

Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Lógica e Filosofia da Ciência

A leitura conservadora do conceito de Religião Civil

de J.-J. Rousseau por Thales de Azevedo

Genildo Ferreira da Silva

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do título de Mestre em Filosofia à
Universidade Estadual de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Romano

CAMPINAS – SP

1998

9781048



GENILDO FERREIRA DA SILVA

A leitura conservadora do conceito de Religião Civil

de J.-J. Rousseau por Thales de Azevedo

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob a
orientação do Prof. Dr. Roberto Romano
da Silva

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em

____/____/____

BANCA:

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva



Prof. Dr. Romualdo Dias



Prof. Dr. Francisco Benjamim de S. Neto



Profa. Dra. Patrícia Piozzi (suplente)

CAMPINAS – SP

Agosto/1998

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Si 38 L **Silva, Genildo Ferreira da**
 A leitura conservadora do conceito de religião civil de
J. - J. Rousseau por Thales de Azevedo / Genildo Ferreira da
Silva . - - Campinas, SP : [s.n.], 1998.

Orientador: Roberto Romano.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Rousseau, Jean - Jaques, 1712 - 1778. 2. Azevedo,
Thales de , 1904 - 3. Filosofia política - Séc. XVIII.
4. Filosofia francesa. 5. Filosofia e religião. 6. Ciências
sociais - Brasil. 7. Sociologia cristã. I. Silva, Roberto
Romano da. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

À Márcia, Carla e Lícia

In memoriam: Wilma Souza Mattos e Valdelice Pinheiro

AGRADECIMENTOS

Devo reconhecer que muitos amigos e familiares participaram das alegrias e diversidades que vivi no período de elaboração deste trabalho. Se eu passasse a nomear teria uma lista enorme e correria o risco de cometer injustiças. Não posso deixar, no entanto, de declinar meu especial agradecimento a algumas pessoas e instituições que contribuíram *diretamente* com a redação deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Roberto Romano que me aceitou como seu orientando e não economizou sua atenção e respeito à minha pesquisa, oferecendo todas as condições que necessitei para me aproximar da trama de conceitos filosóficos do iluminismo,

Ao amigo e colega Waldomiro José da Silva Filho que espontaneamente aceitou ser meu interlocutor em todas as etapas da minha pesquisa,

À minha esposa e minhas filhas que não só abriram mão do convívio por muitas vezes, como se angustiaram e sorriram comigo vivendo as diversas fases deste exaustivo trabalho,

À CAPES que me proveu uma bolsa de estudos,

À ADVENIAT (Alemanha) que, do mesmo modo, acolheu-me como beneficiário do seu programa de incentivo à pesquisa,

Ao Instituto de Teologia de Ilhéus (BA),

À Universidade Estadual de Santa Cruz (BA),

Aos meus colegas do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia,

Ao Programa de Pós-Graduação em Lógica e Filosofias das Ciências da UNICAMP.

ABREVIATURAS

Para facilitar e tornar mais compreensível o conferimento das “referências bibliográficas”, estabelecemos algumas convenções:

a) quanto à obra de Rousseau adotaremos as seguintes abreviações

- (*Beaumont*) *Lettre a Christophe de Beaumont* in: *Œuvre Complète*, tome IV, Paris: Gallimard, 1964.
- (*Contrat*) *Du Contrat Social*, Paris: Aubier, 1943.
- (*Discours*) *Discours sur les sciences et les arts*, in: *Œuvre Complète*, tome III.
- (*Émile*) *Émile ou de l'Éducation* in: *Œuvre Complète*, tome IV.
- (*Inégalité*) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les Hommes* in: *Œuvre Complète*, tome III.
- (*Langue*) *Essai sur l'origine des langues*, Paris: Gallimard, 1990.
- (*Montagne*) *Lettres de la Montagne* in: *Œuvre Complète*, tome III.
- (*Première*) *Première version du Contrat social* in: *Œuvre Complète*, tome III.
- (*Profession*) *Profession de foi du vicaire savoyard* in: *Œuvre Complète*, tome IV.
- (*Voltaire*) *Lettre a M. de Voltaire* in: *Œuvre Complète*, tome IV.
Exemplo: (*Voltaire*, p. 222);

b) quanto à obra de Thales de Azevedo indicaremos entre parênteses o nome do autor, a data do livro ou artigo referido e página, remetendo à Bibliografia. Exemplo: (AZEVEDO, 1960, p. 31);

c) quanto aos comentadores da obra de Rousseau seguiremos o mesmo princípio de “b”;

d) o caso especial das referências a Halbwachs, Derathé, Arbousse e Machado, autores que fazem comentários e notas nas edições francesas e brasileira da obra de Rousseau, indicaremos seu nome, a edição da obra de Rousseau e a página, remetendo à Bibliografia. Exemplo: (HALBWACHS in: *Contrat*, p. 443), (DERATHÉ in: *Œuvre*, tome III, p. 222), (ARBOUSSE, in: *Obras* I, p. 112) e (MACHADO, in: *Obras*, II p. 111) e

e) adotaremos o mesmo procedimento para citarmos Valverde, autor, responsável pela edição, introdução e notas das Obras completas de J. Donoso Cortés. Exemplo: (VALVERDE in: *Obras*, p. 19).

ÍNDICE

0	INTRODUÇÃO	p. 07
1	DA RELIGIÃO NATURAL À RELIGIÃO CIVIL	p. 11
1.1	A geografia do problema da religião em Rousseau	p. 11
1.2	Religião e iluminismo	p. 22
2	SOBRE A NECESSIDADE DE UMA CRÍTICA DA RELIGIÃO	p. 27
2.1	O “princípio” de uma crítica da religião	p. 27
2.1.1	Sobre um modo de se entender a unidade espiritual e civil	p. 29
2.1.2	Das consequências da passagem do politeísmo para o monoteísmo	p. 31
2.2	Religião civil e pedagogia social	p. 40
2.2.1	A religião do homem	p. 42
2.2.2	A religião do cidadão	p. 45
2.2.3	A religião do padre	p. 47
3	A RELIGIÃO DO PONTO DE VISTA DO DIREITO	p. 50
3.1	Do legislador à religião civil	p. 50
3.2	Religião e direito	p. 53
3.3	Os dogmas da “religião civil”	p. 55
3.4	Sobre a intolerância	p. 59
4	UM PARADIGMA PARA A RECEPÇÃO CONSERVADORA DO CONCEITO DE RELIGIÃO CIVIL	p. 65
4.1	O postulado de um novo sujeito moral	p. 65
4.2	O fundamento da crítica católica	p. 72
4.3	Dos atores da “reação católica”	p. 73
4.4	Uma voz contra Rousseau	p. 78

5	CATOLICISMO E SOCIEDADE	p. 86
5.1	Do discurso teológico e do discurso político	p. 86
5.2	Por um tratamento científico da religião	p. 91
5.3	Crítica de Azevedo aos estudos de religião	p. 96
5.4	Uma orientação epistemológica para a ciência do catolicismo	p. 99
5.5	O objeto da sociologia do catolicismo	p. 103
6	POR UMA RELIGIÃO CIVIL CATÓLICA	p. 107
6.1	A inversão da racionalidade iluminista	p. 107
6.2	O anti-iluminismo em nova chave	p. 109
6.3	Crítica à concepção de religião em Rousseau	p. 114
6.4	Um tratamento sociológico ao conceito de “religião civil”	p. 119
6.5	Uma nova saída para o confronto entre religião e estado	p. 121
7	CONCLUSÃO	p. 125
8	BIBLIOGRAFIA	p. 128

INTRODUÇÃO

Esta dissertação trata da concepção de religião de Jean-Jacques Rousseau, mais especificamente do seu conceito de Religião Civil e do modo como esse conceito é recepcionado num vasto ambiente intelectual católico e conservador. Para tanto, daremos especial atenção a alguns intérpretes e críticos de Rousseau, principalmente, a leitura de um intelectual brasileiro, o antropólogo Thales de Azevedo.

