

ROUSSEAU E OS PARADOXOS DA RELIGIÃO CIVIL

ROUSSEAU AND THE PARADOXES OF CIVIL RELIGION

JOSÉ BENEDITO DE ALMEIDA JÚNIOR (*)



(*) **José Benedito de Almeida Júnior**

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), pós-doutor em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE). Professor do Instituto e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

<https://orcid.org/0000-0001-5801-7284>

Email: jbeneditoalmeida@ufu.br

Resumo: Este trabalho tem por objetivo analisar dois paradoxos sobre a relação entre religião e política no pensamento de Rousseau, observando que entendemos por paradoxos aspectos extremamente positivos de sua obra. O primeiro, é a proposição de uma religião civil no último capítulo de seu *Contrato Social*. O segundo, a mudança de linguagem do direito político para o direito positivo quando, ao apresentar os dogmas positivos da religião civil, escreve mais do ponto de vista do legislador do que do teórico do direito político. A análise destes paradoxos implica, necessariamente, a reflexão sobre outros conceitos presentes no *Contrato Social* e outras obras de Rousseau, bem como nos trabalhos de pesquisa sobre seu pensamento. A partir desta análise constatamos que ambos os paradoxos se justificam no interior da própria obra, não se tratando, portanto, de contradições, pois o autor tinha consciência das dificuldades teóricas de abordar o tema das relações entre política e religião, por isso, teve de ousar propor teses que tinham pouca aceitação de seus contemporâneos.

Palavras-chave: Religião. Religião Civil. Paradoxos. Política. Intolerância.

Abstract: This work aims to analyse two paradoxes about the relationship between Religion and policy in Rousseau's thinking, noting that we understand paradoxes as extremely positive aspects of his work. The first is the proposition of a civil religion in the last chapter of the *Social Contract*. The second, the language change from political right to positive right when presenting the positive dogmas of civil religion, he writes more from the point of view of the legislator than of the theorist of political right. The analysis of these paradoxes necessarily implies reflection on other concepts present in the *Social Contract* and other works by Rousseau, as well as in the research work on his thinking. From that analysis, we found that both paradoxes are justified within the work itself and, therefore, are not contradictory, because the author was aware of the theoretical difficulties of approaching the topic of relations between politics and religion, therefore, he had to dare to propose theses that had little acceptance from their contemporaries.

Key words: Religion. Civil Religion. Paradoxes. Policy. Intolerance.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO / BRASÍLIA / v.7 n.1 / JUL. 2020 / ISSN 2358-8284

DOSSIÊ FILOSOFIA E ESFERA PÚBLICA

INTRODUÇÃO: OS PARADOXOS

Este trabalho é motivado, principalmente, por uma tentativa de compreender o fenômeno da intolerância religiosa e a violência por ela gerada, com a intenção de, mesmo a partir de nossa limitada condição, trabalhar pela democracia, pela liberdade e pelos direitos humanos. Limitamos, porém, os comentários sobre esta motivação à algumas linhas na conclusão. Nosso intuito é o de buscar, na história da filosofia, elementos que nos ajudem a entender os fenômenos da intolerância religiosa que hoje vivenciamos e nos dê uma esperança de vê-la, senão acabar, ao menos, mitigar-se até não provocar mais danos às pessoas, em particular, e à sociedade, em geral. Por isso, este artigo possui um objetivo principal: fazer um estudo a respeito das relações entre religião e política, a partir dos paradoxos da religião civil em Rousseau. A intolerância religiosa, fruto da superstição e do fanatismo, vem sendo fomentada constantemente e suas consequências, Rousseau bem as conhecia. Rousseau tenta explicar, aos seus contemporâneos genebrinos que ele não estava atacando a religião, mas o fanatismo e a superstição, porém a estratégia do discurso intolerante é confundir estes dois fenômenos:

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. Mas é necessário, dizem, respeitar tudo isso. Mas por quê? Porque é assim que se conduzem os povos. Sim, é assim que são conduzidos à sua perda. A superstição é o mais terrível flagelo do gênero humano, embrutece o simples, persegue os sábios, aprisiona as nações. Por toda parte faz uma centena de males pavorosos. Que bem ela faz? Nenhum, ou se faz algum, é aos tiranos, é a sua arma mais terrível, é o maior mal jamais feito. (ROUSSEAU, 2006, p. 157-158)

A obra de Jean-Jacques Rousseau sempre nos surpreende com determinados paradoxos que, como a própria expressão indica, causam espanto aos leitores num primeiro momento chocando-lhes a razão, isto é, a concepção comum que tinham sobre os temas abordados. O próprio autor nos indicou alguns destes paradoxos, sendo que os justifica da seguinte forma em seu *Emílio ou da educação*: “Leitores vulgares, perdoai meus paradoxos; é preciso fazê-los quando se reflete; prefiro ainda ser homem a paradoxos do que homem a preconceitos.” (1992, p. 79). Outros paradoxos, porém, os estudiosos acabam por encontrar nas leituras de sua obra. A vantagem do raciocínio por paradoxos é poder expor ideias que denunciam os preconceitos vigentes; a desvantagem, é que podem trazer bastante dissabores àqueles que ousam pensar e expor suas ideias

desagradando seus contemporâneos. Rousseau, após a publicação do *Emílio* e do *Contrato Social*, ambos em 1762, foi condenado tanto pelos católicos de França, quanto pelos calvinistas de Genebra.

Observamos, em primeiro lugar, que Rousseau se vê às voltas com uma aporia sobre o papel político da religião. Por um lado, as religiões nacionais não existem mais, por outro, o cristianismo não pode exercer o mesmo papel que as religiões nacionais exerciam, pois ele provoca cisões tão severas, como a história veio a demonstrar, que geram guerras de intolerância. Até aí, poderíamos supor que a solução do problema seria, então, deixar a religião de fora do contrato, mas justamente neste ponto, surge o primeiro paradoxo: a proposição de uma religião civil. Para Rousseau, e alguns de seus contemporâneos, as leis não conseguem retirar forças de si mesmas para serem respeitadas por todos, assim, faz-se necessário algum outro elemento que lhes empreste um respeito que esteja acima da sua utilidade ou de sua razoabilidade: eis que a religião volta ao texto do *Contrato Social*, especialmente na formulação da religião civil, como uma forma de resolver a aporia.

Nesse sentido, em nosso entender, surge o segundo paradoxo: há uma mudança na proposta original do *Contrato Social*, porque Rousseau deixa o parâmetro de escala de medidas, adotado para esta obra – como veremos mais adiante – e se põe a escrever como legislador, apresentando uma exigência aos soberanos. Em outras palavras, deixa o plano do direito político e avança para o do direito positivo. Não se trata de uma contradição do autor, mas uma decisão que parece ser inevitável: apresentar a aporia de não haver mais religiões nacionais e o cristianismo não poder substituí-las, não era o bastante, era necessário solucionar o problema, por isso, no texto ele apresenta sua proposta, a criação de uma “profissão de fé, puramente civil, cujos artigos o **soberano tem de fixar.**” (1973, p. 150) Nesta pequena frase encontram-se, pois, os dois paradoxos que pretendemos analisar.

