

A SECULARIZAÇÃO E A RELIGIÃO COMO ESSENCIAIS AO HOMEM¹²

Genildo Ferreira da Silva (UFBA)³

genildof@hotmail.com

Resumo: Discutir o tema secularização, seja qual for o campo do conhecimento, significa obrigatoriamente tratar do comportamento humano em seu relacionamento social. Nos últimos três séculos, tal acepção remete ao ideal da modernidade de conceber uma sociedade com o direito de organizar a vida civil tendo como recurso apenas a razão livre da tutela da autoridade religiosa. Rousseau, tendo apresentado no *Contrato social* elementos como a defesa da Soberania e da Vontade Geral, não deixa de causar estranheza por oferecer, ao final da obra, uma proposta de Religião civil. É difícil entender que nos primeiros livros do *Contrato* surjam proposições que sugerem ser o Estado um corpo político autônomo que apresenta a lei estatuída pelo próprio povo como a expressão das condições da associação civil e, surpreendentemente, depois de todo esse fundamento da autonomia, conclua sua obra com o recurso à religião civil, deixando entender ser a religião um elemento fundamental à sociedade. Certamente, Rousseau representa um marco na difusão e compreensão do tema secularização, mas é preciso entender o fato deste ter certo apreço pela religião enquanto outros racionalistas queriam apenas livrar-se dela ou tinham ideias apenas deístas, filosóficas, abstratas, enquanto as suas concediam mais ao sentimento, e também à religião.

Palavras-chave: Secularização; J.-J. Rousseau; Iluminismo; Contrato social.

¹ Recebido em: 29-09-2017/ Aprovado em: 17-04-2018/ Publicado on-line em: 07-08-2018.

² Trabalho produzido no período do Pós-doutorado, com bolsa CAPES, na Université Paris Nanterre/França, 2014/2015.

³ Genildo Ferreira da Silva é professor associado da Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

Rousseau, como um dos mais expressivos representantes do contratualismo moderno, ao pensar a organização geral da sociedade, propõe sua ideia de contrato, ato de associação, antecipando o desafio de encontrar soluções para as dificuldades da ordem social. Tais dificuldades são apresentadas inicialmente com um forte apelo 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 obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes (ROUSSEAU, 1964a, p. 360).

A confiança na razão desempenha em Rousseau um papel destacado, tanto que, do ponto de vista da política, ele escreve seu *Contrato social* designando à razão uma função decisiva. O que fica difícil de compreender é porque depois de toda uma fabulosa construção racional, ele no final tenha usado o recurso à religião como imperativo à vida em sociedade⁴, ou seja, como justificar que no final do *Contrato social*, de maneira aparentemente contraditória, Rousseau apresente uma proposta de Religião civil?

Ainda nos primeiros livros do *Contrato social* surgem proposições com bases racionais que sugerem ser o Estado um corpo político, a pessoa pública que se forma pela união dos particulares (ROUSSEAU, 1964a) através do pacto so-

⁴Como indicativo de pesquisa e aprofundamento sobre o tema, remeto a duas destacadas obras que o tratam com grande profundidade e riqueza de referências: KAWAUCHE (2013) e WATERLOT (2004).

cial, e que é pelo mesmo pacto que se dá existência e vida ao corpo político, atribuindo-lhe, “[...] pela legislação, movimento e vontade” (ROUSSEAU, 1964a p. 378). Quanto à Vontade Geral, é declarado que “[...] quando todo o povo estatui algo para todo o povo”, sendo a matéria de deliberação “[...] geral como a vontade que a estatui [...]” (ROUSSEAU, 1964a, p. 379), teremos aí o que se pode e se deve chamar de lei. Em síntese, a lei é a expressão das condições da associação civil, tais como as estabelece o mesmo povo a quem virá a obrigar.

O que soa estranho é que depois de toda essa fundamentação da autonomia racional, Rousseau conclua sua obra com o recurso à religião civil, deixando entender ser a religião uma referência determinante à sociedade. Não é clara tal posição com suas nuances, afirmações e aparentes contradições, assim como o verdadeiro sentido do tema da religião em Rousseau no horizonte do Iluminismo. Como apreender o problema do gênero de crença e da obediência religiosa que envolve liberdade religiosa e civil? Outro obstáculo na leitura do *Contrato social* é o significado dos elementos que apontam o vínculo entre a “Religião civil” e o “Legislador”.

As tentativas de respostas do próprio Rousseau deram lugar a uma multiplicidade de interpretações das mais contraditórias, tanto que ele foi alvo dos mais incessantes e duros ataques. Mesmo assim, não se deve fugir da busca de uma interpretação da secularização em Rousseau.

Quando escreveu sobre o poder político e as liberdades individuais, Rousseau foi preciso e sua posição nesse quesito é bastante segura. No primeiro livro do *Contrato social*

são analisadas as questões básicas da organização e estrutura política; já no segundo, desenvolve-se uma caracterização da soberania com suas distinções e seus limites: ela é inalienável e indivisível. Mas quando trata dos limites das convenções gerais, é preciso considerar, além da pessoa pública, as pessoas particulares que são dotadas de liberdade. Cada cidadão será livre no que escapar a tais convenções. Ou seja, a soberania garante a proteção das pessoas contra possíveis abusos de particulares (ROUSSEAU, 1964a, p. 374-375).

Rousseau trata dos temas da religião, da secularização e do laicismo em quase todas as suas obras, mas até esse momento não está claro porque ele inseriu a religião civil como essencial no estabelecimento da estruturação social.