Ela pode ser esquematicamente dividida em três partes. A primeira parte compreende os capítulos 1, 2 e 3 e trata dos elementos constitutivos da teoria rousseauiana da “religião civil”. Nesta seção, partimos de uma discussão sobre o sentido do tema da religião em Rousseau no horizonte do iluminismo, quando nos dedicamos ao problema do gênero de crença e da obediência religiosa e que envolve liberdade religiosa e civil, passando, em seguida, a uma análise do oitavo capítulo do quarto livro do *Contrato Social*, “Religião Civil”, com suas nuances, afirmações e aparentes contradições. Para fazer essa exposição recorreremos a outros textos de Rousseau, principalmente a *Carta a M. de Voltaire* de 1756, onde aparece a primeira referência acerca da idéia de Religião Civil; a *Profissão de fé do Vigário Saboiano* que se encontra no IV Livro do *Emílio*, onde se destacam as suas idéias a respeito das suas convicções individuais e a natureza de Deus de maneira mais evidentes; a *Carta a Christophe de Beaumont* arcebispo de Paris e as *Cartas da Montanha* respondendo as críticas ao *Emílio* e ao capítulo da Religião Civil.

A segunda parte desta dissertação compreende o capítulo 4. Nele tratamos daquilo que chamamos de “Paradigma da recepção conservadora do conceito de religião civil de Rousseau”. Com esse capítulo pretendemos, inicialmente, destacar a relevância da obra desse grande autor e a sua atitude de crítica em relação às instituições religiosas e a própria “profissão de fé”, que são na realidade partes de um projeto pedagógico para o seu Estado, considerando que a presença do Estado se estende, também à religião, além das relações comerciais e jurídicas. Apesar das críticas a Rousseau atingirem outras partes de sua obra, restringir-nos-emos à crítica às idéias religiosas. Esse tema deu lugar a uma multiplicidade de interpretações das mais contraditórias e Rousseau foi alvo dos mais incessantes e duros ataques. Assim, este capítulo buscará um paradigma desta reação e de suas consequências,

não só contra Rousseau, eleito como representante maior do iluminismo. Estaremos ocupados, nesta altura, principalmente com a obra de Joseph de Maistre, De Bonald, Donoso Cortez e Jacques Maritain (consideramos, no entanto, que este último não deve ter sua obra confundida com a simples reação piedosa a Rousseau; não nos aprofundamos nos detalhes da complexa e rica obra filosófica de Maritain; apenas nos apegamos a alguns argumentos seus que refletiram sobre o projeto iluminista de Rousseau).

Na terceira parte, que se desenvolve nos capítulos 5 e 6, à luz das partes anteriores, trataremos da obra de Thales de Azevedo. O capítulo 5 pode parecer um tanto ao quanto deslocado no corpo geral da dissertação, porque procura apresentar o projeto epistemológico de fundamentação de uma “Sociologia do Catolicismo”. No entanto, só incluímos essa passagem porque ela nos serve para compreender o entrelaçamento entre discurso religioso e discurso “científico”. Escolhemos a obra de Thales de Azevedo exatamente porque no ambiente intelectual brasileiro ela representa um documento singular na contemporânea reação católica às críticas de tendência “iluminista” e laicizante.

Entre os nossos intelectuais, o antropólogo baiano Thales de Azevedo merece um destaque não só pela sua identificação com o catolicismo, como também pelo conjunto de sua obra no campo da Antropologia, da Sociologia e das Ciências Sociais, objetivando não apenas a Antropologia, mas uma “concepção geral acerca da vida social e religiosa” quando ele buscou, segundo suas próprias palavras, “uma Filosofia, uma explicação e interpretação do comportamento humano em seu relacionamento social e religioso, bem como no seu modo de ser individual”.

Na análise bibliográfica, desse autor brasileiro, fomos instigados para um tratamento mais minucioso do tema “A Religião Civil Brasileira; um instrumento político” desenvolvido pelo mesmo e que está profundamente ligado ao conjunto de sua enorme obra teórica.¹ Ele faz uma análise historiográfica presumindo que o conceito de Religião Civil, definido por Rousseau, tenha sido aplicado no Brasil com o catolicismo e o poder temporal.

Na utilização desse conceito, Azevedo faz um levantamento sobre a relação ordem civil e religião, edifica um histórico sobre a idéia de Religião Civil, aponta diversas experiências de substituição da religião em variadas sociedades e desenvolve tal questão fundamentado em autores como Tocqueville, Hobbes, Michelet, Victor Hugo e,

¹ Apesar de termos realizado um amplo levantamento e consulta bibliográfica do trabalho de Azevedo (que chega a cerca de 300 títulos), faremos aqui apenas um breve recorte temático.

principalmente, J.-J. Rousseau, defensores estes, de que a fé sobrenatural, que traz como núcleo a imortalidade da alma e a vida futura com a bem aventurança dos bons e a punição dos maus, levando ao temor de Deus, tem um alto poder de convencimento e de intimidação. Encontramos aí, com a lente de Azevedo, uma análise amplamente documentada de como, no Brasil, desde a Colônia até o Regime de 64, o catolicismo, o positivismo e certo humanismo pragmático têm servido de suportes a regimes e sistemas, a governos e revoluções, a políticos, militares e tecnocratas. Destaca-se o período do Regalismo Católico no Brasil, a tentativa de implantação da Religião da Humanidade como religião oficial a partir de 1870, o surgimento dos Nacionalismos Espiritualistas e o declínio do Positivismo na primeira república e expõe ainda, a Reação Católica e “a lei do Estado sobre a proteção de Deus”, a linguagem religiosa dos governantes brasileiros, efetuando por fim, uma leitura do confronto ideológico “Ocidente Cristão versus Oriente ateu”, ou seja, capitalismo versus comunismo.

Azevedo realiza um minucioso levantamento dos ideários transcendente - místico, cívico, ideológico – que, segundo ele, tem inspirado regimes e governos brasileiros com o catolicismo galicano, o maçonismo, o positivismo, os princípios da educação moral e cívica e a doutrina da segurança. Ainda que reconheçamos que o Estado brasileiro tenha feito esforços no sentido de utilizar pragmaticamente os sentimentos religiosos do povo em benefício do regime vigente - como Azevedo demonstra - resta perguntar se podemos interpretar a expressão de Rousseau no sentido em que é empregada por ele, se a Religião civil seria a aplicação do cristianismo aos fins do poder temporal ou a criação de uma pseudo-religião do Estado que, em última análise, se opõe ao espírito mais profundo da mensagem cristã e, se nessa discussão, não estaria em jogo a defesa da supremacia da Igreja sobre o Estado.