Ao longo do capítulo VIII, do Livro IV, Rousseau, de modo detalhado, apresenta suas razões para demonstrar que não existe mais a religião nacional, que o cristianismo provoca dissensões no seio das sociedades e não se presta àquele papel, pois cria dois chefes para o cidadão, que fica dividido entre a obediência que deve à Igreja e a obediência que deve à sociedade, expressa nas leis; portanto, o cristianismo se opõe à boa

politia. Depois, nos apresenta os princípios da religião civil, composta principalmente por dois tipos de dogmas: os positivos e o negativo. Este último, nos parece uma consequência do que apresenta ao longo do capítulo: toda igreja, cujos dogmas induzirem os fiéis a desprezarem a lei civil e que queira ser exclusiva no Estado, deve ser banida, pois esta é a semente de toda intolerância e, conseqüentemente, de todos os conflitos que ela gera. Em suas palavras:

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. Mas, quem quer que diga: *Fora da Igreja não há salvação* – deve ser excluído do Estado. A menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe, o pontífice. (1973, p. 151)

O paradoxo se apresenta no conteúdo dos dogmas positivos que formam o eixo da religião civil, pois se trata de uma reintrodução da religião no *Contrato*: uma afirmação efetiva de que, sem a religião, seria impossível a ordem social, pois as leis, por si mesmas, não se fazem respeitar. Rousseau apresenta, do seguinte modo, a religião civil.

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. Sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que nele não acreditarem, pode-se 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. Se alguém, depois de ter reconhecido publicamente¹ estes dogmas conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes – mentiu às leis.² A 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. (1973, p. 150)

Quando afirma que não se trata de banir, como ímpios, aqueles que não obedecerem aos dogmas, mas insociáveis, parece-nos apresentar, claramente, mais um de seus paradoxos, especialmente se observarmos a seguinte frase: “Sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem.” (1973, p. 150). Para que a leitora ou leitor não tenham dúvida da tradução, apresentamos o original: “*Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l’Etat quiconque*

¹ No original lê-se “reconhecido publicamente” como deve ser de fato uma profissão de fé: “Que si quelqu’un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes...”

² Este problema da pena da morte, assim como o da censura, em Rousseau é bastante complexo e nos parece menos paradoxal no conjunto de sua obra. Infelizmente, por uma questão de dimensão do trabalho não poderemos analisá-lo neste momento ficando para um momento futuro.

ne les croire pas.” (1958, v. III, p. 468) Como assim “não se pode obrigar a crer neles”, mas pode-se banir quem “neles não acreditarem”? Com qual escala de medida poderíamos determinar o quanto uma pessoa crê nestes dogmas? Teria alguma forma de penetrar na consciência de cada um verificando se a pessoa diz crer e realmente acredita nestes dogmas? Talvez, uma saída para esta situação seria considerar que é impossível saber o que uma pessoa realmente pensa somente pelo que ela fala, mas seria possível constatar no que ela crê e no que ela não crê, por suas atitudes. Desta forma, Rousseau afirma mais adiante, no citado trecho, que depois de uma pessoa ter aceitado estes dogmas, ela deve conduzir-se como quem crê efetivamente neles, caso contrário, poderia ser punida. O exame não é da consciência, pois, e sim o das atitudes. Então, o primeiro passo é o juramento oficial dos dogmas, literalmente, a profissão de fé: expressar que “reconhece publicamente” os dogmas. O próximo passo é, em caso de denúncia e processos jurídicos, verificar se a pessoa se comportou como quem não crê nos dogmas.

Aqui fazemos uma brevíssima digressão sobre a questão da censura, lembrando que, quando de seu processo em Genebra, Rousseau, mais de uma vez, afirmou que, julgá-lo e puni-lo por ter escrito livros era um absurdo sem tamanho, pois o que deveria ser levado em conta eram suas atitudes e não suas ideias, além disso, mesmo que estas fossem julgadas, que se tomasse por base o que ele efetivamente escreveu e não o que disseram sobre seus livros. Desta forma, o trecho acima poderia ser entendido como o direito de a sociedade punir os insociáveis não por alguém propagar ideias sobre a não existência de Deus, dos seus poderes e tudo o mais, mas por se comportar de forma insociável, isto é, desobedecer às leis. Rousseau viu-se na mesma situação de Sócrates: acusado de não acreditar nos deuses e por incitar seus concidadãos a desobedecerem às leis. Mas as duas acusações deveriam ser feitas em conjunto, isto é, duvidar dos deuses era desobedecer às leis. Ambos responderam da mesma forma: afirmaram suas crenças nas religiões oficiais e disseram que, fora as ideias, faladas de um e escritas de outro, seus comportamentos eram retos e conforme as leis.

Rousseau via a necessidade de fazer com que as pessoas jurassem fidelidade às leis – portanto, também ao pacto social – de modo semelhante aos procedimentos das religiões cristãs de seu tempo, as quais - sejam em que vertente fossem - exigiam a profissão de fé para admitir alguém no seio da comunidade. Em se tratando de vida civil, o dever de obediência às leis é superior ao dever de obediência aos dogmas, tal como ele

destaca numa nota de rodapé sobre este tema, que elucida seu posicionamento a este respeito:

César, pleiteando por Catilina, esforçou-se por estabelecer o dogma da mortalidade da alma; Catão e Cícero, ao refutá-lo, não se divertiram filosofando, mas contentaram-se com mostrar que César falava como mau cidadão e adiantava uma doutrina pernicioso ao Estado. Com efeito, era essa questão que deveria julgar o senado de Roma, e não uma questão de teologia. (1973, p. 150)

Não se trata, portanto, de debater sutilezas teológicas, doutrinárias e dogmáticas das religiões. A situação que chama à memória, no caso de Roma, não tinha como objetivo julgar um assunto religioso – se a alma existe e, se existe, se pode sobreviver à morte do corpo – mas de não permitir que um dogma religioso se transformasse em lei.

Nossa pergunta agora é, dentro do contexto do *Contrato Social*, não bastava afirmar que os cidadãos deveriam fazer um juramento de obediência às leis? Seria realmente necessário estabelecer estes dogmas e dar-lhes um caráter de sacralidade? Penso que o problema da censura desapareceria completamente, pois se alguém escrevesse um livro questionando os fundamentos do cristianismo não poderia ser censurado, julgado e principalmente punido, pois os fundamentos do cristianismo não estariam associados de forma alguma com os fundamentos do pacto social, nem muito menos com qualquer lei positiva. Quem desobedecesse a uma lei civil, deveria ser julgado e eventualmente condenado, tendo escrito ou não livros contrários aos dogmas do cristianismo.

