

Qual a necessidade da religião em uma sociedade cujo fundamento é o pacto entre seus membros e não a natureza? Eis a pergunta que anima a investigação deste trabalho. A teoria política exposta por J.-J. Rousseau no Contrato Social mostra-se assim um interessante objeto de estudo: pois, se por um lado o povo soberano se autoinstitui enquanto tal sem a tutela da Igreja, por outro, esse mesmo povo submete-se voluntariamente a uma “profissão de fé puramente civil”. Trata-se, neste livro, de compreender, com base nos escritos de Rousseau, o lugar dos sentimentos religiosos na constituição de um Estado que, do ponto de vista do direito, pretende-se essencialmente convencional.

ISBN 978-857-732-216-9



9 788577 322169

THOMAZ KAWAUCHE

RELIGIÃO E POLÍTICA EM ROUSSEAU

HUMANITAS

THOMAZ KAWAUCHE

RELIGIÃO E POLÍTICA EM ROUSSEAU

o conceito de religião civil

HUMANITAS

FAPESP

Religião e política em Rousseau

o conceito de religião civil

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Sergio França Adorno de Abreu

Vice-Diretor

João Roberto Gomes de Faria

EDITORA HUMANITAS

Presidente

Francis Henrik Aubert

Vice-Presidente

Ieda Maria Alves

Proibida a reprodução parcial ou integral desta obra
por qualquer meio eletrônico, mecânico, inclusive
por processo xerográfico, sem permissão expressa
do editor (Lei nº. 9.610, de 19/02/98).

HUMANITAS

Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária
05508-080 – São Paulo – SP – Brasil
Telefax: 3091-2920
e-mail: editorahumanitas@usp.br
<http://www.editorahumanitas.com.br>

Foi feito o depósito legal
Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*
Março 2013

Thomaz Kawauche

**Religião e política em Rousseau
o conceito de religião civil**

HUMANITAS



São Paulo
2013

Copyright © 2013 Thomaz Kawauche

Catálogo na Publicação

Divisão de Biblioteca e Documentação da FFLCH-USP

Kawauche, Thomaz.

K 22 Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil /
Thomaz Kawauche. -- São Paulo : Humanitas : FAPESP, 2013.
320 p.

ISBN 978-85-7732-216-9

1. Religião. 2. Política. 3. Religião civil. 4. Contrato social.
5. Igreja e Estado. 6. Rousseau, Jean-Jacques. I. Título.

CDD 322

Serviço de Editoração e Distribuição
editorafflch@usp.br

Coordenação Editorial
M^a. Helena G. Rodrigues – MTb n. 28.840

Projeto de Capa
Vitor Flynn Paciornik

Projeto Gráfico e Diagramação
Selma M. Consoli – MTb n. 28.839

Revisão
Thomaz Kawauche

“em nada se crê tão firmemente
como naquilo que menos se sabe”
(Montaigne, *Essais*, I, 32)

Ao meu pai, Tomaz, com admiração.
À minha mãe, Fumiko, com saudade.

Agradecimentos

Este livro é fruto de minha pesquisa doutoral na Universidade de São Paulo. Assim, os agradecimentos a seguir limitam-se às pessoas e instituições que me auxiliaram no período de 2008 a 2012.

À professora Maria das Graças de Souza, minha orientadora, por todo o apoio e, sobretudo, pela amizade.

Aos professores que acompanharam de perto o trabalho de minha pesquisa: Antônio Carlos dos Santos, Natalia Maruyama, Rolf Kuntz, Alberto de Barros, José Oscar de Almeida Marques, Ricardo Monteagudo e Franklin de Mattos.

Ao professor Tanguy L'Aminot, por ter me recebido em seu grupo na Sorbonne, possibilitando assim meu estágio de estudos em Paris.

Aos professores Alain Grosrichard e Jacques Berchtold, sempre muito gentis, pela atenção que deram a mim durante o período que passei no exterior.

Ao pessoal da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, especialmente Maria Helena e Mariê, pelo suporte técnico.

Ao Mauro Zaidan, meu analista, pela escuta.

À Carla Cavalcanti, minha professora de francês, pelo incentivo.

Aos amigos, por serem amigos, e por compreenderem que, para ser justo com todos, eu não poderia destacar o nome de ninguém.

À Jacqueline, por tudo, e apesar de tudo.

Ao meu pai e à “dona” Eiko, que me deram abrigo em São Carlos e cuidaram das coisas práticas da vida enquanto eu escrevia a tese ali.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa “sanduíche” do PDDE, que permitiu o valiosíssimo estágio de estudos de doze meses na França.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de estudos de doutorado, sem a qual a pesquisa cujos resultados aqui apresento não teria sido possível.

À FAPESP também pelo auxílio à publicação deste livro.

Por fim, agradeço à equipe da Editora Humanitas, mormente Helena Rodrigues e Selma Consoli, pela presteza e pelo cuidado no processo de transformação do material da tese em livro.

Sumário

Prefácio – Rolf Kuntz	13
Introdução	23
1. Da teologia à política: o “catecismo do cidadão”	41
2. O “mar das opiniões” e a religião natural como instrumento crítico.....	97
3. O legislador e a religião civil no <i>Contrato social</i> : entre história e direito.....	163
4. A política e o “essencial da religião”	229
Considerações finais	291
Bibliografia.....	301

Notação utilizada

As referências aos textos de Rousseau remetem o leitor à edição das *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, publicada sob direção de B. Gagnebin e M. Raymond (Paris, Gallimard, 1959-1995, Bibliothèque de la Pléiade, 5 tomos).

Indica-se “O.C.”, seguido de: número do tomo da coleção e título da obra, além do livro ou capítulo em que a passagem citada se localiza. Indica-se ainda a página da tradução utilizada, conforme as edições que constam na Bibliografia.

Por exemplo: O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 109.

O significado da referência é: *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, tomo III, *Contrato social*, livro II, capítulo 7, página 381 na edição da Pléiade e página 109 na tradução brasileira.

As citações da *Correspondance Complète de J.-J. Rousseau*, editada por R. A. Leigh, são indicadas por “C.C.”; quanto à *Correspondance Générale de J.-J. Rousseau*, editada por Théophile Dufour, a indicação é com “C.G.”; cita-se ainda a edição das *Lettres philosophiques*, de H. Gouhier (Paris, J. Vrin, 1974).