Diante dessa problemática vamos nos ocupar do conceito de Religião Civil estabelecendo o confronto da obra de Azevedo com os principais conceitos identificados em Rousseau; buscaremos entender como ele realiza a leitura de Rousseau e como a sua leitura se identifica com a daqueles que representaram o anti-rousseauismo da contra-revolução.

Com esta dissertação pretendemos não só resgatar uma discussão em torno da obra de Rousseau, como estabelecer os vínculos do pensamento da reação anti-iluminista com a intelectualidade brasileira que, no nosso entendimento, está ligado, nas suas raízes, com aquele tipo de movimento ocorrido, principalmente, na França e realizar uma análise da temática da religião em Rousseau. Em síntese, pretendemos aqui, a caracterização do conceito de “Religião Civil” no controverso debate contemporâneo sobre as relações entre Religião e

Estado, notadamente na obra do cientista social católico baiano Thales de Azevedo e no confronto com o projeto de laicização da esfera civil do Iluminismo, em particular na leitura da obra de J.-J. Rousseau.

I. DA RELIGIÃO NATURAL À RELIGIÃO CIVIL

1.1 A geografia do problema em Rousseau

“Qual o traço mais característico do Século das Luzes? – pergunta-se Cassirer – Nada parece mais fácil de responder, segundo a idéia tradicional que dele se faz: A atitude crítica e cética em face da religião, eis o que caracteriza a própria essência do Iluminismo” (CASSIRER, 1992, p. 189). Parece mesmo evidente, como, por exemplo, quando trazemos em causa a imagem de Voltaire de que à racionalidade iluminista devem estar associadas atitudes de dura crítica e refutação à religião, notadamente ao cristianismo e sua fase mais expressiva, o catolicismo, no limite do sarcasmo, da blasfêmia, do ateísmo e do libelo irreligioso.

Por outro lado, no entanto, é precisamente no ambiente desta mesma racionalidade que virá a ser gestada uma nova hermenêutica religiosa e um novo pietismo que firmará uma tradição, que culminará na obra extraordinária de Kant e Hegel. E foi com Rousseau que o fenômeno religioso passou a se revestir, de um lado, filosófica e não teologicamente em condição da instauração da subjetividade livre, avessa às heteronomias e, de outro, como um marco da instalação de uma vida civil regrada por leis que se impõem, não pela força, mas que podem ser *reconhecidas* como compondo o próprio sentido desta subjetividade e sua racionalidade.

O problema e o tema da religião atravessou a obra de Rousseau, ocupando um lugar importante na arquitetura da sua filosofia, participando do próprio amadurecimento intelectual e das angústias de sua vida conturbada. O primeiro momento onde o tema da religião comparece de modo mais destacado é na *Carta a Voltaire*, de 1756 escrita a pretexto de um comentário ao *Poème sur le désastre de Lisbonne* onde Voltarie, no lamento ao terremoto que destruiu Lisboa em 1755, ataca o sentido da benevolência e providência divinas.

No entanto, é apenas na *Profissão de fé do Vigário Saboiano* de 1762, aparecido inicialmente no livro IV do *Emílio* e, posteriormente, publicado em separado que o tema recebe um tratamento sistemático e merece um desenvolvimento mais cuidadoso. Finalmente, é o Capítulo VIII do Livro IV do *Contrato Social*, intitulado “Religião Civil” aparecido no mesmo ano de 1762, que oferecerá uma elaboração definitiva das idéias “sobre” o lugar da religião na vida social. Diferente da *Profissão de fé*, que expressa os sentimentos religiosos confessados por Rousseau na voz do seu alter-ego, o texto aparecido no *Contrato* é um estudo distanciado sobre o estatuto da religião nas suas relações com o Estado e a história da racionalidade iluminista.

Outros documentos são, do mesmo modo, importantes para compreendermos a reflexão filosófica sobre a religião em Rousseau, principalmente as *cartas* que escreveu em defesa do *Emílio* e, em protesto, contra perseguições políticas e religiosas de que foi vítima, quando foi, inclusive, banido e teve suas obras queimadas em praça pública. Destaque para a *Carta a Christophe Beaumont* de 1763, quando protesta contra os termos das críticas feitas pelo arcebispo de Paris ao seu *Emílio*, considerada obra irreligiosa, sacrilégia e inaceitável. Destaque também para as *Cartas escritas da montanha* de 1764 redigidas em resposta a Jean-Robert Tronchin, procurador geral de Genebra, com objetivo de defender, se não sua concepção de fé e de religião civil, ao menos o direito à liberdade de expressar suas idéias e tê-las debatidas publicamente. Para ele, o mais grave ato de intolerância seria punir a razão, o raciocínio: esta punição causa a impossibilidade da própria razão (cf. DERATHÉ, 1948, p. 40).

No entanto, a elaboração do conceito de religião e a relevância da experiência mística não se desenvolve de um modo linear. Além do fato inquietante de uma aparente contradição entre a perspectiva intimista, individualista, mística, piedosa e sentimentalista da *Profissão de fé* e a perspectiva política, publicista e racionalista do *Contrato*, como dissemos acima, devemos considerar as curiosidades que envolveram a publicação da passagem sobre “religião civil” no *Contrato*. Tal como aparece na versão definitiva estabelecida por Rousseau, o item “Religião Civil” é o último capítulo do último livro do *Contrato Social*². Entretanto, na primeira versão apresentada ao editor de Rousseau em

² A respeito dos contratempos da publicação e distribuição desta obra conferir os comentários muito bem documentados em “*notices bibliographiques*” in: *Œuvres*, tomo IV, pp. 1866-1874.

1760, M. M. Rey, conhecida como *Manuscrit de Genève*³, simplesmente não estava incluída um capítulo sobre “religião civil” (cf. DERATHÉ, in: *Œuvres*, tome III, p. LXXXII). A versão definitiva, que foi publicada em 1762 e imediatamente proibida em Paris e Genebra, apresentou modificações importantes não só na ordem da exposição. Segundo alguns historiadores, de uma versão a outra as mudanças apreciáveis teriam interferido no pensamento do autor, a ponto de modificar a significação e a doutrina⁴. A polêmica gira em torno principalmente da definição de como foi escrito esse capítulo, das hipóteses e justificativas à sua elaboração e das diferenças entre aquilo que aparece na primeira versão e não aparece na definitiva.