Depois de apresentar o Pacto social e a Vontade geral, a concepção de uma nova forma de associação demanda um sistema de legislação, afastando-se do campo mais abstrato para algo mais concreto: “Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade”. (ROUSSEAU, 1964a, p.378). O pacto seria um protocolo inútil, sem força se não pudesse contar com a autoridade conferida ao corpo coletivo para garantir a obediência à vontade geral.

Assim, no livro II, capítulo sétimo, Rousseau insere a figura do Legislador “[...] para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações” (ROUSSEAU, 1964a, p. 381). Essa é uma figura enigmática da obra rousseauiana, e a leitura do capítulo não ajuda muito, pois o personagem é apenas introduzido e acompanhado de vários pontos obscuros.

E quem é “o Legislador”? É aquele que muito embora não exerça nenhum poder, nenhuma magistratura, nem de-

tenha sob seu julgo a ordem política, tem a função capital de *estabelecer* um corpo adequado de leis fundamentais e, ao mesmo tempo, persuadir a multidão dos homens a enxergar nestas leis o exercício pleno da sua autoridade soberana. A necessidade de um Legislador justifica-se, inicialmente, como segue:

Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, executaria por si mesma empreendimento tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. (ROUSSEAU, 1964a, p. 380).

A multidão dos homens, sujeitos da cidadania, se depara, entretanto, com a dificuldade de identificação do que lhe concerne na Lei e para eleger a Lei mais correta. Isso se dá porque, de um lado, o homem individual não vê que o seu bem próprio está vinculado ao bem de todos. Por outro lado, o hábito comum do Estado despótico e da Lei de poucos faz com que os homens não se reconheçam sujeitos da legalidade. Há, então, a necessidade de se mostrar o caminho desta identidade entre o homem e a Lei, o itinerário “certo”, e defendê-lo da sedução das vontades particulares. Dessa maneira, cabe ao Legislador:

sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, de transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, numa parte de um todo maior do qual este indivíduo vai receber, de certo modo, sua vida e seu ser (ROUSSEAU, 1964a, p. 381).

A tarefa do Legislador atravessa a dificuldade pedagógica e política do reconhecimento de que a multidão dos homens, o “vulgo”, não é capaz, por si mesma, de compreender o sentido constitutivo do bem comum na instância

do Estado e na letra da Lei. A inscrição pessoal a uma seita, a um grupo de interesses, à vontade e aos interesses particulares gera um egoísmo que cria obstáculos na perspectiva do *interesse comum*. E para que seja possível essa revisão de perspectiva, de educação política, seria necessário que “[...] o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social, que deve ser obra da instituição, presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas.” (ROUSSEAU, 1964a, p. 383)

O Legislador não emprega a força, inclusive porque não dispõe de qualquer poder. Ele também não pode exercer a pura razão, porque não se trata de um esclarecimento conceitual de que carece o povo. O objetivo de “criar” um espírito social é, ao mesmo tempo, um trabalho de convencimento e de “comoção”. Chegamos assim ao nosso ponto nevrálgico: são por essas e não por outras razões, indica Rousseau, que o Legislador *deve recorrer a uma autoridade de outra ordem, à religiosa*: “[...] para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar[...]. 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” (ROUSSEAU, 1964a, p. 383-384).

Na perspectiva de Rousseau, a religião e sua mística são necessárias à organização política por uma razão singular à religião ou ao sentimento religioso. Ele identifica uma pedagogia que *interioriza, justifica e impõe* sem o recurso da força, mas por meio dos sentimentos profundos que tocam valores pertinentes à própria natureza e razão humanas. Para explicar isso, o exemplo caro a Rousseau é o nascimento da unidade de uma nação política, tendo a religião como

instrumento que oferece o alicerce e a liga à autoridade divina no sentido das leis. A autoridade religiosa, falando em nome de Deus, faz o povo acreditar que os mesmos decretos divinos a que está submetida a consciência de cada indivíduo são também encontrados nas leis do Estado.

Ora, o simples elogio da vida mística, como, por exemplo, no cristianismo, e a busca de uma vida ascética, que encontra seu alento exclusivamente na esperança da salvação futura, no sentido da política é inútil porque torna as pessoas indiferentes ao bem-estar terrestre e, conseqüentemente, à segurança e prosperidade de seus semelhantes e do Estado. Ao cristão puro, parece, independe viver sob um regime político saudável ou despótico, ter leis justas ou arbitrárias – ele estará confortável na sua fé mesmo que sofra brutalmente os efeitos da violência da privação da liberdade; o sofrimento, a rigor, é benéfico à ascese, à purificação das almas pecadoras, à salvação.

Nesse ponto da sua obra, Rousseau se viu obrigado a mudar o tipo de linguagem do seu discurso. O pacto, o soberano e a vontade geral preservam seus valores apontados no início, mas aparecem com menos contundência. A razão individual, exaltada na origem do estabelecimento da associação, perde força e o Legislador surge como um representante da razão coletiva.

O problema central que o *Contrato social* se propõe a resolver, anunciado no primeiro livro, não foi abandonado. Persiste a busca por uma forma de associação que defenda e proteja a todos sem prejuízo da liberdade. Mas não é algo simples os indivíduos se convencerem dos benefícios finais resultantes dos sacrifícios exigidos por boas leis quando confrontadas com o interesse imediato e particular. A análise

se rousseauniana não defende que o interesse próprio sempre se sobrepõe ao interesse coletivo, mas trata da incapacidade que alguns têm para enxergar o benefício da lei. Ou seja, o recurso à autoridade religiosa significa que: “Essa razão sublime, que escapa ao alcance dos homens vulgares, é aquela cujas decisões o Legislador põe na boca dos imortais, para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar” (ROUSSEAU, 1964a, p. 383-384).