Prefácio

Rousseau começa o *Contrato social* com uma aposta na razão e conclui o livro, de forma um tanto surpreendente, apresentando a religião como indispensável à vida coletiva. Segundo ele, jamais se fundou um Estado sem base religiosa. Ele poderia contentar-se com essa tese histórica, mas vai além e propõe uma religião civil como garantia da ordem social. Sem altar e sem culto, deve conter uns poucos dogmas positivos e apenas um negativo – a rejeição da intolerância. Deve ser um reforço da sociabilidade. Sem poder obrigar o cidadão a crer nos artigos de fé, o soberano tem a prerrogativa, no entanto, de banir o descrente, “não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis e a justiça e de imolar sua vida, se necessário, ao dever”. Pode-se entender facilmente o direito de repressão e de punição associado à soberania, um assunto examinado já no primeiro livro. Mas por

que retomar o tema e acrescentar-lhe um componente religioso, já no finalzinho da obra, em um capítulo adicionado quando os originais já estavam na tipografia? E como conciliar os dogmas positivos com a ideia de tolerância? Leitores competentes têm apresentado respostas diferentes a essas questões. Há quem negue a possibilidade daquela conciliação. A tarefa é complicada, mas incontornável, quando se pretende uma interpretação completa do *Contrato*. Dedicado por muitos anos à leitura de Rousseau, Thomaz Kawauche é um excelente guia para quem se disponha a enfrentar esse desafio.

O texto sobre a religião civil tem sido há muito tempo uma dor de cabeça para os intérpretes. Para começar, é um ingrediente inesperado – com seus artigos de fé e seu caráter impositivo – no receituário da organização política. De modo geral, a teoria rousseauniana é bastante clara quanto à relação entre o poder político e as liberdades individuais. A extensão da soberania é limitada apenas pelos requisitos de sua função, como informa o capítulo 4º do livro II do *Contrato*. Essa função inclui a proteção das pessoas contra a violência e todo tipo de constrangimento exercido por agentes particulares. A tolerância entre os indivíduos e grupos privados é, portanto, um componente essencial da ordem pública. Da mesma forma, deve o Estado abster-se de toda interferência em assuntos particulares, como crenças e opiniões, exceto quando envolvem algum risco para a vida coletiva.

Quanto a esses pontos, a obra de Rousseau contém vestígios tanto das teses de Bodin quanto das ideias de Hobbes. A isso ele acrescenta um elemento lockiano, ao apontar o catolicismo romano como especialmente perigoso, por sua fidelidade a um poder normativo estrangeiro ou pretensamente universal. Mas nenhum desses detalhes envolve, como consequência, a proposta de uma religião civil como ingrediente fundamental da ordem pública.

A referência à religião como fator determinante da ordem social poderia ser só mais um passo na trajetória, percorrida, ao longo do *Contrato*, entre os níveis mais abstratos da exposição e os mais próximos da experiência. O problema da boa ordem social é formulado inicialmente como um desafio à razão dos indivíduos: “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 obedeça contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”.¹

As condições de solução do problema são indicadas: os homens, sem poder engendrar novas forças, podem somente unir e dirigir aquelas já disponíveis. Não há referência, nesse momento, à história desses indivíduos nem às condições de sua associação. Os homens são apresentados simplesmente como agentes em situação extrema de conflito: a busca de uma nova forma de associação é um passo indispensável para a sobrevivência. Obviamente, este quadro só é concebível por meio de uma notável simplificação.

O cenário simplificado ainda é mantido por algum tempo. Mesmo a primeira aproximação da imagem da soberania ocorre numa atmosfera rarefeita. Não é preciso mais que isso para estabelecer a diferença entre o interesse privado e o público e indicar o caráter essencial da função repressora. Sem a autoridade concedida ao corpo coletivo para forçar a obediência à vontade geral, o pacto social seria um formulário vão.²

Ainda durante alguns capítulos Rousseau expõe as transformações ocasionadas pelo pacto como se os indivíduos sássem de fato de uma condição natural. Daí a referência à substituição da

¹ J.-J. Rousseau, *Do contrato social*, São Paulo, Nova Cultural, 1999, col. “Os Pensadores”, v. 1, p. 69-70.

² Id., *ibid.*, p. 75.

justiça ao instinto, ao surgimento da moralidade e à sobreposição da voz do dever ao impulso físico. Daí, também, a referência à instauração de uma igualdade “moral e legítima” no lugar da desigualdade física e natural. Mas todos esses passos são meramente preparatórios. Rousseau está interessado em discutir as condições de reorganização de homens concretos, com um passado coletivo e com marcas impostas por essa experiência. O Legislador descrito no capítulo 7º do livro II deve tratar com esses indivíduos já portadores de uma história, alguns mais, outros menos preparados para o gozo amplo da liberdade. Mas esse capítulo apenas introduz a figura, menciona sua grandeza, aponta exemplos históricos de grandes instituidores de povos e dá uma primeira ideia das dificuldades de sua tarefa.

O capítulo seguinte conduz a exposição a um cenário mais concreto. Antes de redigir boas leis, o sábio formador examina o povo, assim como o construtor deve examinar o solo onde pretende erigir um grande edifício.³ A maior parte dos povos, adverte Rousseau, só é dócil na juventude e torna-se incorrigível quando envelhece. Mesmo as grandes mudanças por meio de revoluções, destruidoras e rejuvenescedoras ao mesmo tempo, são raras. Quem se disponha a propor uma nova legislação deve ser capaz de avaliar as condições, a experiência, o caráter e os vícios do povo, antes de formular as novas regras.

Ao descrever o papel do Legislador, uma espécie de parteiro da vontade geral, Rousseau já conduz o leitor por um mundo muito diferente daquele apresentado nos capítulos iniciais do *Contrato*. Ele continua a atribuir a soberania e, portanto, o direito de legislar, apenas ao povo, mas a figura do soberano, agora, é muito menos grandiosa do que no livro I. A vontade geral continua sendo infalí-

³ Id., *ibid.*, p. 115.

vel – nem poderia ser de outro modo –, mas a própria identificação dessa vontade é agora duvidosa. Sem autoridade e sem poder de fato legislar, cabe ao Legislador conduzir o povo ao reconhecimento dos próprios interesses como ente coletivo.