É, então, muito provável, ainda que não exista entre os comentadores uma posição definitiva, que esse capítulo tenha sido redigido em 1761. De qualquer modo, o primeiro esboço do texto em questão foi escrito no verso das folhas 46 a 51 do *Manuscrito*, sugerindo que ele tivesse a intenção de colocá-lo como seqüência do capítulo “Do Legislador” (*Contrat*, pp. 179-187). O texto tem uma escrita nervosa, repleta de correções e, em algumas passagens, é ilegível (cf. DERATHÉ op. cit., p. LXXXIX; cf. também HALBWACHS in: *Contrat*, p. 431). Essa primeira redação difere sensivelmente do texto impresso. Aqui Rousseau ocupa-se, principalmente, em disparar uma dura ofensiva contra o cristianismo romano e fazer um elogio ao protestantismo – esse elogio e, especificamente, os ataques diretos ao papa e aos missionários, foram mitigados e praticamente desapareceram no texto definitivo. Na versão definitiva, parece que Rousseau estará mais preocupado em desenvolver um discurso menos apaixonado e retórico e mais objetivo e didático.

Vale ressaltar, como apontam alguns comentadores como Halbwachs (cf. HALBWACHS op. cit., p. 431), que o vínculo entre a “Religião Civil” e o “Legislador” não é casual. Aquele era o único capítulo onde, no *Manuscrito*, Rousseau fazia apelo à religião. Talvez tenha acontecido que redigira as notas sobre a religião civil imediatamente

³ Cf. Introdução de Derathé à *première version Du Contrato social* (pp. LXXXIII-XC) e os comentários em “*notices bibliographiques*” (p. 1886) in: *Œuvres*.

⁴ Alguns comentadores, como é o caso de Vaughan (cf. VAUGHAN *apud* DERATHÉ, *Œuvres*, tome III, p. LXXXII) afirmam que há uma radical modificação no sentido da doutrina de Rousseau entre uma versão e outra. No entanto, somos levados a concordar com Derathé que Rousseau, neste movimento, não realiza troca doutrinárias expressivas e não faz qualquer sentido opor uma versão à outra. Cf. DERATHÉ, *Œuvres*, tome III, p. LXXXV-IX; cf. também SCHINZ, 1929, p. 364-5).

depois de ter escrito esse 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 só a experiência mística possibilitaria; ali estava dito expressamente o vínculo constitutivo entre a religião e a política, mas fazia isso apenas aproximativamente e de modo superficial (cf. DERATHÉ, op. cit., p. 1.498-9; cf. também, HALBWACHS op. cit., p. 431). Podemos ler:

“A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e *seguir as regras fundamentais da razão de Estado*, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social - que deve ser a obra da instituição - presidisse à própria instituição, e *que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas*. Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força nem o raciocínio, recorre necessariamente 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 às da natureza e reconhecendo os mesmos poderes na formação do homem e na da Cidade, obedecessem com liberdade e se curvassem docilmente ao jugo da felicidade pública.

“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.” (*Contrat*, p. 184-6) (grifos nossos)

Esta é uma passagem luminosa no “Do Legislador” para compreendermos 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 do Estado.

Consideremos ainda que, na conclusão do *Contrato Social*, Rousseau deixa claro que aquele era parte do plano primitivo de uma obra maior intitulada as *Instituições Políticas* que ficou, por sua vez, a realizar-se.

“Depois de ter estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e tratado de fundar o Estado sob sua base, falta apoiá-lo pelas relações externas, o que

compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito das guerras e das conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc.” (*Contrat*, p. 453)

Ou seja, o *Contrato Social* teria tratado de tudo quanto se relaciona com a vida interna do Estado, o tratamento sistemático das suas relações externas ficaria para uma outra obra, no entanto, esta obra não se realizou, ficando apenas o projeto.

Podemos fazer muitas apostas sobre as razões pela qual Rousseau hesitou e, apenas de última hora, inseriu o capítulo sobre a Religião Civil. No entanto, não podemos esquecer que isso não foi ao acaso, nem foi fruto de um capricho momentâneo, realizado com improviso: ele *realizou* algo que já havia *estabelecido outrora*, escutando sua própria experiência humana. O que fez, não só oferece a sua filosofia um organismo, como propiciará uma perspectiva nova sobre o fenômeno humano da mística religiosa.

* * *

Rousseau foi possivelmente o primeiro grande filósofo iluminista a oferecer à interpretação da religião e seus corolários, a amplitude de um fenômeno constitutivo da experiência humana concreta. A ele não só não se pode associar a imagem de um filósofo irreligioso como, ao contrário, lhe é muito caro o combate à atitude filosófica anti-religiosa. Sua posição, concernente a este caráter constitutivo e necessário na formação do homem livre, (na formação, por exemplo, de Emílio) pôde ser interpretada, inclusive, como um abandono da própria razão iluminista e uma “queda” “sentimentalista”, no sentido irracionalista do termo, como aponta a crítica de Pierre-Maurice Masson (cf. MASSON, *apud* DERATHÉ, 1948, pp. 33-73; cf. também MARITAIN, 1937, pp. 135-6).

No entanto, a grosso modo, o maior mérito de Rousseau, no que concerne a Filosofia da Religião, foi o de ter reconhecido que a experiência mística 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.

Um comentador do século XIX, sob os escombros do racionalismo cientificista e da laicização absoluta do Estado, não poderia deixar de se surpreender com a face piedosa de Rousseau:

“(...) Rousseau certamente foi uma dessas almas extraordinárias, no caminho das quais se elabora no fogo de todas os tipos de provações, pensamentos que se tornam o tesouro de uma ou de duas gerações (...): ele despertou o sentimento religioso no meio dos incrédulos, dos indiferentes, dos indecisos de seu tempo, e ele alargou no meio dos cristãos, *não sem algumas demolições*, isto é verdade, a religião oficial e tradicional. Ele o sentia bem, ele que pronuncia na *Profissão do Vigário* essa palavra capital: ‘Quando tudo está abalado, se deve conservar o tronco sem pensar nos ramos... as consciências agitadas, incertas, quase apagadas... necessitam ser fortalecidas e despertadas, e para os restabelecer sobre a base das verdades eternas, é preciso acabar de arrancar os pilares enfraquecidos em torno dos quais elas ainda pode se segurar.’ Não se poderia definir melhor sua dupla meta, sua dupla obra no século XVIII: despertar o sentimento religioso, faze-lo crescer. E é assim que ele preparou um novo século, no qual não é ousadia demais dizer que ele é o precursor.” (BOUVIER, 1879, pp. 206-7) (grifos nossos)

Mesmo que o que tenha marcado a angustiante história de conflitos e dificuldades da vida de sua obra tenha sido a presença constante de uma crítica à Igreja e a moral cristã (que o fez vítima não só de objeções mas também do desterro, do escárnio e do exílio). Mesmo assim, o nó que constitui a gnoseologia e a política rousseauniana brota de um fato inaugural subjetivo e místico.

Mas isto, entendamos bem, não é apenas uma confissão de fé religiosa e um mergulho místico. Não podemos deixar de reconhecer que, para Rousseau, no *Emílio*, o que faz com que se mergulhe no *exame interior* e deixa *nascer no seu coração* o sentimento que reconhece a Providência de Deus é precisamente a mesma razão que estabelece um conflito expresso com o culto canônico conduzido por outrem, a saber, pela heteronomia da Tradição, da Igreja e da Liturgia orquestrada por padres e imperadores. O mergulho místico, assim como toda a “educação de Emílio” voltada para o retorno aos sentimentos inatos e naturais, faz *epoché* dos determinantes heteronômicos em moral e política.