1. A ESCALA E O PROGRAMA

Rousseau tinha por objetivo publicar no mesmo ano de 1762, primeiramente o *Emílio ou da Educação* e, posteriormente o *Do Contrato Social*, o qual, por alguns problemas de edição, foi lançado antes. Ocorre que, ao final do *Emílio*, havia a apresentação de uma síntese do *Contrato* que seria uma espécie de indicação, aos leitores, do que viria após aquele livro. Assim, lemos no *Emílio*: “Antes de observar é preciso observar regras para as observações; é preciso uma escala para as medidas que tomamos. Nossos princípios de direito político são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país.” (ROUSSEAU, 1992, p. 553). Segundo seu autor, portanto, devemos entender o *Contrato Social* como uma escala de medidas. A partir desta chave de leitura, pode-se dizer que há dois tipos de obras políticas de Rousseau. Um primeiro tipo de obra

seriam as teóricas, abstratas como o *Contrato social* e o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, e o outro tipo seriam as obras de circunstâncias como *As considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada* e o *Projeto para a constituição da Córsega*. Assim, ao legislar para um povo é mais importante observar a situação na qual se encontra e definir o que é melhor para ele, do que aplicar princípios abstratos ou meramente metafísicos a serem impostos à realidade. Desta forma, Nascimento afirma:

Em nenhum momento Rousseau tenta realizar o modelo político do “Contrato Social” como programa de ação, mas sua tarefa se limita a uma aplicação prática dos princípios estabelecidos no “Contrato”, apenas como referência a um sistema de medidas. E não notamos também nenhum esforço do legislador para fazer realizar, na prática, um modelo arquitetado abstratamente, um modelo perfeito de organização política, que deveria ser imitado na prática.” (NASCIMENTO, 1988, p. 120)

Observa-se que, tanto na legislação para a Polônia, quanto no projeto para a Córsega, Rousseau não se esforçou para aplicar os princípios do *Contrato* a estas nações, ao contrário, observa cuidadosamente como eram suas realidades históricas, geográficas, seus usos e costumes³ para entender qual seria o melhor tipo de constituição para estas nações, a fim de que se tornassem o mais justas possíveis e mais independentes em relação aos seus vizinhos poderosos.

Uma outra chave que orienta a leitura do *Contrato Social* é a diferença entre o direito político e o direito positivo. Rousseau afirma que sua obra é inédita, porque é a única que conseguiu definir o que seria, de fato, o direito político, ao passo que as obras de outros grandes filósofos, formulam conceitos a partir do direito positivo, procurando entender como uma determinada nação chegou a formular as leis que tem e se elas são ou não boas para eles. Assim, a obra de Montesquieu, por exemplo, é uma análise de como as leis surgem, se solidificam e, eventualmente, são revogadas na realidade concreta das nações. As obras de Hobbes e Locke, por exemplo, propõe defender as melhores formas de governo, tendo em vista, principalmente, a realidade histórica inglesa. O *Contrato social*, por sua vez, é bem diferente de todas estas, não há nele, por ser uma escala, a apresentação da melhor forma de governo, seja em geral, seja em detalhes, que valeria para toda nação independentemente de sua história, geografia, usos e costumes. Por exemplo, para Rousseau, um povo é mais livre quando estatui diretamente as leis para si

³ O termo cultura, no século XVIII, e no vocabulário de Rousseau referia-se muito mais ao mundo vegetal, especialmente à agricultura do que às relações humanas. Para estas, em geral, utiliza o termo usos e costumes, que preferimos manter no corpo do texto.

mesmo, sem depender de representantes ou deputados, mas nem todos os povos podem organizar-se desta maneira, por isso, o melhor para eles seria outras formas de organização política. Porém, a proposta dos dogmas positivos da religião civil parece não se enquadrar no campo epistêmico dos princípios do direito político, por isso, exigem uma mudança de linguagem do *Contrato*, do direito político para o direito positivo. Portanto, os dogmas positivos se apresentam como conteúdo de uma obra de circunstância.

Concluimos, então, até aqui, que não há uma contradição na obra de Rousseau, que o autor tenha mudado sua linguagem sem perceber. Parece-nos claro que aponta uma solução para a intolerância religiosa – e civil – provocada pelo cristianismo. Ao invés de permanecer na aporia da modernidade, isto é, não ser mais possível reproduzir o modelo das antigas religiões nacionais, nem adotar o cristianismo como religião oficial, optou por demonstrar uma saída para ela: a proposição de uma religião civil. No entanto, ao propô-la, teve que usar uma linguagem e um conteúdo que não são o do direito político, mas do direito positivo, portanto, do Rousseau legislador.

Ora o objetivo do *Contrato* não é ser um programa, mas uma obra teórica, por isso, nem todos os temas nele abordados irão ser contemplados nas duas obras em que temos um Rousseau legislador, isto é, as *Considerações sobre o Governo da Polônia* e o *Projeto de Constituição para a Córsega*. Em nossa percepção, a imensa maioria dos temas do oitavo capítulo do Livro IV, se enquadram perfeitamente no conceito de obra teórica, mas aquela pequena frase “Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar” (1973, p. 150) e os dogmas positivos fogem a esta perspectiva, porque era a única maneira de, depois de descrever a situação aporética, apresentar uma solução para ela que, por sua natureza, não poderia se restringir a ser uma teoria geral, mas precisaria ser tema de uma abordagem digna de um legislador moderno.

2. DA RELIGIÃO CIVIL

O capítulo sobre a religião civil tem como principal objetivo apresentar uma solução para o problema da intolerância religiosa. Encontramos em sua *Carta ao Senhor de Voltaire*, de 1756, os fundamentos do que viria a ser este capítulo:

Confesso que há uma espécie de profissão de fé que as leis podem impor; mas, além dos princípios da moral e do direito natural, ela dever ser puramente negativa, porque é possível que haja religiões que atacam os fundamentos da sociedade, e que seja necessário começar exterminando essas religiões para assegurar a paz do Estado. Dentre esses dogmas que devem ser proscritos, a intolerância é, sem dificuldade, o mais odioso, mas é preciso buscá-lo em sua fonte; pois os fanáticos mais sanguinários mudam de linguagem segundo a ocasião, e pregam paciência e doçura apenas quando não são os mais fortes. Assim, chamo de intolerante por princípio todo homem que imagina que não se pode ser homem de bem sem crer em tudo o que ele crê, e condena impiedosamente todos aqueles que não pensam como ele. (2006, p. 177-178)

São bem conhecidas as divergências entre Voltaire e Rousseau a respeito de inúmeros temas filosóficos, em relação ao papel da religião na sociedade, porém, parecem estar de acordo, senão na totalidade de suas concepções, pelo menos em parte delas. Voltaire descreve sua religião de Estado a qual seria muito diferente das religiões teológicas que, segundo ele, tendem ao fanatismo e à intolerância e, via de regra, sustentam seu poder por meio da violência. Portanto, em suas palavras, a melhor religião seria aquela que: “[...] não sustentasse a sua crença com carrascos e não inundasse a terra com sangue por causa de sofismas ininteligíveis?” (VOLTAIRE, 1973, p. 283) e a partir daí propõe o que entende como sendo as tarefas fundamentais da religião de Estado:

[...] que os imãs conservem o registro dos circuncidados e os curas ou pastores, o registro dos batizados; que haja mesquitas, templos, dias consagrados à adoração e ao repouso, ritos estabelecidos pela lei, que os ministros de tais ritos gozem de consideração, mas não de poder. Que ensinem bons costumes ao povo e que os ministros da lei vigiem os costumes dos ministros dos templos. (VOLTAIRE, 1973, 284).