Esta é uma passagem fundamental no capítulo “Do Legislador” para compreender o lugar da mística religiosa. A vida religiosa responde à necessidade da organização política porque internaliza, porque suscita sentimentos e valores imprescindíveis à motivação individual e geral para se assimilar os preceitos da lei e da razão em benefício do Estado.

A associação livre entre homens livres, prevista no *Contrato social*, produz um corpo político singular no qual o poder supremo é exercido, não pelo poder de um, mas pela vontade soberana de todos. Para participar dessa associação, os homens individuais não necessitam ceder sua autonomia e liberdade, muito pelo contrário, é aí que esses homens-cidadãos adquirem o *status* objetivo da sua liberdade. E essa objetividade se dá exatamente porque há uma base legal, de Direito, que sustenta essa associação: uma lei proclamada pela *vontade geral* e não apenas por alguns poucos. Este princípio está mantido, mas a elaboração conceitual, abstrata de contrato, é confrontada com a realidade concreta e as dificuldades para se estabelecer a organização da vida política nas relações reais.

A consolidação do corpo soberano e do espírito social

deve ser interesse central do Estado, no qual uma vontade propriamente geral se defina e possua seu adequado domínio. A função do “Legislador” é precisamente a de formar a “mentalidade de um povo”, criando um corpo legislativo sobre uma unidade política e espiritual.

Até aqui, a noção de religião presente no *Contrato social* indica um esforço de explicar o componente místico da constituição do sujeito político, superando o sentido heteronômico da liturgia religiosa e da liturgia política, oferecendo uma nova base para se conceber o vínculo entre a vida religiosa e a vida civil, sob os auspícios de um Estado, como realização da vontade de sujeitos livres e autônomos.

O capítulo da Religião civil, tal como aparece na versão definitiva estabelecida por Rousseau, é o último capítulo do último livro do *Contrato social*. Comentadores como Halbwachs (1943, p. 431) apontam que o vínculo entre a “Religião civil” e o “Legislador” não é casual. Aquele era o único capítulo onde, no *Manuscrito de Genebra*⁵, Rousseau fazia apelo à religião. Uma hipótese possível é que redigira as notas sobre a religião civil imediatamente depois de ter escrito o capítulo “Do Legislador”, ou então que, concluído o *Manuscrito*, ele sentira a urgência de justificar e explicar a exigência de um imperativo subjetivo e internalista aos preceitos da vida pública, algo que a experiência mística possibilitaria. Ali estava colocado, expressamente, o vínculo constitutivo entre a religião e a política, ainda que de modo superficial. Tal interpretação pode ser encontrada em Derathé (1964, p. 1498) e Halbwachs (1943, p. 431).

⁵Publicado como *Première version* em (ROUSSEAU, 1964a).

Para entendermos melhor a hermenêutica e a temática religiosa no *Contrato social* é possível, inicialmente, distinguir-se no capítulo sobre “Religião civil” três segmentos: primeiro, uma análise da história das relações entre a religião e o Estado, na qual Rousseau desenvolve hipóteses histórico-antropológicas; depois, um estudo das “formas” canônicas da religião sob o ponto de vista político; e, por último, a apresentação dos dogmas e do programa de instituição da Religião civil.

Os dois primeiros itens desenvolvem aquilo que se pode chamar de “argumentos negativos ou críticos”, posto que estão sustentados, principalmente, sobre um esforço de criticar as práticas dos vínculos que, até então, tinham sido mantidos entre religião e Estado. O destaque aqui é para a crítica ao catolicismo e à Igreja. O terceiro item desenvolve aquilo que se pode chamar de “argumento positivo”, firmando o conceito de Religião civil.

A “história natural” indica, de um lado, para o fato de que houve um momento na trajetória da civilização marcado por uma real “unidade civil” em torno da unidade política e religiosa, e isso se dava exatamente porque não se distinguia a “ordem dos deuses” e a “ordem das leis”. E, do outro lado, essa mesma “história natural” poderia servir para se estabelecer um justo julgamento do impacto do cristianismo para a civilização, porque este seria o protagonista mais importante da quebra da *unidade do Estado*, estabelecendo uma cisão entre o *culto sagrado* – tornado independente – e o Soberano, e sem ligação necessária com o corpo do Estado.

Por essa razão, segundo Rousseau, não se deve falar de

religião em geral; é fundamental se construir um juízo criticamente orientado que possa distinguir as diversas configurações, temporais e antropológicas, da religião para se apontar aquilo que é prejudicial ao Estado e aquilo que é possível conciliar com a consolidação das suas bases políticas e que garanta sua estabilidade (HALBWACHS, 1943, p. 440).

Na primeira parte do capítulo sobre “Religião civil”, Rousseau trata das “religiões da Antiguidade” e da “separação do espiritual e do temporal”, iniciando com o tema das divisões nacionais que resultaram no nascimento do politeísmo, antecipando aquele que é o mais grave problema da vida civil: a intolerância religiosa e política.