Sem autoridade e, portanto, sem direito de impor normas, o Legislador é no entanto um porta-voz da razão coletiva. Ele só pode cumprir sua tarefa se for capaz de entender os interesses comuns e permanentes dos indivíduos mais do que eles chegam a perceber por si mesmos. Mas como transmitir esse conhecimento essencial a esse povo? E, mais que isso, como convencê-lo da conveniência das leis propostas? Neste ponto, a razão individual, convocada no começo da obra para encontrar a boa fórmula associativa, pode falhar. Muitas ideias, avisa Rousseau, podem ser intraduzíveis na linguagem do povo. “Os pontos de vista muito gerais e os objetos muito distantes encontram-se igualmente fora de seu alcance.” Os indivíduos entendem mais facilmente as questões ligadas a seu interesse particular que as vantagens resultantes dos sacrifícios impostos por boas leis. Não se trata, aqui, apenas da tendência a sobrepor o interesse próprio ao interesse geral contemplado na lei. Trata-se da incapacidade de entender a própria lei apresentada à sua consideração. Sem poder empregar a força ou o raciocínio, resta ao Legislador recorrer “a uma autoridade de outra ordem” para conduzir o povo sem violência e “persuadir sem convencer”.

Há, portanto, um abismo entre a “razão sublime” de quem institui o Estado ou indica os caminhos de sua organização e a razão dos “homens vulgares”. Daí terem sido os “pais das nações”, em todos os tempos, forçados a recorrer “à intervenção do céu e a honrar nos deuses sua própria sabedoria”. Resta pouca ou nenhuma semelhança entre o “povo nascente” apresentado neste contexto e qualquer conjunto de pessoas capazes de responder, por meio da razão individual, ao problema enunciado no capítulo 6º do livro

I. A instituição e a ordenação do Estado expressam uma racionalidade inacessível ao vulgo. Entre a noção abstrata de contrato e as condições concretas de organização da vida política há uma distância enorme. Falta ainda o nome, mas o pacto social descrito no começo da obra é obviamente uma ideia reguladora.

Não basta, no entanto, apontar a distância entre essa noção e a representação da experiência para dar conta da mudança no discurso rousseauniano. O componente religioso, ou mítico, introduzido na exposição sobre o Legislador é também apenas uma parte da história. O capítulo 7º do livro II é encerrado com uma restrição aparentemente importante: “Não se deve concluir de tudo isso, com 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”.⁴ Só na origem das nações?

Se essa afirmação for consequente, a religião civil, introduzida no capítulo 8º do livro IV, deve ser algo diferente daquela estabelecida pelos instituidores ou legisladores quando falavam pela boca dos deuses. A referência histórica, neste caso, é certamente às religiões nacionais da antiguidade ou dos povos primitivos. Tornavam os cidadãos devotos e dispostos a morrer por seu país, mas induziam a intolerância e mantinham cada povo “em estado natural de guerra com todos os outros”. Também inadequada à sociedade política é a religião do homem, o cristianismo, porque, “longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra”. Uma terceira espécie, “a dos lamas, a dos japoneses e a do cristianismo romano”, é ainda menos recomendável. “Dando ao homem duas legislações, dois chefes, duas pátrias”, esse tipo de religião “o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão”.

⁴ Id., *ibid.*, p. 113.

Nenhuma religião historicamente conhecida serve, portanto, ao propósito de Rousseau. Em resumo: todo Estado precisa do reforço de uma religião, mas é preciso buscar, para a sociedade política proposta no *Contrato*, algo diferente dos modelos encontrados no cardápio da história.

Do ponto de vista do direito político, a solução deve atender aos seguintes requisitos: “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 Não cabe ao soberano cuidar da salvação dos súditos na vida futura, mas é sua função levá-los a ser bons cidadãos nesta vida.

A solução proposta é “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”. Sem ser obrigado a crer nesses artigos de fé, o indivíduo deve no entanto comportar-se como se neles cresse. Quem agir de forma diferente será passível de exclusão do Estado como insociável. Quem agir como se descesse desses dogmas, depois de tê-los reconhecido, será merecedor da morte, por ter cometido “o maior de todos os crimes”, mentir às leis.

Os dogmas da religião civil, segundo Rousseau, devem ser simples e poucos. O dogma negativo – contra a intolerância – preenche de fato o requisito da simplicidade e é facilmente inteligível como condição de coexistência entre os homens. Além disso, é um complemento necessário da extensão do poder político: os direitos atribuídos pelo pacto ao soberano esgotam-se nos limites

⁵ Id., *ibid.*, p. 240.

da utilidade pública. Mas o leitor pode encontrar dificuldades bem maiores nos dogmas positivos: “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”.

Locke havia apresentado um argumento político discutível, mas inteligível, para justificar a discriminação dos ateus. Não se pode, segundo ele, atribuir ao juramento de um descrente o mesmo valor concedido ao juramento de quem crê em Deus. O argumento rousseauniano da insociabilidade é menos claro, ou, talvez, menos fácil de interpretar. Além disso, é no mínimo difícil conciliar o capítulo sobre a religião civil com textos anteriores de Rousseau. Um exemplo é sua carta de 18 de agosto de 1756 a Voltaire, onde aparece uma exaltada defesa do ateu virtuoso. Nessa carta, ele admite haver “uma espécie de profissão de fé que as leis podem impor”. Mas essa profissão, “fora dos princípios da moral e do direito natural”, deve ser inteiramente negativa. Haverá um vínculo entre esses princípios e os dogmas positivos enunciados no livro IV do *Contrato social*? Em um extenso e erudito comentário sobre o capítulo da religião civil, Maurice Halbwachs aproxima os dogmas de Rousseau aos postulados kantianos da razão prática (imortalidade da alma, liberdade e existência de Deus). A coincidência entre os dois conjuntos é apenas parcial. Em todo caso, observa Halbwachs, os postulados “ocupam na doutrina moral de Kant um lugar semelhante àquele fixado para os dogmas da religião civil no *Contrato social*”. O fundamento da moral é a lei, isto é, o imperativo categórico, e os postulados são apenas uma condição de possibilidade (é preciso admiti-los para aceitar a regra do dever). Da mesma forma, acrescenta o intérprete, a religião civil é somente

uma condição necessária à manutenção da sociedade justa, mas o fundamento da própria sociedade é o pacto de associação.⁶

A leitura do *Contrato* seria sem dúvida bem menos complicada sem o capítulo 8º do livro IV. Mesmo sem essa dificuldade, o leitor ainda teria de vencer vários obstáculos. Precisaria encontrar a passagem dos níveis mais abstratos da exposição para aqueles mais próximos da experiência. Teria de transitar entre a formulação de um contrato meramente racional e o desafio, encontrado pelo Legislador, de identificar e avaliar as condições concretas de cada povo no momento de instituição de uma nova ordem. Deveria levar em conta as condições de governo adequadas a sociedades com diferentes dimensões e diferentes possibilidades de relação entre os cidadãos e a estrutura administrativa. Seria necessário considerar, sempre, as características históricas e sociológicas de cada povo, incluídas suas crenças e tradições religiosas. Aquele capítulo introduz, no entanto, problemas inesperados, mesmo depois das considerações sobre a missão do Legislador.