Voltaire e Rousseau, a despeito das diferenças entre a religião civil e a religião de estado - que mereceriam um estudo à parte - dedicam-se a propor soluções para o problema da intolerância religiosa. Retornemos, porém, ao estudo da proposta de Rousseau.

O capítulo *Da religião civil* apresenta algumas peculiaridades que chamam a atenção dos estudiosos. Em primeiro lugar, é o maior capítulo do *Contrato Social*, denotando que seu assunto exigiu mais espaço do que outros, o que não deixa de causar certo espanto, tendo em vista ter sido, provavelmente, o último a ser acrescentado a esta obra. Em segundo lugar, conforme a introdução das *Oeuvres Complètes* da Plêiade, este capítulo não se encontrava no *Manuscrito de Genebra*. Conforme Gouhier:

Nada nos assegura de que, no pensamento de seu autor, o manuscrito visto por Rey em Montmorency estava completo e que Rousseau não tinha a intenção de acrescentar um fragmento sobre a religião na cidade. Tudo se passa como se, em certo momento, relendo suas páginas sobre o *Legislador*, Rousseau sentisse a necessidade de se exprimir sobre “a

contribuição da religião no estabelecimento civil”: ele teria escrito as notas que, hoje, nos parecem como um volume do capítulo VIII do Livro IV do *Contrato*, mas sem saber exatamente em qual parte ele o utilizaria. (1984, p. 246 – 247)

No início do capítulo, afirma que nas primeiras sociedades os reis acreditavam-se deuses ou, pelo menos, os escolhidos dos deuses, e isto foi fundamental para o estabelecimento da ordem civil, pois aceitar “um semelhante como senhor”, é um estágio que só pôde ser alcançado tardiamente na história das sociedades. Afirma, então que este foi o raciocínio de Calígula. A fonte de Rousseau é, provavelmente, a obra de Suetônio, *Os Doze Césares*, na qual encontramos a seguinte descrição:

Até aqui falamos de um príncipe; de agora em diante, falaremos de um monstro. Não contente de acumular sobrenomes – chamavam-no, com efeito, de “Pio”, “Filho dos Acampamentos”, “Pai dos Exércitos”, “César Ótimo Máximo” – ao ouvir certa feita, à mesa, alguns reis que haviam viajado à Roma para prestar-lhe homenagem alardear a nobreza de suas origens, bradou:

Deve haver um só chefe, um só rei.

Pouco faltando para que tomasse imediatamente o diadema e substituísse a ficção do principado pela realeza. Entretanto, como lhe assegurassem que havia se elevado acima dos príncipes e dos reis, desde aquele momento arrogou-se a majestade divina. Mandou trazer da Grécia as estátuas dos deuses mais venerados, de mais formoso lavor, entre as quais Júpiter Olímpico, a fim de substituir a cabeça delas pela sua. Prolongou até o Fórum uma ala do Palatino e, transformando em vestíbulo o templo de Castor e Pólux, lá se postava frequentemente entre seus irmãos, os deuses, oferecendo-se com eles à adoração dos visitantes. Alguns chegavam a saudá-lo com o título de Júpiter Lacial. Para si mesmo construiu um templo, estabeleceu sacerdócios e sacrificou vítimas de espécies raras. Dentro desse templo erguia-se sua estátua em ouro, em tamanho natural, que todos os dias era vestida com roupas iguais às suas. (2003, p. 165-166)

O que Rousseau descreve como um fenômeno de Roma também pode ser encontrado na história da Grécia. Conforme as pesquisas de Jean-Pierre Vernant, em sua obra *As origens do pensamento grego* (1989), o processo de substituição do Ánax, rei sacerdote dos micênicos, pelo *basileus*, rei terreno dos helenos, sem as funções sacerdotais, pode ser entendido como a mudança da convicção de que o governo deveria ser exercido por alguém superior à própria humanidade, pela ideia de que um semelhante pode governar seus semelhantes. No plano geográfico também se observou esta mudança, pois ocorre a substituição do palácio como centro das decisões políticas, pela ágora – a praça pública - e, por conta deste processo, a palavra perdeu sua função ritualística e mágica, passando a ser utilizada para o debate e as decisões políticas. Aceitar um

semelhante como senhor, portanto, demandou longo tempo para a transformação da mentalidade helênica e, pelo que vemos, também da romana.

Rousseau tem em vista exemplos históricos da importância da religião para o estabelecimento de um povo, sendo que há pelo menos três modos diferentes de como este processo pode ocorrer. O primeiro é o caso dos judeus, cuja identidade religiosa foi de tal modo forjada no espírito do povo que este superou a perda de seu território. O segundo caso é o dos espartanos que conseguiram o restabelecimento da liberdade após uma crise, graças à liderança de Licurgo, que tirou Esparta de uma eminente degeneração e conseqüente enfraquecimento. O terceiro caso trata do fortalecimento de uma identidade nacional, o exemplo é o caso de Numa para os romanos, que temperou o ímpeto guerreiro com o religioso, por meio da inserção de inúmeros rituais que, aos poucos, mudaram o espírito do povo romano. É interessante que, para Rousseau, nem a história moderna, nem a história bíblica podem pretender aproximar-se da história antiga, no que se refere aos ensinamentos que podem oferecer ao estudo da história política, conforme Souza:

Rousseau deixa de lado a história moderna, sobretudo, por dois motivos principais: primeiro, porque os próprios historiadores modernos, ocupando-se mais com sua própria fama do que com a instrução dos homens, tornam sua obra perfeitamente inútil; segundo, porque os homens modernos nada podem nos ensinar. (2001, p. 60)

As leituras dos historiadores clássicos permitem a Rousseau observar que a diversidade dos povos representava igualmente a diversidade de religiões. Destas observações, concebe a ideia da religião nacional, na qual cada povo possui seus deuses próprios. Assim:

A fantasia dos gregos de reencontrar seus deuses entre os povos bárbaros veio daquela, que também tinham, de se considerarem os soberanos naturais desses povos. Mas atualmente tornou-se bem ridícula a erudição que fala da identidade dos deuses das diversas nações, como se Moloch, Saturno e Cronos pudessem ser o mesmo deus, como se o Baal dos fenícios, o Zeus dos gregos e o Júpiter dos latinos pudessem ser o mesmo, como se pudesse existir algo em comum entre seres quiméricos que têm nomes diferentes. (1973, p. 144)

Uma conseqüência inevitável dessa concepção é a de que, por mais que Roma tenha absorvido a cultura grega, seus deuses não eram os mesmos dos helênicos, porque Roma teve sua própria história e, quando conquistou a Grécia, a cultura latina estava bastante consolidada. Como todo processo de dinâmica social, se duas ou mais culturas têm intenso contato, tendem a amalgamar parte de seus conteúdos transformando-se em

determinada medida. Roma absorveu elementos da cultura grega e de outros povos por ela conquistados também, como são os casos dos cultos de Isis e de Mitra em sua capital.