Pode ser considerado, desse modo, que Rousseau busca, numa análise histórico-antropológica que se concentra principalmente no modelo de organização das cidades da Antiguidade, reunir os argumentos que fundamentem o seu conceito de Religião civil. É imprescindível, então, percorrer esse itinerário tratando do “argumento histórico-antropológico” em Rousseau, segundo o qual há uma passagem histórica fundamental que modifica as relações entre os sistemas teológicos e os sistemas políticos, notadamente marcando a cisão da unidade do Estado. Esse percurso do argumento de Rousseau gera suas próprias dificuldades: qualquer historiador das religiões poderia perfeitamente destruir a base documental e positiva do modo como Rousseau “organiza” sua versão da história e das modalidades de sistemas religiosos. O presente trabalho, no entanto, não pretende dedicar-se à avaliação da veracidade das teses históricas e antropológicas de Rousseau. Tornar-se-ia uma matéria à parte o tratamento dessa temática, impossível de ser

cumprido nos limites deste trabalho. Para os fins aqui propostos, interessam as implicações filosóficas desse argumento: as consequências de que “os homens de modo algum tiveram, a princípio, outros reis além dos deuses, nem outro governo senão o teocrático” (ROUSSEAU, 1964a, p. 460).

Encontra-se aqui a ideia de *civilidade* que, ligada às noções de *nação*, *povo* e *Estado*, tem uma história natural que pode ser explicada através de um processo histórico desenvolvido no tempo e em fases discerníveis: esses estágios encarnam, em épocas, este vínculo entre a estrutura civil da vida e as ideias e práticas religiosas. De qualquer maneira, para o autor em foco, há uma “história natural” das civilizações, que expressa a passagem por estágios diferentes nas relações entre Estado e Religião. As nações começam num estágio inicial caracterizado pelo fetichismo (onde Rousseau aponta a relação primitiva e inquebrantável numa comunhão do homem com a natureza), passando para o politeísmo, caracterizado como um sistema de religião que admite a pluralidade dos deuses e religiões, chegando, finalmente, ao monoteísmo (HALBWACHS, 1943, p. 432). Destaque-se que é o estágio atual do monoteísmo e suas consequências a que se dedica mais explicitamente a análise e a crítica de Rousseau.

Uma de suas ideias básicas é destacar que os povos antigos não separavam o poder religioso do poder político. Ora, no paganismo, uma das razões para não se desenvolver uma política internamente violenta era porque os Estados não distinguiam seus deuses de suas leis (ROUSSEAU, 1964a, p. 460). O que constituía o laço de toda a sociedade era o culto, a cidade era a reunião daque-

les que tinham os mesmos deuses protetores e que cumpriram o ato religioso no mesmo altar, com destaque para os gregos e romanos. A religião era inteiramente local, especial a cada cidade, e os homens em geral apenas conheciam os deuses da sua cidade, só a eles respeitavam e honravam. Por definição, a religião era uma “Religião civil”.

Com esse tipo de interpretação do politeísmo, que a antropologia moderna pode, de algum modo, desautorizar, Rousseau consegue, de um lado, deixar claro o que entendia pela unidade espiritual e civil e, de outro, indicar com precisão onde se localiza sua crítica na passagem do modelo civilizacional do cristianismo. A “separação” do domínio religioso do político se dá, na instauração do monoteísmo, como um corte da unidade do Estado.

Ele afirmará, então, que essa “passagem” do politeísmo para o monoteísmo nasce radicalmente com a cristandade: “Jesus veio estabelecer na Terra um reino espiritual, separando o sistema teológico do político, fez com que o Estado deixasse de ser uno e motivou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos” (ROUSSEAU, 1964a, p.462).

Com o cristianismo, a religião e o Estado deixam de formar um corpo único. Ela, a religião, propõe que todo povo adore a um único Deus e que cada Estado governe o seu povo. Passamos a conviver com mais de um código na regulamentação das relações entre os homens e os deveres para com o Deus onipresente. A ação do Estado torna-se mais limitada, metade do homem escapa-lhe, e o cristianismo estabelece que entre o Estado e a religião nada existe de comum separando o que toda a Antiguidade unira (SILVA, 2009).

Ora, se entre os romanos o Estado era uma comunidade religiosa, o rei um pontífice, o magistrado um sacerdote, a lei uma fórmula santa, e o exílio uma excomunhão, o cristianismo vem romper em definitivo com essa unidade, colocando o divino *fora* da natureza humana, *estranha ao mundo e acima da sua natureza*. Ele quebra a aliança que o paganismo e o império queriam reatar e proclama que a religião não é o Estado, e que obedecer ao imperador não é a mesma coisa que obedecer a Deus.

Na sistematização do seu raciocínio, Rousseau busca demonstrar a convicção de que o cristianismo se instala cindindo o poder político e inaugurando um sério conflito de jurisdição, sustentado pela ideia matriz de *um reino do outro mundo* absolutamente separado do *reino civil*. Mas, de qualquer modo, como em todo e qualquer Estado existem príncipes e leis, do duplo poder propiciado pela cristandade resultou um interminável conflito de jurisdição, que em tempo algum se conseguiu resolver, pois tornou impossível toda boa política nos Estados cristãos e “[...] jamais se pôde saber se era ao senhor ou ao clérigo que se estava obrigado a obedecer [...]” (ROUSSEAU, 1964a, p.462).

A partir daí, está quebrada a soberania não só na vida privada como também na vida pública; a noção do direito e do dever, da justiça e do afeto se confundem nos limites da política e da religião. O cristianismo criou um verdadeiro abismo entre a religião, de um lado, o direito e a política, do outro, estabelecendo uma total confusão entre os atos de um governo e os de um sacerdócio, entre a fé e a lei.

Em Hobbes, Rousseau encontrou o único autor cristão que tentou estabelecer a unidade, exatamente porque ele

“viu muito bem o mal e o remédio, [...] ousou propor a reunião das duas cabeças da águia e reconduzir-se tudo à unidade política, sem a qual jamais algum Estado nem governo estará bem constituído” (1964a, p. 463).

Com Hobbes o poder secular passa a conciliar-se com a soberania religiosa. A Divindade será honrada na vida moral e litúrgica. E um poder forte e insuperável fixará esses procedimentos.