Thomaz Kawauche enfrenta bravamente esses problemas em seu estudo sobre religião e política em Rousseau. O esforço para mostrar a religião civil como um componente essencial da doutrina do *Contrato* talvez seja o aspecto mais notável de seu trabalho. Mas ele oferece ao leitor, além disso, uma visão ampla de como se articulam as teses rousseauianas sobre a religião. A análise transita de forma admirável entre a Profissão de Fé exposta no *Emílio* e a exposição sobre os dogmas civis.

No parágrafo final do trabalho, uma passagem da primeira versão do *Contrato* explicita a ligação estabelecida por Jean-Jacques Rousseau entre a experiência histórica e as condições prescritas para

⁶ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Aubier, 1943, introdução, comentários e notas de Maurice Halbwachs, p. 444.

a sociedade justa: “Nenhum povo jamais subsistiu nem subsistirá sem religião e, se nenhuma lhe fosse dada, o próprio povo criaria uma; caso contrário, seria logo destruído”. Há, nessas palavras, muito mais que uma pretensa constatação histórica. Há uma tese sobre as condições de sobrevivência de qualquer sociedade. A passagem da “constatação” para a tese ainda pode valer uma boa discussão entre os aficionados da obra rousseauiana.

Rolf Kuntz

Professor do Departamento de Filosofia da USP

Introdução

Ainda que possamos nos referir a uma *noção* de contrato que remonta a Epicuro¹, sabe-se que a *teoria* do contrato social surge somente no século XVI, em meio aos manifestos dos huguenotes que buscavam justificar o chamado direito de resistência, sobretudo após o massacre na noite de São Bartolomeu². Pois até então, contrato não era sinônimo de fundamento puramente civil da sociedade. Os cristãos, em particular, atribuíam à palavra o sentido de aliança religiosa, como a que Deus estabelece com os homens após o dilúvio no Antigo Testamento.³ É preciso lembrar que,

¹ F. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Nîmes, La Laborieuse, 1906, p. 18.

² Cf. p. ex. J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought (1450-1700)*, Cambridge University Press, 1991, cap. 6 a 8.

³ Gênesis 9:16.

durante boa parte da Idade Média, o modelo de sociedade cristã foi a cidade divina descrita por Santo Agostinho, e que só após a retomada da concepção aristotélica de *civitas* como ordem natural, por São Tomás, é que vieram à luz certas teorias de justiça que contestavam a autoridade do Papa, como a de Marsílio de Pádua.⁴ Porém, como explica Ernst Kantorowicz, mesmo quando a noção de “corpo político” tornou-se popular no século XIII, os juristas e os escritores políticos da época identificavam-na com a noção de *corpus mysticum et spirituale* da Igreja,⁵ de modo que, naquele período, qualquer noção de contrato original entre o monarca e o povo não deixava de ter fundamento teológico. Não por acaso, os canonistas da Idade Média tardia comparavam a coroação do príncipe a um casamento (*matrimonium morale et politicum*, que tornava o governante *maritus reipublicae*), em alusão à passagem bíblica sobre a união de Cristo com sua Igreja.⁶ Por isso, há quem chegue a afirmar que, até na França de Charles IX, a preocupação era menos política que devocional, dado que os primeiros contratualistas, tanto protestantes quanto católicos, reivindicavam apenas o “direito de livre adoração”⁷.

⁴ Cf. É. Pisier et al., *Histoire des idées politiques*, Paris, PUF, 1982, cap. 1 e 2. Cf. tb. O. Nay, *Histoire des idées politiques*, Paris, Armand Colin, 2004, cap. 1 a 3.

⁵ E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957, p. 210-211.

⁶ Id., *ibid.*, p. 212 e 214. A passagem em questão é esta: “porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, sendo este mesmo salvador do corpo” (Efésios 5:23).

⁷ J. Plamenatz, *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, v. I, London, Longman's, 1963, p. 163.

Assim, quando o autor das *Vindiciae contra tyrannos* (1579) distingue o contrato entre Deus, o rei e o povo do contrato entre o rei e o povo⁸, tem-se uma nova leitura do mandamento de Paulo acerca da obediência às autoridades instituídas⁹: a partir daí, separa-se o plano religioso do plano político no que concerne ao pacto de submissão (ou contrato de governo) e, como explica Pierre Mesnard, o poder do monarca passa a ser duplamente limitado, “entre a infinitude da potência divina, de onde procede a sua própria, e a universalidade da razão popular que, sozinha, define verdadeiramente o bem comum”¹⁰. Os desdobramentos dessa crítica ultrapassam as disputas teológicas implicadas nos manifestos dos huguenotes e lançam as bases para uma maneira diferente de se conceber a relação legítima entre governante e governados. Pois, ao propor com os dois contratos “uma teoria de governo e uma teoria da resistência realmente seculares”, o autor das *Vindiciae* “afasta-se dos fundamentos religiosos de muitos dos outros tratados e da maioria das teorias

⁸ *Vindiciae contra tyrannos, or, Concerning the Legitimate Power of a Prince over the People, and of the People over a Prince*, ed. George Garnett, Cambridge University Press, 1994, p. 129-131.

⁹ “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. [...] 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 [...]. É necessário que lhe estejais sujeitos, não somente por causa do temor da punição, mas também por dever de consciência.” (Romanos 13:1-5).

