.

VOLTAIRE. *Questões sobre os milagres*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VOLTAIRE. Cartas inglesas; Tratado de metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante. In: *Voltaire*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril, 1973. (Col. “Os Pensadores”, XXIII).

VOLTAIRE. *Deus e os homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VOLTAIRE. Sermão dos cinquenta; Catecismo do homem honesto, ou Diálogo entre um monge grego e um homem de bem; Exame importante do Milord Bolingbroke, ou o túmulo do fanatismo. In: *Textos ímpios*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: s/e, 2001. (Mimeo).

Referências históricas

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.

CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa das Luzes*, v. I. Lisboa: Estampa, 1985.

FEIL, Ernst. “Déisme”. In: DELON, Michel. (Dir.). *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 314-316.

GROETHUYSEN, Bernhard. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985.

GUSDORF, George. *Dieu, la nature, l’homme au siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1972.

HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Presença, 1983.

LABROUSSE, Élisabeth; SAUZET, Robert. “Au temps du Roi-Soleil (1661-1720)”. In: *Histoire de la France religieuse*, t. 2. Paris: Seuil, 1988.

- LAGRÉE, Jacqueline. *La raison ardente: religion naturelle et raison au XVIIIe siècle*. Paris: J. Vrin, 1991.
- LEBRUN, François. “Succès et limites de la christianisation vers 1720”. In: *Histoire de la France religieuse*, t. 2. Paris: Seuil, 1988, p. 541-542.
- LEBRUN, François. “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”. In: *História da vida privada*, v. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- LEFEBVRE, George. *A Revolução Francesa*. São Paulo: IBRASA, 1966.
- LÉONARD, Émile G. *Histoire générale du protestantisme*, t. III. Paris: PUF, 1964.
- MORNET, Daniel. *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*. 2 ed. Paris: Armand Colin, 1934.
- PLAMENATZ, John. *Man and society: a critical examination of some important social and political theory from Machiavelli to Marx*, v. I. London: Longmans, 1963.
- POMEAU, René. *La Europa de las Luces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- RUDÉ, George. *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra (1730-1848)*. São Paulo: Campus, 1991.
- SMITH, David Eugene. *History of Mathematics*, v. II. New York: Dover, 1958.
- SOBOUL, Albert. *La civilisation et la Révolution Française*, t. I. Paris: Arthaud, 1970.
- SOBOUL, Albert. *História da Revolução Francesa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- THOMAZI, A. *Histoire de la navigation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: Ed. UnB, 1979.
- VOVELLE, Michel. *La Révolution contre l'Église: de la raison à l'Être Suprême*. Bruxelles: Complexe, 1988.
- VENTURI, Franco. *Europe des lumières: recherches sur le 18^e siècle*. La Haye: Mouton, 1971.

Bibliografia crítica sobre Rousseau

- BEAULAVON, Georges. “La philosophie de J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. XLIV, p. 325-352, 1937.
- BERCHTOLD, Jacques. “*Vitam impendere vero*. Dépense, dette et dédommagement: autour de la devise de Rousseau”. *Europe*, Paris, n. 930, p. 141-160, oct. 2006.

- BURGELIN, Pierre. *Le philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- BURGELIN, Pierre. *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*. Paris: Labor et Fides, 1962.
- CASSIRER, Ernst. "L'unité dans l'œuvre de Rousseau". In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984. p. 41-65. [Originalmente publicado no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XXXII, 1932.]
- CASSIRER, Ernst. "Das Problem Jean-Jacques Rousseau". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. XLI, p. 177-213, 479-513, 1932. [Tradução do inglês por Erlon José Paschoal: *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.]
- CHARLES, Sébastien. "De Pirro a Rousseau: estudo sobre o ceticismo das Luzes". *Philosophica: Revista de Filosofia da História e Modernidade*, Aracaju, n. 2, p. 11-34, 2001.
- COTTA, Sergio. "Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau". In: *Rousseau et la philosophie politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965. p. 171-194.
- DEBRUN, Michel. "Algumas observações sobre a noção de 'vontade geral' no *Contrato social*". In: *Estudos em homenagem a Jean-Jacques Rousseau: 200 anos do Contrato Social*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1962. p. 39-58.
- DERATHÉ, Robert. "Jean-Jacques Rousseau et le christianisme". *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, année 53, n. 1, p. 379-414, 1948.
- DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- DERATHÉ, Robert. "Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau". *Revue Philosophique*, p. 143-173, 1949.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- DERATHÉ, Robert. "La religion civile selon Rousseau". *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, n. 35, p.161-180, 1959-1962.
- EIGELDINGER, Marc. *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*. Neuchâtel: La Baconnière, 1962.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976. [Originalmente publicado como tese de doutorado na FFLCH-USP em 1974.]
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso, 1997. [Originalmente publicado como tese de livre-docência na FFLCH-USP em 1983.]
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.
- GOLDSCHMIDT, Victor. “Rousseau et le droit”. In: _____. *Écrits*, t. 2. Paris: J. Vrin, 1984.
- GOUHIER, Henri Gaston. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 2 ed. Paris: J. Vrin, 1984 [1970].
- GOYARD-FABRE, Simone. “La religion civile ou l’unité d’une pensée déchirée”. *Études Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency, n. 10, p. 145-168, 1998.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Politique et philosophie dans l’œuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- GRIMSLEY, Ronald. *Rousseau and the religious quest*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- GROSRICHARD, Alain. “Gravité de Rousseau”. *Les Cahiers pour l’Analyse*, Paris, n. 8, p. 43-64, 1967.
- HOCHART, Patrick. “Droit naturel et simulacre”. *Les Cahiers pour l’Analyse*, Paris, n. 8, p. 65-84, 1967.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KUNTZ, Rolf Nelson. *Teoria política de Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo, 1970. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo. Orientadora: Maria Sylvia de Carvalho Franco.
- L’AMINOT, Tanguy. *Images de J.-J. Rousseau de 1912 à 1978*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1992.
- LANSON, G. “L’unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, n. 8, p. 1-31, 1912.
- LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*. Grenoble: ACER, 1971.
- MARUYAMA, Natalia. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- MARUYAMA, Natalia. *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2005.