Mas a história não nos apresentou uma “Religião civil” legítima e pura. Parece que, aos olhos de Rousseau, ela nunca existiu (nem mesmo no seu elogio ao primitivo e ao politeísmo). A narrativa, pretensamente histórico-antropológica, servirá apenas para Rousseau selecionar “fatos” que corroborem com seu ideal político-místico. Para Rousseau, permanecerá intocável que o Estado não pode subsistir se os cidadãos não têm uma vida mística que instrua o reconhecimento da unidade entre lei civil e lei teológica. Só a vida mística pode obrigar, sem constrição violenta, à observância das convenções sociais.

A conclusão que se pode tirar da análise é que a história não oferece um modelo de religião para os fins a que se propõe Rousseau. Por isso, ele irá esquadrihar um arquétipo de religião para a sociedade pensada no *Contrato social*.

Para entender o projeto rousseauiano, é necessário, ainda, dar conta do outro aspecto do seu “argumento negativo-crítico”, a saber, sua crítica à pedagogia religiosa, notadamente a cristã. O grande problema a ser resolvido por Rousseau é o de saber em que circunstância a prática religiosa pode favorecer ou prejudicar as sociedades políticas e civis.

Ao escrever ao arcebispo Beaumont, Rousseau sustenta

que será necessário esclarecer toda a função reservada à religião no seu Estado republicano se quisermos entender a sua doutrina política. Neste caso, trata-se de examinar não tanto o conteúdo, imanente da verdade da religião, mas a sua função e o seu significado político. Não devemos, em suma, cuidar do problema metafísico da verdade, mas somente do problema pragmático da utilidade política da religião:

Vejo duas maneiras de examinar e comparar as diversas religiões: uma segundo o verdadeiro e o falso [...] a outra, segundo os seus efeitos temporais e morais sobre a terra, segundo o bem e o mal que essas religiões podem fazer à sociedade e ao gênero humano (ROUSSEAU, 1969b, p. 969).

Por esse motivo, Rousseau aponta *três espécies de religião* ou *práticas religiosas* em relação às quais podem ser identificadas práticas pedagógicas de orientação dos homens para as práticas civis. Sua análise não é apenas “descritiva”, ao contrário, ele elabora uma severa crítica às três, mostrando o que elas têm de útil e de nocivo ao Estado, como interferem, atrapalham ou ajudam na constituição do mesmo. Para a comprovação básica dos seus argumentos, ele abandona o terreno da história, que até aqui havia utilizado para analisar “o politeísmo e as religiões da Antiguidade”, dedicando-se a explicitar as três espécies de religião: a religião do homem, a religião do cidadão e a religião do padre.

Aqui ele dedica uma atenção especial ao seu elemento decisivo de crítica ao cristianismo, mostrando que o mesmo pode servir para a sociedade humana em geral, mas não para as sociedades particulares, as sociedades políticas e civis, já que estas são estabelecimentos puramente humanos e dos quais, por consequência, o verdadeiro cristianismo (leia-se

“religião do Evangelho”) faz-nos desapegados de tudo aquilo que é terrestre: o laço civil perde toda a sua importância e o interesse particular é destruído.

Antes, porém, distinguem-se duas formas de sociedade: a *geral*, constituída pela totalidade do gênero humano, e a *particular*, equivalente à sociedade política delimitada. A primeira é integrada por homens, a segunda, por cidadãos (ROUSSEAU, 1964a, p.464). A cada uma delas corresponde uma espécie diferente de religião. Mas é necessário se considerar a divisão que deriva da análise da religião, entre o verdadeiro ou o falso e entre o bem ou o mal que as religiões podem fazer à sociedade e ao gênero humano (ROUSSEAU, 1964b, p. 703). Deve-se, do mesmo modo, considerar que essas “religiões” não obedecem a categorias teológicas rigorosas, são precisamente modelos (caricaturais, diríamos) que expressam a hermenêutica teológica de Rousseau, ou seja, como ele a entende, a respeito do fenômeno das religiões.

A religião do homem, em outras ocasiões chamada “religião natural” ou “religião universal”, é o cristianismo do Evangelho (primitivo) interpretado à luz da razão, verdadeiro teísmo. Nela, os homens, reconhecem-se todos como irmãos e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte (ROUSSEAU, 1964a, 465). Dirá Halbwachs (1943, p. 422n) que a religião do homem é apresentada em geral por oposição às religiões dos grupos e Estados particulares.

Mas a característica fundadora dessa religião é não ter nenhuma relação particular com o corpo político, deixando as leis exclusivamente com a força que tiram de si mesmas. Não lhes acrescenta qualquer aspecto, e, sendo assim, um

dos grandes laços da sociedade particular é rompido, pois não favorece os vínculos dos cidadãos com o Estado e incentiva o desinteresse para com as coisas deste – como, a rigor, de todas as coisas terrenas, tornando-os indiferentes às questões políticas (ROUSSEAU, 1964a, p. 465).

A consequência de uma “religião do homem” é impedir a estruturação de uma *sociedade política* sob o pretexto de uma *sociedade geral do gênero humano*, abstrata. A unidade de tal sociedade como um único corpo político e jurídico não é possível, pois a relação entre os homens que não estão sujeitos a uma lei ordinária comum é destrutiva. Uma religião privada beneficia apenas o aparecimento do amor egoísta e exclusivista, despertando paixões antissociais que corrompem o reconhecimento do respeito à lei (FETSCHER, 1971, p. 162).