¹⁰ P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1977, p. 347.

calvinistas da resistência”¹¹. Em linhas gerais, é nessa direção que caminha a análise de Quentin Skinner, para quem o resultado dos movimentos “monarcômacos” no tempo das guerras de religião corresponde a “uma teoria totalmente *política* da revolução, fundada em uma tese reconhecidamente moderna e secularizada sobre os direitos naturais e a soberania original do povo”¹².

É com base nesse quadro histórico que podemos compreender melhor o problema de Robert Derathé sobre as fontes do *Contrato social* de Rousseau. De acordo com esse comentador, as teorias da lei natural de Grotius, Pufendorf, Barbeyrac e Burlamaqui fundamentavam o direito de resistência ao mesmo tempo que serviam de contraponto para a formulação de um direito positivo. E, dentre os assuntos tratados, estava a ideia de pacto civil, que para esses teóricos representava um instrumento jurídico destinado ao combate da opinião comum segundo a qual os reis eram divinamente instituídos: “No espírito dos que a formularam, a teoria do contrato social era destinada a combater e substituir a doutrina do direito divino, ou teoria da origem divina do poder civil.”¹³ Derathé lembra ainda que “os esforços de Grotius e Pufendorf tendiam principalmente a separar o direito natural da teologia”, uma vez que “eles soltaram a ciência política de seus vínculos com a teologia e, num mesmo golpe, libertaram o Estado da tutela da Igreja”¹⁴. Mas não que tais autores pretendessem o estabelecimento

¹¹ R. M. Kingdon, “Calvinism and resistance theory, 1550-1580”, in *The Cambridge History of Political Thought (1450-1700)*, op. cit., p. 213.

¹² Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, v. 2, Cambridge University Press, 1978, p. 338.

¹³ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo* [1950], São Paulo, Barcarolla, 2009, p. 66.

¹⁴ Id., *ibid.*, p. 74.

de um governo popular, pois o pacto era, primeiramente, de submissão: buscava-se apenas criticar a legitimidade da Igreja a fim de determinar um fundamento não-religioso do poder do rei. Daí o significado da afirmação de Derathé: “A teoria do contrato social estava primitivamente dirigida contra o poder temporal do Papado e tendia essencialmente a restituir ao poder real sua autonomia, estabelecendo-o sobre bases puramente laicas.”¹⁵

Como sabemos, Rousseau fala somente do pacto de associação, por meio do qual cada um dos membros do corpo se liga a todos os outros por obrigações mútuas, sem necessitar submeter-se a um homem ou a uma associação de homens. Ora, se raciocinarmos em termos de uma linha evolutiva na história do pensamento político, diríamos que em Rousseau encontra-se a expressão máxima da teoria do contrato social, associada à figura do povo soberano que livremente se autoinstitui enquanto tal, sem que para isso tenha que depender de papas (pois a autoridade da Igreja não subjugava o Estado) ou de príncipes (pois o governo é apenas um executor da vontade geral). Hipótese confirmada pelo próprio Derathé, que considera o *Contrato social* como o “resultado de uma corrente de ideias, que nasceu com a Reforma e que marcou, no plano intelectual, a luta contra o absolutismo real e, ao mesmo tempo, a liberação diante da doutrina tradicional da Igreja católica sobre a origem divina do poder civil”¹⁶. Os avanços na teoria do contrato social corresponderiam, de acordo com tal raciocínio, a um processo de separação entre Estado e Igreja que culminaria na afirmação da soberania popular.

Todavia, essa conclusão me parece bastante problemática. Porque ela teria por pressuposto que Derathé levou muito a sério

¹⁵ Id., *ibid.*, p. 82.

¹⁶ Id., *ibid.*, p. 105.

a hipótese weberiana do “desencantamento do mundo”¹⁷, o que constituiria uma dificuldade na medida em que o plano religioso e o plano político não são absolutamente separáveis na obra do genebrino. Lembremos que Rousseau propõe, no *Contrato social*, a “união das duas cabeças da águia”¹⁸, ou seja, a aliança entre o Estado e a Igreja. Haveria ainda de se considerar o fato do recurso à religião mostrar-se necessário num momento crucial do *Contrato*: o capítulo sobre o legislador. Sem fazer os deuses falarem, o legislador não é capaz de conduzir o povo a realizar a passagem da condição de indivíduos independentes para a de membros de um mesmo todo que é o Estado. Esse “homem extraordinário”¹⁹ guia “pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar”²⁰. Sendo a ignorância do povo um fato histórico, Rousseau conclui: “Seriam precisos deuses para dar leis aos homens”²¹.

¹⁷ M. Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 96. O sentido da expressão alemã (*Entzauberung der Welt*) utilizada por Weber é de “repressão/supressão da magia como meio de salvação” (Id., *ibid.*, p. 282), em referência às religiões de salvação que pregavam a doutrina da predestinação, notadamente, o calvinismo. O desdobramento mais radical dessa hipótese é conhecida como “tese da secularização”, e encontra-se em M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. Segundo Gauchet, vislumbra-se uma “sociedade sem mais necessidade de religião” (Id., *ibid.*, p. 31), tendo-se por demonstrável que, do ponto de vista da história, “uma saída completa da religião é possível” (Id., *ibid.*, p. 393). Uma exposição dos problemas da tese da secularização encontra-se, por exemplo, em: J.-C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF, 2007.

¹⁸ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463; trad. bras. p. 236.

¹⁹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382; trad. bras. p. 110.

²⁰ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384; trad. bras. p. 112.

²¹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 109.

Polêmicas à parte, se assumirmos que Derathé realmente filia Rousseau a uma tradição de autores dos séculos XVII e XVIII comumente associada a um certo movimento de “secularização” – leitura que aparece, por exemplo, na *Filosofia do Iluminismo* de Cassirer²² –, entenderíamos o porquê de não haver nenhuma referência ao problema do legislador em seu comentário, bem como a razão de só mencionar a religião civil quando sugere compará-la a uma espécie de consciência pública²³. Neste caso, poderíamos suspeitar que a ideia de profissão de fé do cidadão constitui o elemento estranho por excelência na leitura de Derathé. Afinal, o capítulo sobre a religião civil não deixa de ser uma explicitação do discurso do legislador, e, por aparecer ao final do tratado, tem-se a impressão de que, segundo Rousseau, todo o edifício político exposto ao longo dos quatro livros do *Contrato social* depende da religião, ou melhor, dos sentimentos religiosos para se sustentar. O que representaria não apenas outra dificuldade (um Estado teocrático em pleno século das Luzes), mas também um retrocesso, caso insistíssemos em pensar nos termos de uma linha evolutiva das teorias sobre o pacto civil. Sem contar que é essa impressão que induz certos comentadores a considerarem Rousseau um “apóstolo da tirania e um inimigo da liberdade no Estado”²⁴. Nessa linha interpretativa, a religião civil, enquanto “religião secular”, servi-

²² Cassirer utiliza a palavra “secularização” para falar de uma “mudança de sinal” na reflexão dos pensadores do século XVIII, cujo centro de gravidade passa do problema de Deus para a física, a história, o direito, o Estado e a arte, cf. E. Cassirer, *A filosofia do Iluminismo* [1932], Campinas, Ed. Unicamp, 1992, p. 218-219.