- MASSON, Pierre-Maurice. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine, 1970. 3 v. [Paris: Hachette, 1916. 3 v.]
- MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- MOUTON, Yann. “J.-J. Rousseau: le « Contrat social » à l’épreuve de la religion civile”. *Cahiers Philosophiques*, Paris, n. 92, p. 9-34, octobre 2002. [Disponível em: <http://www.sceren.fr/RevueCPhil/> (acessado em: 25/04/2007)]
- NASCIMENTO, Milton Meira do. “O contrato social: entre a escala e o programa”. *Discurso*, São Paulo, n. 17, p. 119-129, 1988.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. “O legislador e o escritor político: duas formas de aproximação da opinião pública em Rousseau”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 38, n. 96, p. 94-103, 1998.
- OLASO, Ezequiel. “Los dos escepticismos del vicario saboyano”. *Manuscrito*, Campinas, v. III, n. 2, p. 7-23, 1980.
- PARODI, D. “La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. XX, p. 295-320, 1912.
- PEZZILLO, Lelia. *Rousseau et le Contrat social*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- PISSARRA, Maria Constança Peres. *Religião civil e intolerância: uma análise das “Lettres Ecrites de la Montagne”*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo, 1988. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Bento Prado Jr.
- PIVA, Paulo Jonas de Lima. “Deicídio e reação: Rousseau contra os materialistas do seu tempo”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 1, p. 79-93, 1999.
- PRADO JR., Bento. “Lecture de Rousseau”. *Discurso*, São Paulo, n. 3, p. 9-66, 1972.
- PRADO JR., Bento. “Leitura e interrogação: uma aula de 1966”. *Dissenso*, São Paulo, n. 1, p. 155-171, ago. 1997.
- PRADO JR., Bento. “O relativismo como contraponto”. In: _____. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 199-223.
- RÉTAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- RITTER, Eugène. “Jean-Jacques Rousseau (Notes diverses)”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. III, p. 175-221, 1907.

SCHINZ, Albert. *La pensée de Rousseau: essai d'une interpretation nouvelle*. Paris: Félix Alcan, 1929.

SILVA, Genildo Ferreira da. *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*. Tese (Doutorado em Filosofia). Campinas, 2004. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas. Orientador: Roberto Romano da Silva.

SIMÉON, Jean-Pierre. “La démocratie selon Rousseau”. In: ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Paris: Seuil, 1977.

SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire e o materialismo do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo, 1983. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo. Orientador: João Paulo Monteiro.

SOUZA, Maria das Graças de. “O Cético e o Ilustrado”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 2, p. 9-17, 2000.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso, 2001.

SOUZA, Maria das Graças de. “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 249-256, 2006.

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

STAROBINSKI, Jean. “Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion”. In: *L'oeil vivant*. Éd. augm. Paris: Gallimard, 1999 [1961]. p. 129-230. [Publicado originalmente em *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXIV, Genève, p. 139-173, 1956-1958]

TALMON, Jacob-Leib. *The origins of totalitarian democracy*. London: Secker & Warburg, 1952.

TREVISAN, Rubens Murillio. *A teologia política de Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo, 1978. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo. Orientador: João Paulo Monteiro.

VARGAS, Yves. *Introduction a l'Emile de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

WATERLOT, Ghislain. *Rousseau: religion et politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.