Essa religião pode até motivar o amor entre todos os homens tentando torná-los pacíficos e tolerantes à dor. Entretanto, a comunhão espiritual abstrata do *gênero humano* não garante a convivência social, pois numa religião que não se constrange com arbitrarias cerimônias exteriores e se dirige apenas à pura interioridade do homem, ninguém poderá ter como certo que o outro vai se comportar moralmente e respeitar os direitos de todos. Tal religião, traduzida na prática política, poderia favorecer a destruição das poucas almas nobres e piedosas, e o domínio absoluto dos violentos tiranos que querem, em proveito próprio, a mansidão dos cristãos (FETSCHER, 1971, p. 162).

Mas Rousseau não condena de todo *a religião do homem*, basta reler a sua *Profissão de fé*, no *Emílio*, (1969a); ao contrário, aí está o ponto de partida para o sentimento público.

O problema é que, na vida concreta dos homens, não se pode postular uma sociedade universal ou uma religião política do homem de dimensões mundiais, que prescindia da objetividade física e jurídica de um Estado.

A religião que Rousseau ensinou na *Profissão de fé* (1969a) e que, em alguns trechos, pode ser interpretada como o cristianismo do Evangelho, não é totalmente maléfica para o cidadão – como seria o caso da “religião clerical dos católicos”; no entanto, não resolve os problemas que o *Contrato Social* impõe. Ela protege a nossa interioridade e está isenta da influência política, ela é a fé na bondade natural do homem, mas isso, tomado ao pé da letra, isola os homens na sua própria vida interior e enclausurada, cujo único princípio é a pura singularidade do seu existir diante do Criador. Há um obstáculo inerente à possibilidade de programar-se tal *religião do homem* como instituição social e politicamente válida.

A religião do cidadão é tomada do exemplo das religiões da Antiguidade, quando cada cidade teve a sua religião nacional, e os homens não atribuíam aos seus deuses o dom da onipresença. Essa religião é aquela que está restrita a um só país, representando os seus deuses, suas crenças, “seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por lei” (ROUSSEAU, 1964a, p. 464). Nela, a comunhão era cumprida na presença dos deuses da cidade e os homens eram efetivamente ligados por alguma coisa mais forte do que o mero interesse, do que a convenção e do que o hábito. Essa religião exerceu sobre o povo uma ação tão profunda que a maior parte das suas leis e instituições derivava dela.

Na religião do cidadão, só é digno o povo que está to-

talmente integrado moral, política e religiosamente na sua nação, todos os outros são ímpios, infiéis, inimigos e bárbaros; ela não reconhece os deveres e direitos dos homens além dos seus altares. Ela é vantajosa quando as suas celebrações, pregações, catequeses e atividades diversas funcionam como fortalecimento do respeito e do amor às leis, e ao colocar a espontaneidade do servir, tanto para o Estado quanto para Deus, no mesmo nível. Nesta forma de religião, o poder religioso e o poder civil estão unificados num único poder: “Nesse caso, morrer pela pátria é ser um mártir, violar as leis é ser ímpio, e submeter-se, quando culpado, à execração pública é entregar-se à ira dos deuses” (ROUSSEAU, 1964a, p. 465).

Retornando ao exemplo dos povos grego e romano, Rousseau está convencido de que a *polis* grega e a república romana foram unidas essencialmente pelas religiões dos deuses da cidade. A comunhão dos cidadãos foi reforçada pela fé comum, diversa daquela de outras cidades (FETSCHER, 1971, p. 164). Neste sentido, essa é uma situação próxima ao ideal de Rousseau: professa-se uma fé que sustenta o corpo político e militar com uma base mística de integração e de proclamação de lealdade à cidade, dispondo todos ao sacrifício.

Mas ele reconhece que essa modalidade religiosa também tinha lá seus males, pois como na experiência romana, não se poupava a mentira e o culto gratuito puramente superficial, comemorativo e publicitário das divindades. Seu mal maior, no entanto, era provocar o sentimento de *intolerância* e competição destruidora entre os povos.

Quanto à religião do padre, o filósofo dirá que é, para

seus propósitos, a mais perversa pois, “[...] dando aos homens duas legislações, dois chefes, duas pátrias, os submete a deveres contraditórios e os impede de poder, ser ao mesmo tempo, devotos e cidadãos” (ROUSSEAU, 1964a, p. 464).

Nasce dela uma espécie de direito misto, incapaz de fundar uma sociedade com relações de sociabilidade inominadas. Esta espécie de religião é tão evidentemente má que não se deve perder tempo em demonstrá-lo, já que “tudo o que rompe a unidade social nada vale [...]” (ROUSSEAU, 1964a, p. 464). Ao focar sua atenção nesta religião, Rousseau objetiva caracterizar, principalmente, o cristianismo, além de desenvolver sua dura crítica à quebra da unidade do poder civil provocado por este.

O cristianismo e sua face mais óbvia, o catolicismo romano, não consegue obter senão uma perigosa divisão na alma dos cidadãos, constrangidos a obedecer a duas sortes de soberanos, um com pretensão de dominar as ações, o outro, os pensamentos e os sentimentos; o que conduz fatalmente a conflitos de consciência, porque as ações resultam dos pensamentos e dos sentimentos, e nem sempre as proibições da Igreja conciliam-se com os interesses do Estado. Há, assim, uma incompatibilidade do cristianismo com a vida política.

Sobre essa “argumentação negativa” está posta, então, a base epistemológica do “argumento positivo” de Rousseau, a saber, o conceito de Religião civil.