O risco que corremos, entretanto, ao restituir este aspecto piedoso é obnubilar o projeto geral do pensamento maduro de Rousseau, e oferecer uma falsa cisão entre o Rousseau que reconhece a “Providência Divina” e o Rousseau que solicita um “Contrato Civil”. É claro que na sua *Carta a Voltaire*, como já dissemos, Rousseau, rejeita a atitude de Voltaire que esbraveja contra os céus e desdenha da irrevogabilidade da “Providência de Deus”. Para Rousseau, devemos, ao contrário, reconhecer a absoluta Bondade do Criador para, só assim, poder reconhecer o sentido da Bondade como realização pertinente a nossa própria existência.

O problema ao qual Rousseau se dedica é que o sentido da conduta, da moral, do conhecimento têm sido conduzido, na história da humanidade, mas, particularmente, na história da cristandade, de modo arbitrário e violento, como imposição humorada de príncipes e padres.

Como sabemos, duas epígrafes são reiteradamente atribuídas a Rousseau, em primeiro lugar, a idéia de que *o homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros* (cf. *Contrat*, p. 58) e, em segundo lugar, a idéia de que *o homem é por natureza bom mas pervertido e corrompido pela sociedade* (cf. *Émile*; cf. também *Beaumont*). Os homens nascem, se não exatamente virtuosos, pelo menos predispostos à virtude: benignos, afetuosos e ternos, inclinados naturalmente. Agressividade, malícia, rancor, despeito e inveja são estranhos ao coração humano imaculado, que sai das mãos do seu Criador. Essas disposições malignas só se instalam porque outras pessoas pervertem e arruinam a inocência e a integridade naturais do indivíduo (cf. *Beaumont*, pp. 935-7.).

No *Emílio*, Rousseau faz a distinção entre aquelas paixões que são “naturais” ao homem – ligadas diretamente a sua própria forma de existir primitiva e inaugural, livre, dirigida a realizar a sua felicidade e a preservar o próprio homem – e as paixões ‘exóticas’ – oferecidas pela tradição e pela autoridade, as que tendem a subjugar e destruir o homem. Dizer que o homem é naturalmente bom significa dizer que ele está inclinado *naturalmente* à autoconservação e à vida de um ser que participa harmoniosamente da criação (cf. *Émile* p. 490ss).

Um dos imperativos da “paixão natural” é a noção de “amor a si mesmo” (*Émile*, p. 491): “a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que

nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si” – é o que escreve Rousseau. Desse natural e necessário “Amor a si mesmo” e do seu cultivo num esforço de se integrar à ordem harmoniosa da natureza, nasce em cada um a tendência para “amar o que nos preserva”, amar aquilo que nos oferece segurança, conforto e garantias de felicidade; é “natural” no homem amar quem o ama e defendê-lo supremamente. Donde a afeição do homem por aqueles que os ajudam e os mantêm.

Em Rousseau, a veia crítica, duramente crítica, presente no decurso inteiro da sua obra, é motivada no sentido de apontar para o fato de que as diversas formas históricas de organização e instituição humanas estão em tensão com uma natureza humana profundamente escondida, recalcada e dominada. Há uma integridade básica na constituição e propósitos do seres humanos que é propícia ao seu próprio bem-estar e plenitude da vida. É exatamente em virtude de sua crença nessa integridade própria da constituição humana que Rousseau chega à crença da “ordem providencial divina” (cf. *Émile*). Quando se detém em justificar Deus e a Providência Divina, mas do que confessar uma crença, empenha-se em atribuir ao fenômeno religioso a importância decisiva acima da experiência puramente privada e individual, inscrevendo-o no círculo objetivo e concreto da existência humana em geral e, sobretudo, na existência social e política (isso não é uma contradição).

O escopo do ideal pedagógico de Rousseau é educar Emílio, conservando a fé na integridade da natureza e de seus corolários. Por isso, a obediência servil e o mando arbitrário, devem ser excluídos do âmbito de sua experiência. Mas Emílio não é um selvagem relegado ao deserto. Ele é um ser feito para habitar a *pólis*. Tem que saber extrair deste ambiente aquilo que lhe permita viver de modo saudável (cf. *Émile*). No *Emílio*, sua preocupação fundamental era com o caminho que deveria ser percorrido pelo homem para chegar a viver a melhor vida para si mesmo, ao mesmo tempo, como ser autônomo compartilhando sua vida com outros no ambiente da sociedade. O drama se instala precisamente no instante de estipular os meios de como um indivíduo pode encontrar ou obter um lugar para si na sociedade sem sofrer “alienação” ou a “perversão” e “martírio” pessoal que isso envolve; sem uma perda de sua integridade, que o leve a mergulhar numa cisão e num conflito agressivo com outros.

O otimismo de Rousseau se expressa no fato de que ele aqui acredita que a ordem moral, em razão da qual as pessoas estão mutuamente vinculadas por responsabilidades e direitos, não é obrigatória e fundada num abandono e destruição da natureza.

Na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* Rousseau fornece a base sobre a qual deve se sustentar o ponto de equilíbrio, quando apresenta sua perspectiva sobre a natureza, a base da crença e do sentimento religioso, a sua explicação da natureza de Deus. É no cerne da alma humana que, em seu exame íntimo, reconhece as relações de Deus com suas criaturas e que podemos duvidar severamente do significado do culto religioso externo orientado e patrocinado pelas igrejas

“De meu primeiro exame interior nasce em meu coração um sentimento de reconhecimento e de benção ao autor de minha espécie, e desse sentimento minha primeira veneração à divindade beneficente. Adoro o poder supremo e entorneço-me com seus favores” (*Profession*, p. 583).

“Não confundamos o cerimonial da religião com a religião. *O culto que Deus pede é o do coração* (...) Encaro todas as religiões particulares como instituições salutares que prescrevem em cada lugar uma maneira uniforme de honrar a Deus por um culto público, e que podem, todas, ter suas razões no clima, no governo, no gênio do povo, ou em alguma outra causa local, que torna uma preferível à outra, conforme os tempos e os lugares. Creio que todas são boas quando nelas se serve a Deus convenientemente.” (Idem, pp. 608) (grifos nossos).

Como havíamos afirmado acima, este é um texto com relativa autonomia no interior do corpo do *Emílio*. A presença deste “discurso pietista” justifica-se pela necessidade de apresentar a Emílio idéias de religião e de expôr o gênero de crença e obediência religiosa que seria apropriado à sua educação, de acordo com os requisitos adequados ao cultivo e preservação da natureza intacta. E foi essa uma das passagens da sua obra, que mais causou infortúnio a Rousseau. O vigário saboiano, uma espécie de alter-ego de Rousseau considera que as únicas leis que o homem deve acatar decorrem desta modalidade de artigos e de crenças. Por isso é que podemos afirmar que Rousseau dirige-se a uma concepção de

“religião natural”⁵. Para o vigário o verdadeiro culto de Deus vem do “coração” e não requer cerimônias ou práticas especiais como condições de salvação.