²³ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, op. cit., p. 494.

²⁴ A. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, London, George Allen, 1934, p. 88.

ria de base ideológica para aquilo que poderia ser denominado “democracia totalitária”²⁵. Com efeito, há quem veja na teoria política do *Contrato* a afirmação de um Estado divinizado, sendo a religião civil “a prova mais evidente dessa divinização”²⁶, de modo a conferir ao pensamento político de Rousseau “o aspecto de uma *teologia política*”²⁷.

* * *

O problema deste livro é a relação entre política e religião na obra de Jean-Jacques Rousseau. Como objeto de estudo, considera-se o conceito de religião civil, que traz em sua própria expressão certas dificuldades – já bem conhecidas nos estudos de história do pensamento político – relativas às exigências contraditórias do poder secular e do poder eclesiástico. Trata-se, neste trabalho, de reconstituir a gênese desse conceito e apontar seus desdobramentos nos escritos de Rousseau, notadamente, no *Contrato social*. Cabe observar que as questões colocadas ao longo da investigação pretendem dar conta de pelo menos três aspectos da relação examinada: sua necessidade, seus modos, seus limites. Mas, mais do que isso, é preciso notar que essas questões também se valem da obra de Rousseau para melhor compreender o próprio fundo teórico sobre o qual é posto aquilo que, ingenuamente talvez, se denomina “problema” nesta pesquisa.

Assim, minhas indagações dirigem-se indiretamente à dicotomia mesma entre religião e política que, de certa forma, pres-

²⁵ J.-L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker & Warburg, 1952, p. 9, 21-24, 43.

²⁶ S. Cotta, “Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau”, in *Rousseau et la philosophie politique*, Paris, PUF, 1965, p. 190.

²⁷ Id., *ibid.*, p. 187.

supõe algo como a hipótese do “desencantamento do mundo” de Weber, ou, pelo menos, a possibilidade de se distinguir o teológico do não-teológico com vistas à afirmação de uma filosofia política “reconhecidamente *moderna e secularizada*”, nos termos de Skinner. É evidente que um empreendimento desse tipo extrapolaria o quadro de um trabalho sobre a obra de Rousseau, não podendo aparecer aqui a não ser como horizonte teórico de interesse em meus estudos sobre os autores do século XVIII. Espero então ter encontrado a justa medida quando digo que o escopo da pesquisa cujos resultados aqui se apresentam diz respeito às *condições* da chamada filosofia política de Rousseau à luz da análise dos escritos em que o pensador genebrino apresenta suas considerações, teóricas ou pessoais, acerca dos diversos estatutos que a religião pode assumir na sociedade.

No primeiro capítulo, após situar a religião civil no quadro dos estudos contemporâneos das ciências sociais, passo ao escrito em que Rousseau apresenta o embrião do referido conceito: a *Carta a Voltaire sobre a Providência*, de 1756. Tendo como pano de fundo a discussão travada entre Rousseau e Voltaire sobre a doutrina do otimismo filosófico, procuro desfazer algumas leituras estereotipadas do texto, como as que rotulam o primeiro como um sentimentalista e o segundo como um pessimista. Mostro ainda que, na *Carta*, ambos os autores consideram os aspectos práticos do problema do mal, e que Rousseau, em particular, só retoma o problema da teodiceia, concebido por Leibniz do ponto de vista da metafísica, para recolocá-lo na perspectiva da política. O objetivo da exposição é não apenas explicitar o contexto histórico e o quadro teórico em que Rousseau se situava no momento em que escreve a *Carta*, mas também reconstituir a ordem das razões segundo a qual ele chegou à formulação do primeiro esboço do conceito de “profissão de fé civil”, ali denominado “catecismo do cidadão”.

O “catecismo do cidadão” seria, segundo Rousseau, um desdobramento do “catecismo do homem”, que corresponde àquilo que, entre os filósofos do século XVIII, denominava-se “religião natural”. Por isso, no segundo capítulo, examino a *Profissão de fé do vigário saboiano*, opúsculo do livro IV do *Emílio* em que Rousseau expõe sua concepção de religião natural. Por intermédio da reconstrução do percurso argumentativo desse escrito, procuro mostrar que os dogmas ali apresentados constituem um “essencial da religião”, isto é, um credo mínimo constituído por um pequeno número de artigos de fé aceitáveis à razão e comuns a todas as religiões históricas monoteístas. Como hipótese de leitura da *Profissão de fé*, refiro-me à religião natural de Rousseau como um “instrumento crítico” para julgar os argumentos do partido religioso e do partido filosófico, ressaltando porém que o vigário não é imparcial: muito embora ele não menospreze os efeitos sociais nocivos da religião (como a intolerância) e demonstre uma espécie de ceticismo quanto às verdades reveladas, ainda assim revela uma certa simpatia pelo partido religioso na medida em que rejeita as doutrinas dos materialistas da época, argumentando que, ao final das contas, o fanatismo é um mal menor do que o ateísmo.