Mesmo preservando um profundo sentimento piedoso (*Profissão de fé*), Rousseau “salva” o misticismo religioso, tanto do individualismo antissocial da “religião do homem”, quanto do cerimonial excessivamente regrado e teatral da

Igreja; “salva” do “solipsismo” do homem isolado e autossuficiente e do “ceticismo” social do “bom cristão”.

A esta altura, no entanto, deve-se interromper essas considerações político-históricas para restituir as questões do campo do direito. Há um momento, no argumento do capítulo sobre “Religião civil”, em que Rousseau despreocupa-se das religiões históricas e da religião natural. A ideia de uma Religião civil deve ser entendida no sentido de uma solução para o conflito de soberania.

Indagando pelos limites da soberania, Rousseau dirá que o direito concedido ao *soberano* não ultrapassa os limites da utilidade pública: os cidadãos não devem prestar contas ao soberano das suas opiniões, conquanto estas não estejam em conflito com a *vontade geral* e não se imponham à comunidade (ROUSSEAU, 1964a, p. 467). O *corpo soberano*, enquanto comunidade de cidadãos no exercício pleno dos seus direitos, pode pedir conta a cada um dos seus membros, solicitando sua participação e sua total implicação. Isso, entretanto, só diz respeito à vida política e não à vida interior e particular. É por essa razão que mesmo sendo importante ao Estado que cada cidadão tenha uma religião (que o estimule a amar os seus deveres), não pode absolutamente interessar-lhe os dogmas dessa religião. O sentido espiritual e transcendente desta religião deve estar circunscrito exclusivamente ao lugar da fé professada por quem a adota. O Estado não pode dedicar-se a esses dogmas, senão enquanto os seus dogmas se referem à moral, à sociedade e aos deveres que os que a professam estão obrigados a cumprir, para com o próximo.

Posto que não se deve esquecer que a noção de liberda-

de é central para o pensamento social, político e religioso de Rousseau, ao Estado não deve e não pode interessar a vida privada do cidadão, desde que esta não interfira na moral e na vida coletiva, ou seja, desde que seja este um cidadão que não tenha na sua ação uma orientação maléfica ao bem de todos. Não interessam ao soberano as opiniões que aprouverem a cada um dos cidadãos (ROUSSEAU, 1964a, p. 468).

As doutrinas religiosas devem ser entendidas, de um lado, do ponto de vista dos princípios dos deveres a fortalecerem sua base moral e, de outro, dos princípios de ordem meramente transcendental. O que mobiliza a atenção do Estado não deve ser o aspecto metafísico da religião.

Quanto à parte da religião que interessa à moral, isto é, à justiça, ao bem público, à obediência das leis naturais e positivas, às virtudes sociais e a todos os deveres do homem e dos cidadãos, cabe ao soberano delas tomar conhecimento; unicamente nesse ponto a religião cai diretamente em sua jurisdição e dela deverá expulsar não o erro, do qual não é juiz, mas qualquer sentimento prejudicial que tenda a romper o laço social (ROUSSEAU, 1964b, p. 694-695).

Fora dessas crenças de base, impõem-se a tolerância e a liberdade de pensamento (ARBOUSSE-BASTIDE, 1961, p. CLII). Apenas na medida em que a religião atinge a observância da moralidade e dos deveres que cada cidadão está obrigado a desempenhar em benefício da coletividade, é que ela se torna de legítimo interesse do Estado.

Assim, é proclamado no *Contrato social* que há, pois, uma *profissão de fé puramente civil*, com dogmas apenas como sentimentos de sociabilidade, e o controle sobre esses dog-

mas fixado pelo soberano, importando ao Estado apenas as consequências morais e sociais da religião. Aquele que não crê nos artigos da *fé civil* pode vir a ser expulso do Estado, não porque não tem fé ou por ser herege, mas porque se mostra como ser antissocial, incapaz de amar sinceramente as leis e a justiça (ROUSSEAU, 1964a, p. 468).

Rousseau expressa a necessidade de um postulado positivo, afirmativo quanto à religião. Por isso, imagina uma comunidade utópica, nas suas *Cartas da Montanha*, nos seguintes termos: “Uma vez instituída [a religião], todos serão obrigados pelas leis a submeter-se a ela, porque não contém nenhum artigo que não esteja relacionado com o bem da sociedade e porque nela não há nenhum dogma inútil à moral” (ROUSSEAU, 1964b, p. 701).

É por esse motivo que ele defende que o Estado tem a necessidade de uma religião que contenha alguns dogmas precisos. Nas suas palavras, esses dogmas devem ser simples, pouco numerosos, enunciados com clareza, sem a retórica de explicações e comentários exegéticos (ROUSSEAU, 1964a, p. 428). E esses dogmas serão relativos unicamente à moral, dando uma nova força às leis.

Ele propõe, então, *dogmas positivos* e um *dogma negativo* da “Religião civil”:

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. Quanto aos dogmas negativos, limite-os a um só: a intolerância (ROUSSEAU, 1964a, p. 468-469).

Deve ser considerado que a grande preocupação de Rousseau é a *unidade social*. Pensando garantir que leis jus-

tas sejam aprovadas e que a obediência a elas seja voluntária e salvaguardada, ele introduz a *religião civil* como reforço da lei e geradora de um dos grandes vínculos de união social.

O propósito do capítulo sobre a religião civil parece ser o de apresentar uma justificativa aceitável sobre a *base religiosa do Estado* e uma das hipóteses de que seu autor parte é que a “história natural” das nações dá provas de que “jamais se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião” (ROUSSEAU, 1964a, p.464), ou seja, é da natureza do Estado não se desinteressar objetivamente pela religião porque a vida do homem em sociedade está associada a um fundamento religioso.