É, portanto, um exagero afirmar como Machado:

Rousseau foi desmentido neste ponto, como nas anteriores observações sobre a história político-religiosa, pela ciência moderna. Lembremos, contudo, que datam do fim do século XIX os primeiros trabalhos mais sólidos sobre a mitologia comparada, bem como o *Ramo de Ouro* de Frazer (1890) que é a primeira obra a cuidar do caráter mágico do poder de mando entre os primitivos. Só na segunda década de nosso século Max Weber analisaria mais amplamente o poder carismático. (1973, p. 144)

Esta concepção de Machado não é adequada à luz de estudos de mitologia comparada que tem como referência os conteúdos próprios de cada cultura, por isso, conforme Brandão, há diferenças muito significativas entre os deuses gregos e romanos:

A listagem dos principais deuses gregos com seus respectivos correspondentes latinos tem por objetivo contribuir para se evitarem confusões entre uns e outros. Uma coisa é um *deus grego* e outra, muito diferente, um *deus latino*, mesmo resultante de um sincretismo, como foi o caso específico de Roma que, após dominar o Sul da Itália, com a queda de Tarento em 272 a.C., acabou por se apossar, ou melhor, de ser possuída pela cultura grega: literatura, artes e deuses... (1992, p. 345)

Para Brandão os deuses gregos podem ser considerados deuses ociosos (*dei otiosi*) e poéticos, ao passo que os deuses romanos são deuses laboriosos (*dei laboriosi*), deuses com afazeres. Como por exemplo, zelar pela cidade, por isso, se falava em *Iuppiter Stator*, o Júpiter que fica em pé “como uma estátua”. Hera, a deusa grega dos amores legítimos, tem, em Roma, o nome de *Juno Lucina*, ou seja, “a que faz vir a luz”; e torna-se a divindade que preside os partos. Em suma, percebe-se a transição de um caráter abstrato dos deuses gregos, para um caráter concreto dos deuses romanos. Tratava-se de duas mentalidades completamente distintas, cuja sincretização não foi suficiente para preservar as características do mundo helênico no mundo romano, o qual, segundo o poeta Plínio, o Velho, era ávido por tudo o que tivesse valor e utilidade. Por fim, enquanto o grego era mais voltado para a *poiesis*, o romano era mais voltado para a *práxis*:

Herdeira da Grécia, Roma possuía, no entanto, sua missão. Seu poeta maior, Públio Vergílio Marão, soube destacá-la, colocando lado a lado, mas em polos divergentes, dois universos do pensamento, o grego e o romano. E foram esses deuses, muito semelhantes quanto aos significantes e bem distantes no que tange aos significados, mesmo aqueles que têm procedência comum no mundo indo-europeu. (1992, p. 345)

Enfim, tanto a religião romana quanto a religião grega, apesar de suas diferenças, encaixam-se no modelo de religião nacional, o qual não pode mais consolidar o amor e o respeito às leis nas sociedades modernas, portanto, resolver o problema da intolerância religiosa. Para fundamentar a proposição que fará, Rousseau examina as proposições de Hobbes, Warbuton e Bayle, apontando-lhes os acertos, mas também sob quais aspectos são insuficientes e, por isso, se faz necessária ainda a proposição da religião civil.

Rousseau considera Hobbes ter sido o único a perceber o “mal” – a irreconciliável ligação entre religião e Estado - e propor o remédio adequado: submeter a religião ao Estado. Porém, não se pode submeter a religião cristã ao Estado, pois sua natureza a torna indócil ao domínio público e este é o equívoco de sua proposição. Desta forma, o que seria uma solução, torna-se apenas continuidade do problema que levaria, cedo ou tarde, a conflitos civis provocados por cisões religiosas.

Em relação a Warburton e Bayle, parecem situar-se em posições antagônicas. Warburton propõe unir religião e política, sob o controle da primeira. Por outro lado, Bayle, propõe eliminar completamente o papel da religião dentro do Estado afastando definitivamente as duas esferas. Ambas as posturas estão equivocadas, no entender de Rousseau, porque não podem produzir o efeito desejado, isto é, evitar as guerras de religião. Em resposta à proposição de Warburton, afirma que o cristianismo não é uma religião nacional e colocaria sempre o interesse das igrejas acima do interesse do Estado e, em resposta a Bayle, afirma que sem qualquer religião, nenhuma nação foi formada e nenhuma se manterá. Em suas palavras:

Acho que desse ponto de vista desenvolvendo os fatos históricos, refutar-se-ia com facilidade os sentimentos opostos de Bayle e de 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 qualquer 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. (1973, p. 146)

Esta questão da utilidade da religião é ocasião de reflexões críticas de Pintor-Ramos (1982) à obra de Masters (1968), a respeito do pensamento de Rousseau que, nas *Cartas da Montanha* afirma: “a religião é útil e até mesmo necessária aos povos. Isso não está dito, sustentado, provado nesse mesmo escrito?” (2006, p. 157).

Na interpretação de Masters a religião é, antes de mais nada, um instrumento para a eficácia do Estado, sendo, portanto, antes útil do que essencial; para Pintor-Ramos, a religião não é somente útil ao Estado, é necessária e faz parte essencial da natureza humana. Pintor-Ramos afirma que, conforme alguns intérpretes, a utilidade da religião para a sociedade é o critério último da verdade dos conteúdos teóricos da religião civil. Para ele, porém, é possível compreender a religião em Rousseau como uma solução para o problema da convivência social e política entre os homens, cuja tarefa se encerrará na medida em que não for mais necessária. Assim, todos os dualismos e dificuldades teóricas que o capítulo *Da religião civil* – especialmente quando postos lado a lado com a *Profissão de Fé do Vigário Savoiano* - traz para a compreensão do pensamento político rousseauiano poderiam ser descartadas, porque a religião não faz parte essencial do contrato. Segundo Pintor-Ramos:

Um bom conhecedor do pensamento de Rousseau chega a dizer que sua metafísica religiosa pode ser descartada sem prejuízo maior para o pensamento fundamental de seu autor, porque esta metafísica é insustentável devido precisamente a esse dualismo ultrapassado. Deve-se observar que a tese do dualismo psicofísico não é, em Rousseau, uma tese diretamente ‘metafísica’ ao modo cartesiano, senão a tradução em chave teórica de uma experiência vital entendida, em certo sentido dramático, como a luta entre distintas forças e, neste sentido, se aproxima muito mais do dualismo platônico. Não seríamos justos com a postura de Masters se nós não fizéssemos constar que ele estuda Rousseau tomando como foco sua doutrina política, temeroso das aporias da ‘religião civil’. (1982, p. 198)

Certamente a maior aporia na qual a modernidade se vê é o problema de conciliar a religião, fragmentada em inúmeros credos intolerantes entre si, com o Estado que depende da religião para ser bem constituído. Os problemas de relação entre religião e Estado só poderiam ter surgido, como vimos, a partir do aparecimento do cristianismo. Assim, uma das ocasiões em que esta relação problemática ocorreu, foi quando da invasão de Roma por Alarico, em 410 d. C. Santo Agostinho vê-se obrigado a responder, em virtude desta circunstância, àqueles que acusavam o cristianismo de ter enfraquecido o espírito da *romanitas*. Para responder esta acusação compõe e publica, doze anos depois, a *Cidade de Deus*. Por outro lado, Maquiavel, em seus *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* retoma igualmente o argumento dos críticos do cristianismo demonstrando que esta religião não contribui para a formação de cidadãos. Rousseau, por sua vez, nos parece mais próximo de Maquiavel do que de Santo Agostinho, quando afirma no *Contrato Social*:

O cristianismo é uma religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu, não pertencendo à pátria do cristão a este mundo. É verdade que ele 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 ousar gozar da felicidade pública, teme orgulhar-se da glória de seu país; se o Estado perece, bendiz a mão de Deus que pesa sobre o seu povo. (1973, p. 148).