“Não preciso — prossegue Rousseau — que me ensinem este culto [do coração], ele me é ditado pela própria natureza. Não é uma consequência natural do amor a si, honrar o que nos protege, e amar o que nos quer bem?” (*Profession*, p. 583)

Porque foi exatamente das práticas de cerimoniais teatrais, dirigidos por oráculos, que se originou a intolerância entre seitas, pois qualquer seita sempre quis estabelecer uma única e hegemônica forma de culto correta (desautorizando ou banindo qualquer outra). Na sua crítica ao cristianismo, Rousseau identifica essa busca de provas que justificam um culto em especial — milagres, palavras sagradas, revelação especial — como um ato autoritário exercido por homens egoístas e de má-fé: na tentativa de justificar sua autoridade, são, no mais das vezes, usadas todas as formas de dissimulações, fraudes, trapaças, magias e sofismas. Uma *revelação* ou cultos *privilegiados* impõem a todos e a cada um dos homens a vontade de alguns poucos pretensos traumaturgos cruéis, intolerantes e maldosos. Esses cerimoniais são mais um caso de polícia do que de fé (cf. DERATHÉ, 1948, pp. 37-39).

Para o vigário, deve ser no livro da natureza — que está aberto e é acessível a todos, indistintamente — que aprendemos a servir e a render culto ao seu Divino Autor (cf. *Profession* p. 624-625). Devemos reconhecer, em primeiro lugar, que a natureza exhibe obrigatoriamente, uma ordem decorrente de leis, harmonia e mútuas relações e, em segundo lugar, exige uma vontade suprema e inteligente:

“Esse ser, que tem vontade e é poderoso; esse ser ativo por si mesmo; esse ser, enfim, qualquer que seja ele, que move o universo e ordena todas as coisas, chamo-o Deus. Junto a esse nome as idéias de inteligência, de poder, de vontade, que reuni, e mais a de bondade, que é uma consequência necessária das primeiras (...)” (*Profession*, p. 581).

E é em virtude desse reconhecimento da natureza, de nossa alma, que podemos amar livremente a justiça, a beleza moral. Segundo acredita, Deus concebeu o homem de

⁵ Veremos mais adiante que essa afirmação merece reservas: O próprio Rousseau realizará uma séria crítica à idéia de “religião natural” no seu Contrato.

tal maneira que, se exercer plenamente sua liberdade, viverá para ser justo, manterá a fé em harmonia com a própria natureza e será, conseqüentemente, feliz.

“Quanto mais volto para dentro de mim mesmo, quanto mais me consulto, mais leio estas palavras escritas em minha alma: *Sê justo e serás feliz*” (*Profession*, p. 589) (grifos da edição).

Aqui não está suprimido, ao contrário, vem enaltecido o conceito de “livre-arbítrio”, pois se um homem é levado a cometer alguma espécie de crime ou dano de sentido moral, isso deve ser atribuído única e exclusivamente a sua atitude e, com isso, é de sua *responsabilidade*.

A recepção que essas idéias tiveram não foram, como dissemos acima, positiva. Ao contrário, Rousseau viu-se em sérios apuros. O arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, publicou um duro ataque a Rousseau, motivando uma reação violenta e intolerante à *Profissão de Fé*. Em sua resposta, Rousseau, preserva com insistência, que sua concepção não deveria agredir aos crédulos, exatamente porque não fazia outra coisa senão expor a idéia da natureza boa do homem, mostrando que deveria se distinguir a pura crença cristã da subserviência aos sacerdotes, à uma só Igreja e aos seus dogmas. Tal subserviência só tem como resultado a tirania e o sacrifício de sangue no altar de Deus (cf. *Beaumont*, p. 970ss). O homem orientado pela religião natural é caridoso (pelo amor) e seria uma contradição performática que a caridade viesse a ser sanguinária ou homicida.

* * *

Uma crítica que se pode fazer a Rousseau é que a defesa do “culto do coração”, da “regressão intimista” e a busca da Providência pode revelar-se, no fundo, um libelo anti-racionalista e sentimentalista — “um manual de conhecimento sentimental”, como dirá Masson (cf. MASSON *apud* DERATHÉ, 1948, p. 33). Mas é essa uma leitura simplista.

O propósito de Rousseau com a *Profissão de fé* parece ter sido oferecer ao público uma religião que não devia absolutamente nada a opinião de outrem e que fosse unicamente fundada na razão individual. O princípio é que cada um deve fundar sua atitude religiosa sobre seu próprio julgamento. Não se deve aceitar a opinião de outrem como regra de sua crença ou a vontade de outrem para regra de conduta. Não se deve impor nossas crenças e

não devemos nos submeter às crenças dos outros. Nas *Cartas da Montanha* ele afirma que, mesmo que a razão do outro seja superior, em nada pode ser suficiente para dizer que alguém deve servir-lhe.

A Liberdade religiosa repousa sobre o mesmo fundamento que a liberdade política: não se deve obedecer a nada, senão a si mesmo. No que concerne à religião e as suas interpretações, as reformas devem tolerar todas as interpretações sob o princípio de liberdade de interpretação; cada um deve ser livre para exercer seu próprio juízo.

“Toda a teologia que posso adquirir por mim mesmo através da inspeção do universo, e pelo bom uso de minhas faculdades, limita-se ao que vos expliquei há pouco. Para saber mais, é preciso recorrer a meios extraordinários. Esses meios não podem ser a autoridade dos homens, pois, nenhum homem sendo de espécie diferente da minha, tudo o que um homem conhece naturalmente eu também o posso conhecer, e um outro homem pode enganar-se tanto quanto eu; quando acredito no que ele diz, não é porque o diz e sim porque o prova. O testemunho dos homens, no fundo, é apenas o da minha própria razão, e nada acrescenta aos meios naturais que Deus me deu para conhecer a verdade.” (*Profession*, p. 610)

A religião do vigário, a rigor, inspira-se num racionalismo individualista⁶, sobretudo em matéria de religião. Seu sentimentalismo não se opõe a razão, posto que, em Rousseau não tem sentido se estabelecer uma contradição entre coração e razão.

1.2 Religião e iluminismo

O vigor da obra de Rousseau, para Hegel, está precisamente nesta ligação: o homem é dotado de uma *vontade* livre enquanto que a liberdade é o qualitativo do homem; renunciar a sua vontade seria renunciar a sua condição humana. E, concebido deste modo,

⁶ Marx, reiteradamente, aponta o individualismo básico de Rousseau, como por exemplo, na *Ideologia Alemã* onde chega a apontar semelhanças com ninguém menos do que o ultra-individualista Max Stirner (cf. MARX, 1968, p. 442-3).

“(...) se apresenta à consciência o que há de mais íntimo no homem, ou seja, a unidade dele consigo mesmo, com o que o homem adquire uma força infinita dentro de si” (HEGEL, 1985, p. 399)⁷. Aqui, o pensamento subjetivo (da vontade pessoal de liberdade) está de forma inequívoca atado ao campo da vontade em geral, da idéia de liberdade, da vida prática, da vida jurídica e, conseqüentemente, da vida do Estado.