Enfim, Rousseau, com habilidade e argumentação bem construída, estabelece um marco na defesa do poder secular, mais precisamente da secularização e delimitação do papel da religião na sociedade. Ele trata do direito e do Estado, mas não deixa de desenvolver aspectos e especificidades das diversas esferas da vida social.

Da maneira como está posta a argumentação de Rousseau no *Contrato social*, a religião fica livre para suas práticas, mas certamente perde influência sobre as diversas esferas da vida social. Em outros termos, o tipo de secularização que está implícito prevê, naturalmente, perda de prestígio das igrejas e organizações religiosas na interferência na sociedade em geral.

O presente trabalho pretendeu defender que o maior mérito de Rousseau, no que concerne ao tema, foi o de ter reconhecido que a experiência da religião participa necessariamente da formação da subjetividade; subjetividade esta marcada pela vontade livre e autônoma que, por sua vez,

exigirá uma civilidade empenhada na defesa de uma liberdade concreta no Direito e no Estado. Certamente, Rousseau representa um marco na difusão, defesa e compreensão do tema secularização. É preciso entender o fato de ele ter certo apreço pela religião enquanto outros racionalistas queriam apenas se livrar dela ou tinham ideias apenas deístas, filosóficas, abstratas, enquanto as dele concediam mais ao sentimento, e também à religião.

Muitos defendem hoje a ideia de que estamos agora num mundo “pós-secularista”, em que as posições, digamos, iluministas, esclarecidas, tolerantes, progressistas, não acreditam mais que precisam ser contra a religião nem apostar no seu desaparecimento como consequência do progresso. Nesse caso, Rousseau poderia ser apresentado como um “iluminista” antecipador dessa abertura e tolerância com a religião, e, neste sentido, ele seria mais avançado e mais contemporâneo do que seus colegas antirreligiosos, racionalistas ou materialistas do século XVIII. É um autor mais em consonância com os novos tempos do que o Iluminismo dominante desde então.

A secularização vislumbrada por Rousseau pode ser interpretada como um processo pelo qual a religião deixa de tutelar a sociedade civil, perdendo o seu poder determinante dos aspectos cultural, jurídico, econômico e político da sociedade, transferindo para os instrumentos da soberania o poder de coerção e identificação. Ou seja, a sociedade, tal como prevista no *Contrato*, não deve ser determinada pela religião. Contudo, Rousseau não defende a perseguição e a extinção do sentimento e das práticas religiosas, isso não diz respeito ao Estado, mas a cada um na sua intimidade e vida privada. Mas não só isso, ele encontra para a religião um

papel na vida pública com a religião civil. Ele tolera, no seu modelo de sociedade, os cristianismos católico e protestante, mas apresenta reflexões para uma religião nova, adequada à vida civil, a um Estado harmonioso, composto por cidadãos “disciplinados”, inclusive pela sua “nova fé”, mais racional.

Abstract: Discussing secularization, whatever the field of knowledge is, means to obligatorily treat of human behaviour in social relations. Over the past three centuries, such comprehension has been alluding to the modern ideal of establishing a society with the right to organize its civil order having the reason, free of any control from religious authority, as the only resource. Rousseau, who presented, in *The Social Contract*, elements like defense of sovereignty and general will, appears to be controversial when he, at the end of his work, proposes a Civil religion. It is hard to understand why, in the very first books of *The Social Contract*, there are statements that suggest that the State is an autonomous political body that admits that the law created by its own people is expression of the conditions of civil association while, surprisingly, after substantiating the meaning of autonomy, Rousseau finishes his work proposing a Civil religion, which means that religion is a fundamental element of society. Rousseau is certainly a mark in the diffusion and comprehension of secularization, but it is necessary to acknowledge the fact that he has esteem for religion, while other rationalists either would simply get rid of it or had deist, philosophical or abstract ideas, whereas Rousseau's ideas would rather refer to feelings, as well as religion.

Keywords: Secularization; J.-J. Rousseau; Enlightenment; Social Contract.

REFERÊNCIAS

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. Introdução e notas. In: *Obras de Jean-Jacques Rousseau* (Obras Políticas, 2 vol.). Tradução de Lourdes S. Machado. Porto Alegre: Globo, 1961.

DERATHÉ, Robert. Notices bibliographiques. In: ROUSSEAU, J.-Jacques. *Œuvres Complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel

Raymond. Paris: Gallimard, 1964. v. III (Bibliothèque de la Pléiade).

FETSCHER, Iring. *La filosofia politica di Rousseau*. Milano: Feltrinelli Editore, 1971.

HALBWACHS, Maurice. Notes et commentaire. In: ROUSSEAU, J.-Jacques. *Du Contrat Social*. Édition Maurice Halbwachs; texte original publié avec introduction, notes et commentaire. Paris: Aubier, 1943.

KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e Política em Rousseau: o conceito de religião civil*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2013.

ROUSSEAU, J.-Jacques. *Du contrat social ou principes du droit politique*. In: *Œuvres Complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964a. v. III (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. *Lettres écrites de la montagne*. In: *Œuvres Complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964b. v. III (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. *Émile ou de l'éducation*. In: *Œuvres Complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1969a. v. IV (Bibliothèque de la Pléiade)

_____. *Lettre à Christophe de Beaumont*. In: *Œuvres Complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1969b. v. IV (Bibliothèque de la Pléiade).

SILVA, Genildo Ferreira. Uma Cristologia laica. In: _____
(Org.). *Rousseau e o Iluminismo*. Salvador: Arcádia, 2009.

WATERLOT, Ghislain de. *Rousseau, Religion et Politique*. Paris: PUF, 2004. (Coll. Philosophies).