Se o cristianismo não serve para fundamentar a sociedade e as religiões nacionais tampouco podem ser resgatadas, então mergulhamos numa situação aporética, porque, segundo Rousseau, a religião nacional:

[...] 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*. É, porém, má, porque, fundando-se no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos, e submerge o verdadeiro culto da Divindade em um cerimonial vão. Ainda é má quando, tornando-se exclusiva e tirânica, transforma um povo em sanguinário e intolerante. (1973, p. 147)

Por fim, o teísmo poderia ser uma última saída para o impasse, pois sendo uma religião inteiramente espiritual, sem qualquer culto exterior ou necessidade de sacerdotes, não poderia gerar o enfraquecimento do espírito de cidadania como o cristianismo institucionalizado faz, nem levar à intolerância religiosa entre os concidadãos. No entanto, tampouco serve de esteio para a pátria porque:

Essa religião, não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, deixa as leis unicamente com a força que tiram de si mesmas, sem acrescentar-lhes qualquer outra, e, desse modo, fica sem efeito um dos grandes elos da sociedade particular. Mais ainda, longe de ligar o coração dos homens ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra. Não conheço nada mais contrário ao espírito social. (1973, p. 147 – 148)

Masters fundamenta sua proposição sobre a utilidade da religião na concepção de Rousseau, principalmente pela leitura do *Contrato social*, a partir do qual compreende que sem a religião, as leis deveriam depender, unicamente, da força que tiram de si mesmas. Por isso, a religião não faz parte essencial da política, mas pode constituir-se em um artifício que ajude a sustentar o respeito às leis. A crítica de Pintor-Ramos a esta interpretação, se faz em função da análise de outras obras de Rousseau que sustentam uma concepção de religião que vai além de sua utilidade. Seu estudo sobre a *Nova Heloísa* leva à conclusão de que, para Rousseau, a religião é parte essencial da natureza humana e da natureza política. Nenhuma sociedade ou Estado pode prescindir da religião e não se trata, simplesmente, de introduzi-la como um artifício fazendo dela uma espécie de “ópio do povo”. Como afirma Pintor-Ramos:

Em qualquer caso, esta explicação não deve ser tomada superficialmente como se Rousseau fosse um partidário de uma religião que é um “ópio *para* o povo” em uma espécie de marxismo (leninismo exatamente) invertido. Certamente, a religião pode ser consolo para o oprimido, porém também não se diz que não seja uma aspiração profunda do ser humano; que a religião também possa ser um consolo não significa que seja falsa, do mesmo modo que o contrário não prova que seja verdadeira. (1982, p. 88 – 89)

Pode-se concordar com Masters na medida em que se realiza uma leitura exclusiva do *Contrato Social*, pois com exceção da breve definição sobre o teísmo, Rousseau não trata de modo aprofundado os fundamentos teológicos da religião e de sua importância ontológica para o homem. Seu objeto principal de análise é a relação social que a religião permite ao integrar os homens ao corpo do Estado formando uma nação. Por isto, permanece a impressão de que os artigos da religião civil atendem a um propósito inteiramente prático, mas fundamental, pois, diante das circunstâncias, se os países europeus não encontrassem uma saída para o problema da intolerância religiosa – e, portanto, civil – os conflitos não tenderiam a arrefecer e haveria sempre o risco de irromperem novas guerras.

Pintor-Ramos, por sua vez, toma como eixo tanto o *Do contrato social* quanto a *Nova Heloísa*, e, por conta disso, tem outra interpretação do pensamento rousseauiano. A religião não é compreendida somente pelo liame social que ela proporciona, mas também por sua importância para a plena existência do ser humano e das sociedades. Sua análise se estende para além do campo social e, por isso mesmo, não pode concordar que a religião seja apenas útil ao homem ou ao Estado, como se lhes fosse algo externo. Por isso, Pintor-Ramos conclui:

A constante exigência da *utilidade prática* como critério último da verdade dos conteúdos teóricos da religião foi entendida, por vezes, como a postura de um pragmatismo estreito que, em última instância, permitiria fazer da religião um problema de convivência social ou política entre os homens; definitivamente, poder-se-ia descartá-la totalmente quando não fosse mais necessária para tal função. Se fosse assim, o problema reduzir-se-ia ao da “religião civil”, tal como aparece no último capítulo do *Contrato Social*, e a dimensão sociológica absorveria todas as demais dimensões do problema, com o grave inconveniente adicional de uma possível incoerência no pensamento de Rousseau ao exigir um credo concreto em uma sociedade fundada a partir da liberdade. (1982, p. 54)

Os três tipos de religião definidos no último capítulo do *Contrato Social* são assim apresentados: “A Religião considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular, também pode dividir-se em duas espécies, a saber: a religião do homem e a do cidadão. [...] há uma terceira espécie de religião, mais estranha [...] pode-se chamar a esta de a

religião do padre.” (173, p. 146-147). Nos três casos, porém, não há possibilidade de que possam a unir a sociedade, portanto, nenhuma delas poderá proporcionar a unidade que as nações da modernidade necessitam.