Por isso a vida mística está ligada à vida pública. Por isso, mais ainda, a *confissão de fé* está ligada ao *contrato civil*. Esse movimento que vai do “Estado natural” ao “Estado civil” é uma necessidade do raciocínio de Rousseau. A liberdade necessária engendra o sentido interno e subjetivo do livre-arbítrio e da responsabilidade.

O Estado civil é a condição em que os homens estão associados em torno de um conjunto comum de regras para governo de sua conduta. Uma autoridade qual quer as promulga e as exerce e sua observância é imposta, se necessário, por força de sanções ou penalidades. A pergunta de Rousseau é: sobre que condições essas regras comuns serão legítimas e legítimas também, sua imposição?

No *Contrato Social*, mais precisamente no capítulo “Do Estado civil”, Rousseau afirma que é pelo fato dos homens tornarem-se membros de uma justa e bem constituída associação civil e de se identificarem com o papel de cidadãos, que os seres humanos adquirem toda a gama de poderes e capacidades que lhes são próprias e completam sua plena humanidade. Ao tornar-se um cidadão, a pessoa reconhece-se portadora de certos direitos e títulos, sendo-lhe devida uma certa estima e respeito por parte de seus concidadãos. O caráter de sua autocompreensão e a base de suas ações e propósitos são transformados pela sua elevação à condição de cidadão (cf. *Contrat*, pp. 114-5).

Mas, já no *Emílio*, Rousseau argumentava que uma criança *ingressa* na ordem moral quando adquire as noções de compaixão e pelo amor-próprio. É em virtude de relações estabelecidas através desses sentimentos, que ela adquire primeiro e começa a usar a idéia de eu e de outros, como portadores de vínculos e responsabilidades morais. Só entenderemos o caráter de uma ordem civil justa e legítima, quando reconhecermos que ela deve incorporar e consolidar as relações morais necessárias.

⁷ Voltaremos a tratar da influência que Rousseau exerceu sobre a Filosofia da Religião de Hegel mais adiante.

Quando, sob a efígie do seu alter-ego, o vigário Saboiano, convoca um “culto do coração” (*Profession*, p. 627) e estabelece o princípio, nitidamente de orientação protestante, da necessária liberdade de culto e de interpretação de Deus e das Escrituras Sagradas, Rousseau não faz outra coisa senão estabelecer uma relação entre, de um lado, a formação do homem livre, a condição genérica da existência humana, sua felicidade e sua miséria e, de outro lado, a experiência mística.

A rigor, o problema aqui não reside na definição e no esclarecimento de Deus e da Teologia. Na *Profissão de Fé* ele afirma que as luzes da razão não podem, na instituição da natureza, levar-nos mais longe do que à religião natural (cf. *idem*, pp. 635-6). O problema reside, outrossim, no Direito e na Política, ou seja, o homem é livre e tem uma vontade de liberdade, mas é necessário que uma norma seja aplicada à existência humana como garantia desta liberdade: “em vez da simples exigência de felicidade - acrescentará Cassirer -, a idéia de direito e de justiça social é reconhecida como a verdadeira medida da existência humana, como a escala de valores em função da qual ela deve ser vivida” (CASSIRER, 1992, p. 213).

Rousseau está se referindo permanentemente à necessidade desta norma que garanta o exercício da liberdade constitutiva do homem. Mas uma norma que não se imponha como heteronomia, à base da força e da coerção externa. A lei e a coerção *necessárias*, admissíveis a natureza humana, verdadeira, dependerão de um reconhecimento *interno*. Podemos inferir então, que a experiência mística não só permite, mas implica nesta “lei reconhecida *interiormente*”. Por isso, para Cassirer, Rousseau deve se perguntar:

“Não será possível conceber uma comunidade realmente humana que não tivesse necessidade de recorrer à força, à cupidez e à vaidade, que se alicerçasse inteiramente na submissão de todos a uma lei reconhecida *interiormente* como coerciva mas necessária?” (*idem*, p. 217)

Feita esta pergunta (ao lado das inquietações presentes no *Emílio* e, mais precisamente, na *Profissão de Fé*) Rousseau deverá saber enfrentá-la de modo sistemático e filosoficamente fundado, como virá expresso no *Contrato Social*.

Há de se considerar, entre outras coisas, que são estas perguntas e o modo peculiar como Rousseau as enfrentará que irá influenciar, por exemplo, de modo marcante a Filosofia da Religião e do Direito de Hegel. Para este, o “resultado da filosofia francesa

reside em ter se esforçado por manter uma unidade geral, mas não abstrata, senão concreta” (HEGEL, 1985, p. 396). Para ele, a necessidade do espírito humano descobrir um ponto fixo em que possa apoiar-se, reconhecendo-se nas instituições que constituem seu mundo, não deve ser algo que cause estranheza a própria vida espiritual, posto que a vida objetiva na sociedade não pode ser fundada sobre a separação causada por um corpo estranho e alheio. Muito pelo contrário, o que deve ser válido para a vida social deve estar presente no espírito.

Para Hegel, no pensamento francês, era fundamental colocar-se o problema da legitimidade do Estado, perguntar-se pelo seu fundamento e se reconhecer algum direito à dominação e à obrigatoriedade não espúria (cf. *idem*, p. 399).

“O homem é livre, e tal é sem dúvida a natureza substancial do homem, natureza que não só não é abandonada ou sacrificada dentro do Estado, senão que, pelo contrário, se constitui precisamente dentro dele. A Liberdade da natureza, o dom da liberdade não é a liberdade real, pois é o Estado, e só ele, que realiza a liberdade” (*ibid.*, p. 400).

Este conceito de liberdade não deve ser interpretado no sentido de arbitrariedade fortuíta de cada um, mas sim no sentido de vontade racional, da vontade *em e para si*. Termo tão caro ao *Contrato Social*, a “vontade geral” não deve considerar-se como integrada por um conjunto de vontades expressamente individuais, deve ser, outrossim, uma vontade racional (cf. *ibid.*, p. 400).

Em Hegel o problema aqui é indivisivelmente político e religioso: o lugar interno do Estado, a relação do indivíduo com a totalidade social é, para Hegel de natureza religiosa (cf. GARAUDY, 1970, p. 4). O erro capital da história teria sido cindir estes dois aspectos do mesmo problema, concebendo o Estado como uma força exterior aos membros que o compõem e conceber a religião com um elemento individual subjetivo. Para ele, o “espírito objetivo do povo” não pode se realizar na sua plenitude senão na totalidade política e religiosa, de um lado, porque o Estado está presente em cada um por lhe dar a realidade concreta e ordinária da vida comum (no Direito e na “Coisa Pública”) e a Religião não está confinada na vida privada, mas, ao contrário, exprime em cada um a vida de todos.

Para Hegel, Rousseau exprime o sentido de que a liberdade se dá no Estado e não fora dele (idem, p. 16). Ele aceita a solução posta por Rousseau à cisão imposta por uma sociedade “dividida” e arbitrária, principalmente como vem expresso na idéia de “vontade geral”. Como sugere Garaudy, aqui, há um primeiro esboço do futuro sistema hegeliano e sua idéia de totalidade: a parte não tem sua verdade nela mesma, no seu ser imediato, mas unicamente no fim ao qual ela se remete; remetida ao todo, a parte não se aliena, ao contrário, ela adquire uma realidade mais concreta e um novo modo de ser.