É no terceiro capítulo que examino o conceito de religião civil. Para isso, faço uma exposição sumária dos quatro livros do *Contrato social* a fim de contextualizar na obra, à luz dos principais comentadores, não apenas o capítulo da religião civil, mas também o capítulo sobre o legislador, haja vista a ligação umbilical entre ambos. Basicamente, mostro que Rousseau procura unir justiça e utilidade alternando sistematicamente entre o ponto de vista do direito político (o plano do dever-ser) e o ponto de vista da história (o plano concreto das coisas tais como são), porém, sem submeter nem condicionar o segundo ao primeiro, mas considerando-os como perspectivas complementares de um mesmo objeto:

a sociedade. Além de mostrar que a necessidade do legislador sobre-humano se justifica pelo problema da justiça ou, trocando em miúdos, da reciprocidade nas relações entre indivíduos, faço ainda algumas considerações sobre a legitimidade e a eficácia da obra do legislador passando pelo tema da linguagem. É do ponto de vista da retórica – mas não somente – que justifico a necessidade do recurso ao credo mínimo constituído pelos dogmas da religião civil. O fato de Rousseau referir-se a esses dogmas como “sentimentos de sociabilidade” alternando sistematicamente entre uma perspectiva teórica e uma perspectiva prática, permitiu-me chegar à conclusão de que tanto o legislador quanto a religião civil situam-se num não-lugar, entre o plano do dever-ser e o devir histórico, e que tal fato não compromete a coerência e a unidade do *Contrato social*.

As análises desenvolvidas nesses três capítulos do livro me levaram a tratar, no último, da relação entre religião e política à luz daquilo que Rousseau denomina “o essencial da religião”. Esse essencial se expressa na forma de dois tipos de credo mínimo: o catecismo do homem e o catecismo do cidadão. Em ambos os casos, o credo a ser professado consiste num código moral simples, cujos artigos de fé, aceitáveis à razão e em pequeno número, corresponderiam a verdades comuns a todos os credos históricos. Examino o tema da religião essencial passando pela crítica aos milagres nas *Cartas escritas da montanha*, pela crítica ao cristianismo no *Contrato social*, pela questão da utilidade da religião na *Carta a Christophe de Beaumont*. Mostro ainda que a diferença em relação à religião essencial de Marie Huber diz respeito à forma de ensinar os dogmas: Rousseau trabalha no plano dos costumes e das leis que se gravam no coração, preconizando nas *Considerações sobre o governo da Polônia* as “instituições ociosas”. Por fim, defendo a afirmação de que o mesmo espírito que leva os homens a estabe-

lecerem um credo mínimo para chegarem a um acordo que torne possível a convivência entre pessoas de diversas religiões também se encontra naquilo que Rousseau denomina “essência” da vontade geral. Assim, sugiro que tanto o “essencial” da religião, associado aos “sentimentos de sociabilidade”, quanto a “essência” da vontade geral, que torna possível o acordo entre os membros da associação, referem-se às condições teóricas de existência da sociedade.

A própria expressão “religião civil”, que exhibe uma “audaciosa aliança de palavras”²⁸, corresponde a uma relação difícil, porém necessária do ponto de vista da história, entre Igreja e Estado. Unir as duas cabeças da águia: o ideal de Hobbes endossado por Rousseau. Ora, isso não significa que, para Rousseau, os dogmas da religião civil devam constituir objetos da vontade geral. Pois tal afirmação equivaleria a reduzir o interesse comum dos homens à fé, ou ainda, aos bens da vida futura, o que seria pertinente em um Estado teológico como o do *Leviatã* de Hobbes, mas não no Estado do *Contrato social* de Rousseau que, como sabemos, é, em sua essência, fundado por homens. O que tentei mostrar neste livro foi que, de certa forma, o genebrino supera a tensão entre poder secular e poder eclesiástico ao pensar em algo “essencial” que antecede tanto os aspectos religiosos quanto os aspectos políticos do problema das relações humanas.

* * *

Na investigação que aqui apresento, procurei evitar a eleição de um ou alguns comentadores que monopolizassem os esclarecimentos das passagens citadas de Rousseau. Tentei valer-me do fato de as vozes serem muitas e, em vários casos, contraditórias entre si,

²⁸ S. Goyard-Fabre, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 2001, p. 122.

para colocá-las em confronto umas com as outras, tendo em vista a desconstrução de rótulos, estereótipos, qualificações simplistas, leituras de manual, enquadramentos forçados e comparações apressadas. Assim, apliquei-me em rejeitar sistematicamente uma série de adjetivos empregados pelos comentadores para classificar Rousseau segundo determinados pressupostos: sentimentalista, racionalista, incoerente, sistemático, totalitarista, revolucionário, otimista, pessimista, idealista, pragmático, pensador laico, teísta, materialista, deísta, espinosano, cristão, crítico do cristianismo, protestante liberal, católico conservador, tolerante, intolerante, etc.

Tal procedimento, todavia, não representa um menosprezo aos comentadores, como se eu tivesse a pretensão de colocar-me acima deles e desvelar o “verdadeiro” Rousseau.²⁹ Pelo contrário, vejo a fortuna crítica da obra do genebrino como uma fonte valiosíssima para a pesquisa, o que se confirma em meu interesse pela constante atualização da bibliografia sobre a recepção da obra de Rousseau no Brasil.³⁰ Além disso, não nego que o reducionismo me seja tentador diante do “mar das opiniões” de comentadores que divergem entre si quanto à montagem correta do quebra-cabeça de sua obra e aos sentidos de alguns conceitos-chave de seus escritos políticos, bem como quanto ao preenchimento de algumas “lacunas”. Ora, ainda que eu não procure uma ordem absoluta segundo a qual pudéssemos falar em um *sistema* rousseauniano, isso não me impede de determinar uma *direção* para o caminho a

²⁹ A. Schinz contrapõe o “Rousseau original e verdadeiro” (o de sua interpretação) ao “Rousseau da tradição”, que denomina “Rousseau postiço”, ou ainda, “pseudo Rousseau” (cf. *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, F. Alcan, 1929, p. 14-15).

³⁰ Disponível no site do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau: <<http://giprousseau.blogspot.com>>

ser percorrido, que poderia ser traduzida na forma de uma dupla-questão: saber, de um lado, em que medida é legítimo o recurso à religião na ação do governo e, de outro, como lidar com os efeitos danosos (fanatismo, intolerância) da religião na sociedade.

* * *

Tentei limitar-me ao máximo à exposição dos textos e à análise de sua economia interna. Procurei reconstituir os movimentos por meio dos quais o autor produz suas teses. Mesmo sabendo que nem tudo é sistema, busquei apreender a ordem – ou a desordem – da estrutura construída. Esforcei-me para não cometer anacronismos nem impor questões estranhas aos conceitos presentes nos escritos. Voluntariamente, deixei de lado as perguntas baseadas em meus esquemas de leitura e minhas chaves de interpretação, restringindo-me a compreender tão-somente o que o autor nega ou afirma. Se por vezes recorri ao contexto histórico e à comparação com outros filósofos, cuidei para que tudo fosse feito com reserva, somente com o propósito de esclarecer pontos que não eram evidentes no contexto imediato das passagens examinadas. Por essa razão, evitei, tanto quanto pude, comparar passagens em escritos distintos, e até mesmo passagens de um mesmo escrito quando os propósitos do autor em afirmar uma e outra eram diferentes.