Nas *Cartas da Montanha*, Rousseau retoma a mesma tipologia e tenta explicá-la de tal forma a convencer seus censores que, para estabelecer a relação entre a religião e política, há duas exigências: a primeira é criar uma religião civil, porque não é bom para o Estado não ter uma religião:

Que deve fazer o sábio legislador nessa alternativa? Das duas coisas, uma. A primeira, estabelecer uma religião puramente civil, na qual, contendo os dogmas fundamentais de toda boa religião, todos os dogmas verdadeiramente úteis à sociedade, seja universal, seja particular, omita todos os outros que possam interessar à fé, mas de forma alguma ao bem terrestre, único objeto da legislação. Pois como o mistério da Trindade, por exemplo, pode contribuir à boa constituição do Estado, em que seus membros serão melhores cidadãos quando tiverem rejeitado o mérito das boas obras, e em que contribui para a coesão da sociedade civil o dogma do pecado original? Mesmo que o verdadeiro cristianismo seja uma instituição de paz, quem não vê que o cristianismo dogmático ou teológico é, devido à quantidade e obscuridade de seus dogmas, sobretudo pela obrigação de admiti-los, um campo de batalha sempre aberto entre os homens e isso sem que, à força de interpretações e de decisões, se possam evitar novas disputas sobre as próprias decisões tomadas? (2006, p. 171)

A outra ação é deixar o cristianismo fora dos assuntos públicos, não tentar fazer esta religião realizar a mesma função das religiões nacionais:

O outro expediente é deixar o cristianismo tal como ele é em seu verdadeiro espírito: livre, liberado de toda ligação com a carne, sem outra obrigação que a da consciência, sem outro empecilho aos dogmas a não ser os costumes e as leis. A religião cristã é, pela pureza de sua moral, sempre boa e sã no Estado, desde que ela não faça parte de sua constituição, desde que ela aí seja admitida unicamente como religião, sentimentos, opinião, crença. Mas como lei política, o cristianismo dogmático é uma má instituição. (2006, p. 172)

Rousseau entende, assim como Bayle, a respeito da religião, que “é melhor não ter nenhuma a ter uma bárbara e perseguidora que, tiranizando as próprias leis, contrariasse os deveres do cidadão”. (2006, p. 171) No entanto, como vemos, para ele, não se pode simplesmente descartar a importância da religião, tanto para as pessoas, quanto para o Estado. Assim, a opção do *Contrato Social* é por estabelecer uma religião civil. Sobre este tema, Machado comenta em uma nota de rodapé:

Beauvalon lucidamente delineia, neste ponto, a suma do pensamento de Rousseau: o que importa ao Estado não é a parte, por assim dizer, metafísica da religião, mas unicamente suas consequências morais e sociais. O Estado terá, pois, o direito de proibir ou de impor tal ou qual dogma metafísico – não mais, como frequentemente sustentaram os cristãos,

em nome da verdade, mas em nome da utilidade. É uma espécie de intolerância utilitária que substitui a doutrinária. (1973, p. 150)

A expressão “metafísica” utilizada por Beauvalon para descrever a parte dogmática da religião em Rousseau, não parece adequada no entender de Gouhier, pois implica em uma herança filosófica a qual, segundo ele, Rousseau não se afilia: “Assim, a condenação da metafísica cartesiana não a visa particularmente: ela tem por objetivo toda metafísica que supõe ser a razão capaz de conhecer a essência das coisas, a começar por aquela que materializa a essência da alma.” (1984, p. 161). Para Rousseau, tanto os filósofos cristãos erraram em cristianizar o helenismo – como afirma em seu primeiro *Discurso* - quanto erram aqueles que tentam helenizar os dogmas cristãos.

O sentido do termo *utilitário* empregado por Beauvalon parece alinhar-se ao pensamento de Masters, mas se tomarmos os textos do próprio Rousseau observaremos que ele estabelece uma sutil diferença entre o útil e o necessário: “A religião é útil e até mesmo necessária aos povos”. (2006, p. 157) Pode-se afirmar, portanto, que nem tudo o que é útil, é necessário e que tudo o que é necessário é, não apenas útil, mas também, imprescindível. Por outro lado, podemos entender que quando dizemos que algo é simplesmente útil, fica implícito que não é necessário, mas se estiver presente e atuante, melhores serão os resultados. A religião é útil, pois empresta ao trabalho do legislador uma autoridade maior do que a do ser humano; é também necessária, porque sem ela de nada adiantariam todos os esforços empreendidos para formar o elo social, em poucas gerações o trabalho do legislador estaria perdido.

Em algumas passagens Rousseau afirma que a religião é útil, mas nada fala sobre sua necessidade, por exemplo, no *Manuscrito de Genebra* afirma: “Quanto ao concurso da religião no estabelecimento civil, vê-se que não será menos útil poder dar ao liame moral uma força interior que penetre até a alma e seja sempre independente dos bens, dos males, da própria vida e de todos os sucessos humanos.” (1973, p. 143) Nas *Cartas da Montanha* em nota destacada mais acima, afirma a necessidade de se estabelecer os dogmas “verdadeiramente úteis à sociedade” o que parece confirmar a tese de Masters. Em sua defesa nas acusações de Genebra e em Paris, Rousseau quis demonstrar que o capítulo sobre a religião civil, longe de ser uma crítica à religião e seu papel público, é um ataque ao fanatismo e à superstição.

No capítulo *Do Legislador* há uma série de referências ao papel da religião no Estado e, via de regra, podemos observar uma tendência a considerar a religião necessária. O legislador, não podendo depender somente da força e do raciocínio, deve recorrer a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer.

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 à 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. (1973, p. 65)

Fazer os “deuses falarem”, no entanto, não é obra para qualquer aventureiro, é preciso um talento excepcional, ser aquele indivíduo extraordinário ao qual Rousseau se refere ao falar dos grandes legisladores. Neste caso, reconhece também em Maomé – no *Discurso sobre a Origem das Línguas* – um grande legislador. Observe-se o quanto a concepção de Rousseau se aproxima do pensamento de Maquiavel a respeito deste tema nos *Comentário sobre a primeira década de Tito Lívio*:

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 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. (1994, p. 58)

É sintomático, por outro lado, que Rousseau afirme o quanto sua concepção se distancia daquela de Warburton, pois afirmava este autor que política e religião têm o mesmo objeto. Interpretando esta relação historicamente considera que na origem das nações, uma serve de instrumento à outra. No período moderno, contudo, uma ainda serviria de instrumento à outra? Após o advento do cristianismo há uma separação definitiva entre religião e política, mas isto não significa que o Estado deva abster-se de qualquer pronunciamento em questão de religião. Eis o que consideramos o ponto chave: depois que o cristianismo criou a possibilidade de haver mais de uma religião no seio de um mesmo povo, é preciso conter a intolerância decorrente desta situação por meio de um posicionamento público. Lembramos que, por exemplo em Roma, os cidadãos podiam cultuar deuses de outras nações, mas os deuses romanos e a religião romana – entendida como o culto dos *lares* e os calendários de festas religiosas públicas – eram obrigatórios para todos os cidadãos romanos.

A perspectiva de Rousseau nos conduz a três possibilidades. A primeira, é a de um Estado que adote uma religião instituída ou histórica como religião nacional. Neste caso, o problema é que esta religião deveria tolerar os demais credos que porventura venham a existir nesta mesma pátria, o que é impossível para o cristianismo, ou ainda, contar com o fato raríssimo de que todos os cidadãos sejam fiéis desse credo. A segunda possibilidade, seria o Estado não possuir qualquer religião oficial, mas isto não é possível porque Rousseau – assim como Voltaire – considera que o estabelecimento e ordem do Estado dependem da religião, o que nos leva à conclusão, salvo melhor juízo dos leitores e leitoras, de que a tese de Pintor-Ramos é mais correta do que a de Masters. A terceira possibilidade, é a adoção da religião civil.

A intolerância religiosa é decorrente, portanto, do fato de que os próprios cristãos quiseram fazer do cristianismo lei política e, vivendo sob os mesmos limites geográficos, geraram conflitos civis. Assim, o dilema está no fato de que, mesmo as constituições modernas necessitam de algo além das próprias leis para que sejam amadas e obedecidas por todos, mas não há mais religião que possa fazê-lo. Por isso, é necessário, e não somente útil, que haja uma intervenção pública sobre este assunto, intervenção esta que não deve se importar com a parte dogmática da religião, somente com a parte moral.

Acredito que explicitamos alguns dos imbricados problemas das relações entre religião e política no pensamento de Rousseau. Sendo que a religião não é apenas útil, mas também necessária às pessoas e à boa *politia* do Estado, mas não se pode recorrer ao antigo modelo das religiões nacionais, nem ao cristianismo. Para enfrentar este primeiro paradoxo, esta situação de aporia na qual os povos cristãos mergulharam, faz-se necessária a criação de uma forma de religião mais ligada à ordem civil do que aos dogmas teológicos. Porém, ao propor a religião civil, Rousseau teve de deixar de lado a linguagem do teórico e filósofo que propõe os fundamentos do direito político para assumir a linguagem própria do legislador e estabelece aos soberanos, os dogmas da religião civil.

CONCLUSÕES E CONSIDERAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

No início do *Contrato* Rousseau advertira ao leitor que tomaria por princípio os homens como são e não como deveriam ser. Assim, conclui que, sem a religião civil, as

leis ficariam abandonadas à própria sorte e a vida social se tornaria impossível. Por outro lado, se isto parece uma imposição, é ainda assim, melhor do que uma das religiões particulares querer impor-se a toda sociedade gerando conflito civil. Sem uma profissão de fé, que unisse religião e política, as leis não teriam o respeito e a força que necessitam para que as sociedades possam existir sem conflitos genocidas. Desta forma, os dogmas positivos serviriam – para o contexto das sociedades de maioria cristã – como a santificação do pacto social e das leis, como objeto de uma profissão de fé que ligaria o coração dos homens ao Estado e às leis, não apenas por temor do castigo, mas por dever de consciência.

Ao que parece, era uma convicção filosófica do século XVIII, que a religião ainda exercia um papel fundamental nas relações entre as pessoas e as leis. Não bastava que fossem aprovadas em assembleia direta com a participação de todos os cidadãos, ou indireta, por meio de deputados ou representantes, era preciso algo mais, alguma coisa que ligasse diretamente às leis ao dever e, sem o auxílio da religião, esta ligação não aconteceria. Assim, a religião civil seria o juramento público e solene, a profissão de fé da santidade das leis, nas palavras de Rousseau “uma profissão de fé puramente civil”. Tal convicção se deu, porque, filósofos como Voltaire e Rousseau, entenderam muito bem a natureza humana e sabiam que o raciocínio sobre os benefícios gerais de uma lei, não eram motivo suficiente para fazer com que as paixões se calassem e que o interesse geral fosse preferível ao interesse particular. Não se poderia esperar que todas as pessoas fossem filósofas para respeitarem as leis. Até porque, mesmo os sutis argumentos filosóficos, também possuem suas raízes nas mais simples paixões humanas.

Podemos observar que estas proposições do *Contrato Social* vislumbravam a necessidade de separar religião e Estado, mas isto era impossível enquanto o cristianismo fosse a religião dominante. Somente a partir da segunda metade do século XX pode ser efetivamente concretizada a separação entre religião e Estado, ou seja, impedir, definitivamente, que os dogmas e doutrinas de uma instituição em particular se impusessem à toda sociedade, uma vez que a diversidade religiosa se acentua cada vez mais, inclusive porque não se trata mais de diversidade dentro do cristianismo, mas também de outras religiões e dos sem religião que se fazem presentes nas mais diversas nações.

Como dissemos mais acima, nas raízes de toda reflexão filosófica há paixões candentes. No nosso caso, o que nos motivou a voltar à questão da religião civil foi uma tentativa de buscar elementos na história da filosofia que nos ajudasse a entender o crescimento da intolerância e as consequentes ondas de violência que tomaram conta do nosso cenário político. No Brasil, hoje, a bancada evangélica – que congrega vertentes protestantes, neopentecostais, católicas e outras - representa constantemente uma ameaça à boa *politia*, assim como as manifestações de intolerância religiosa das quais, infelizmente, temos notícias todos os dias. A existência da bancada, em si, é legítima, pois nenhuma pessoa conseguiria abandonar por completo suas convicções morais e julgar os temas que se lhe apresente somente com o teor da lei e os ditames da razão, os quais são, em última instância, expressões de convicções morais. Contudo, o problema é a constante tentativa de impor à sociedade leis, cujos fundamentos se encontram nas interpretações que fazem da Bíblia ou na doutrina moral de suas instituições, desrespeitando outras vertentes cristãs, fiéis de outras religiões, ateus e agnósticos. Este é o gérmen dos conflitos de intolerância civil gerados pela intolerância religiosa.

Portanto, a existência das religiões dentro da sociedade não é um problema em si, nem o fato de deputados, vereadores e senadores serem membros de alguma instituição religiosa, mas a tentativa de transformar as doutrinas e dogmas de uma religião particular em lei a ser seguida por todos é repetir uma ação que gerou guerras genocidas de intolerância. Os grupos intolerantes manifestam-se por meio de discursos, de ações agressivas contra aqueles que manifestam, legítima e respeitosamente, sua discordância. Sua estratégia é estimular o fanatismo para constranger aqueles que ousam propor limites à interferência de assuntos religiosos nas leis, para que se sintam inibidos de manifestarem-se publicamente. Estas estratégias de silenciamento são sinais de que a intolerância religiosa está ainda viva nas sociedades ocidentais. Repetindo aqui, as palavras de Rousseau quando ele se defendia do processo em Genebra: **“A superstição (e o fanatismo) é o mais terrível flagelo do gênero humano, embrutece o simples, persegue os sábios, aprisiona as nações.”** (2006, p. 157, o destaque é nosso)

Cabe a nós, como membros do soberano de hoje, reivindicarmos o direito à liberdade, à democracia e aos direitos humanos que os intolerantes querem tolher.

REFERÊNCIAS:

- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. III Volumes. Petrópolis: Vozes, 1992.
- GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984.
- NASCIMENTO, M.M. - *O contrato social - entre a escala e o programa*. In: *Discurso 17*. Revista do Departamento de Filosofia. São Paulo: Polis, 1988.
- PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 198.
- ROUSSEAU, J. - J. Carta a Voltaire. In: Menezes, E. (org.) *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau: textos e estudos*. Tradução de Maria das Graças de Souza. Ilhéus: Editus, 2006.
- ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.
- ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ROUSSEAU, J. - J. *Oeuvres Complètes*. Bibliothèque de la Pleiade. Paris: Gallimard, 1959 – 1995, 5 volumes.
- MASTERS, R. D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- SOUZA, Maria das Graças de *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- SUETÔNIO. *Os Doze Césares*. Tradução de Gilson C. C. de Souza. São Paulo: Germape, 2003.
- VERNANT, Jean-Pierre. *A origem do pensamento grego*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.