No fundo, levei a sério a recomendação de Rousseau nas *Cartas da montanha* para observar “a página anterior ou a seguinte”³¹ antes de julgar qualquer uma de suas afirmações. Exatamente o que não fazia o procurador genebrino Jean-Robert Tronchin, que, na opinião de Rousseau, refuta o *Emílio* e o *Contrato* segundo uma certa “maneira odiosa de recortar uma obra, de desfigurar todas as suas partes, de julgá-la a partir de pedaços arrancados aqui e ali

³¹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 708; trad. bras. p. 174.

ao bel prazer de um acusador infiel que produz o próprio mal”³². Em tom irônico, nosso autor dá exemplos de máximas isoladas extraídas do Evangelho, mas que, consideradas fora do contexto, poderiam ser atribuídas a um livro nocivo. Assim, quanto à afirmação de Jesus, “não vim trazer a paz, mas a espada”³³, ainda que ela tenha sido feita com o intuito de alertar os discípulos acerca das perseguições que sofreriam ao professarem a nova religião, nada impediria que um “acusador infiel” utilizasse essas mesmas palavras para justificar que até mesmo a Escritura pode ser vista como “um livro no qual, por toda parte, é espalhado o fogo da discórdia”³⁴.

Ora, é certo que há passagens na obra de Rousseau que revelam um espírito profundamente cristão. Por exemplo, nas *Cartas da montanha*, ele afirma:

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.³⁵

Para Rousseau, a crença determina a conduta, o que justificaria que uma moral como a do Evangelho seja professada publi-

³² O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 707; trad. bras. p. 174.

³³ Mateus 10:34.

³⁴ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 709; trad. bras. p. 177.

³⁵ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, IV, p. 767; trad. bras. p. 262.

camente. Os filósofos não teriam feito mais do que reproduzi-la: “Não sei por que pretende-se atribuir ao progresso da filosofia a bela moral de nossos livros. Essa moral tirada do Evangelho era cristã antes de ser filosófica.”³⁶ É significativo então que, ao arcebispo de Paris, nosso autor tenha se declarado “sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho”, acrescentando ainda que se sentia “suficiente convencido das verdades essenciais do cristianismo que servem de fundamento a toda boa moral”³⁷. Assim, num primeiro momento, o cristianismo que Rousseau elogia é, “pela pureza de sua moral”, uma religião destinada a “todo o gênero humano”.³⁸

Porém, todas essas passagens sobre o Evangelho e sobre Jesus caem por terra quando se lê, no *Contrato social*, que o cristianismo é nocivo ao Estado. Pois, muito embora seja uma religião santa, sublime e verdadeira, que faz todos os homens reconhecerem-se como irmãos, o cristianismo não tem nenhuma relação particular com o corpo político. Assim, não apenas enfraquece os elos da sociedade por não acrescentar nenhuma força às leis, como também desprende os corações dos cidadãos de todas as coisas da terra. Donde segue a rejeição radical de Rousseau, do ponto de vista da política, a essa religião cujo vício destruidor estaria em sua própria perfeição: “Não conheço nada mais contrário ao espírito social”³⁹. Ora, antes de afirmarmos que o que temos aí é uma contradição, é preciso examinar os textos em seus contextos, a fim de evitar a formulação de falsos problemas. Afinal, com que direito somos autorizados a aproximar passagens isoladas de escritos distintos? E por que tem-se tanta pressa em ver no corpo de

³⁶ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 728; trad. bras. p. 202.

³⁷ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 20; trad. bras. p. 72.

³⁸ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 706; trad. bras. p. 172.

³⁹ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465; trad. bras. p. 238.

escritos de Jean-Jacques uma unidade ou um sistema? Neste ponto, é bom recordar o que disse Bento Prado Jr. em uma aula de 1966, quando discorria sobre o problema do estatuto do imaginário (ora “separado” do mundo real, ora “integrado” à existência imediata) na obra de Rousseau. Para o filósofo brasileiro:

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.⁴⁰

Não se trata, pois, de fazer trabalho de *bricolage* com recortes de parágrafos de Rousseau, pois isso seria impor uma ordem estranha àquela que, bem ou mal, o autor deu às suas próprias ideias. Tampouco se trata de situar a teoria política do genebrino na história do pensamento, uma vez que o exame de algumas passagens-chave que se contradizem entre si é suficiente para mostrar que a própria pressuposição de unidade da teoria já constitui um problema nos escritos em questão. O que faço é tão-somente seguir o conselho de Bento: “refazer o caminho”. Com a ressalva de que meu objetivo nunca foi o de escrever um livro sobre o *tema* da religião em Rousseau, até mesmo porque não haveria justificativa para qualquer trabalho desse tipo após o monumental *La Religion*

⁴⁰ B. Prado Jr., “Leitura e interrogação: uma aula de 1966”, in *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, São Paulo, Cosac Naify, 2008, p. 376.

de Jean-Jacques Rousseau (Paris, Hachette, 1916) de Pierre-Maurice Masson.

Na verdade, longe de esgotar o tema na obra, busco apenas compreender um *conceito*, o de religião civil, bem como os *conceitos* correlatos que se ligam à chamada filosofia política de Rousseau, a saber, justiça, lei, vontade geral, etc. E, na medida em que caminho pelos escritos a fim de “reencontrar o tema no momento em que ele nasce”, o que encontro de fato são justamente as correlações conceituais, de modo que vejo desvelar-se diante de mim um sentido mais profundo do texto, indissociável de seu entorno e da *démarche* por meio da qual o pensamento do autor se desdobra. Coisa que, penso eu, um trabalho puramente temático jamais poderia alcançar, pelo menos, no caso de Rousseau. Obviamente, não quero com isso dizer que o meu percurso seja o único, pois – nunca é demais lembrar – tenho plena consciência de que há, certamente, outros caminhos para se abordar a obra de Rousseau, e que a leitura que apresento neste trabalho é apenas uma leitura *possível*.