Mais ainda, Hegel aceita que é a base religiosa em Rousseau que, no *Contrato Social*, substitui à religião do homem privado, todo sentimento e individualismo, como consciência pessoal e de Deus, a uma religião civil.

2. SOBRE A NECESSIDADE DE UMA CRÍTICA DA RELIGIÃO

2.1. O “princípio” de uma crítica da religião

A associação livre entre homens livres, postula-se 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 poucos⁸.

Se voltarmos, por exemplo, à explicação que Kant dá sobre o sentido maior do *iluminismo* no seu famoso ensaio “Resposta à pergunta: o que é iluminismo?” (cf. KANT, 1988, p. 11ss), lá observaremos exatamente o alcance dos problemas que Rousseau se impunha. Para Kant, o *iluminismo*

“(...) é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem.” (idem, p.11)

O Estado, a Tradição, a Família e a Igreja têm sido, até ali, lugares que assumem a posição de indicar, conduzir e coordenar a vida dos sujeitos de modo autoritário e arbitrário. Nada “mais se exige — continua Kant — do que a liberdade” (ibid., p. 13).

A idéia de *soberania* expressa no *Contrato*, ponto central do sistema rousseauiano, encarna com precisão um ideal que esperará por Kant e Hegel para tomar um corpo conceitual definitivo:

⁸ Já Etienne de la Boétie, no século XVI, afirmava os males de servir a um único soberano: “(...) é um extremo infortúnio estar-se sujeito a um senhor, o qual nunca se pode se certificar de que seja bom, pois sempre está em seu poderio ser mau quando quiser (...)” (BOÉTIE, 1986, p. 39).

“A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral ou não é; ou é do povo ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, um decreto” (*Contrat*, p. 139)

A consolidação desse 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, como já dissemos, espiritual.

Como vimos até aqui, a noção de religião presente no *Contrato Social* indica um esforço de explicar o componente místico da constituição 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.

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

Os itens (a) e (b) desenvolvem aquilo que chamamos de “argumentos negativos ou críticos”, posto que estão sustentados, principalmente, sobre um esforço de criticar as práticas dos vínculos que, até então, têm sido mantidos entre religião e Estado. O destaque aqui é para a crítica ao catolicismo e à igreja. O item (c) desenvolve aquilo que podemos chamar de “argumento positivo”, firmando o conceito de Religião Civil. No presente capítulo trataremos destes dois primeiros tópicos (a) e (b), reservando para o capítulo seguinte o tópico (c).

2.1.1. Sobre um modo de se entender a unidade espiritual e civil

Como sabemos, o escopo do capítulo sobre a religião civil é apresentar uma justificativa aceitável sobre a *base religiosa do Estado*. Uma das hipóteses de que parte é que a “história natural” das nações dá provas de que “jamais se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião” (*Contrat*, p.419) 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 (cf. HALBWACHS, op. cit., p. 440).

Dois aspectos importantes decorrem desta assunção. Essa “história natural”, do mesmo modo 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 do Soberano e sem ligação necessária com o corpo do Estado.

Por essa razão, segundo Rousseau não deve se falar de religião em geral; é fundamental se construir um juízo criticamente orientado que possa distinguir as diversas configurações, temporais e antropológicas, de religião para se apontar aquilo que é prejudicial ao Estado e aquilo que é possível de se conciliar com a consolidação das suas bases políticas e garanta sua estabilidade (cf. *idem*, p. 440).

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

Podemos considerar, desse modo, que Rousseau busca, numa análise, diríamos, histórica-antropológica, que se concentra principalmente no modelo de organização das cidades da antigüidade, reunir os argumentos que fundamentem o seu conceito de Religião Civil. Somos obrigados, então, a percorrer esse itinerário tratando disto que chamamos de

“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. Aqui, no entanto, não estaremos nos dedicando a avaliação da veracidade das teses históricas e antropológicas de Rousseau. Tornar-se-ia uma matéria a parte o tratamento dessa temática, impossível de ser cumprido nos limites desse estudo. Para os nossos fins, interessa as consequências filosóficas deste argumento. As consequência de que

“Os homens de modo algum tiveram a princípio outros reis além dos deuses, nem outro governo senão o teocrático.” (*Contrat*, p. 413)

Encontramos aqui a idéia de *civilidade* que, ligada às noções de *nação*, *povo* e *Estado*, tem uma “história natural” que pode ser explicada através de um progresso histórico desenvolvido no tempo e em fases discerníveis: estes estágios encarnam em épocas, este vínculo entre a estrutura civil da vida e as idéias e práticas religiosas. De qualquer maneira, para o nosso autor, 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 defende 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 (cf. HALBWACHS, op. cit., p. 432) (e é o estágio atual do monoteísmo e suas consequências a que se dedica mais explicitamente a análise e a crítica de Rousseau).

2.1.2. Das consequências da passagem do politeísmo para o monoteísmo

Uma de suas idéias 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.

“Se me perguntam porque no paganismo, quando cada Estado possuía seu culto e seus deuses, não havia guerras de religião, responderei que era por isso mesmo, pois cada Estado, tendo, tanto seu culto, quanto seu governo próprio, de modo algum distinguia seus deuses de suas leis. A guerra política era também teológica, a jurisdição dos deuses ficava (...) fixada pelos limites das nações.” (*Contrat*, p. 414)

Os deuses, de qualquer modo, estabeleciam a unidade civil entre os povos, estando a frente de cada sociedade política. O corpo da sua argumentação se dá desenvolvendo um histórico do politeísmo com destaque para os gregos, os judeus e os romanos. Os contornos simbólicos e morais das entidades divinas circunscritas nos limites de uma comunidade, estabelecia para além de uma unidade espiritual, também uma unidade simbólica e moral e conseqüentemente política, os homens encontravam neles os seus códigos (cf. *Contrat*, p. 413-6).

A afirmação de Rousseau, segundo a qual houve tantos deuses diferentes, quanto havia povos ou cidades, sugere que as divisões nacionais se estabeleciam com as divisões dos diversos cultos – esses dois fatos não são senão um único e se a existência de um culto comum era a condição *sine qua non* na formação da cidade, essa foi possível porque os homens eram naturalmente politeístas (cf. HALBWACHS, op. cit., p. 432).

A fundação de uma cidade era sempre um ato religioso, tornando-se assim, o santuário do culto comum, ou seja, toda cidade era um santuário e como os povos não atribuíam aos seus deuses o dom da ubiqüidade, cada um dos inumeráveis deuses tinha um pequeno domínio, seja a família, a tribo ou a própria cidade. Uma ordem civil era como um templo ampliado com seus ídolos, liturgia e objetos de culto comum, sendo seu calendário regulado pelo eventos religioso-cívicos. Como afirma, Fustel de Coulanges, o calendário de uma cidade não se assemelhava em coisa alguma ao de outra, já que não tinham a

mesma religião e as mesmas festas, já que os deuses eram diferentes (cf. COULANGES, 1929, pp. 206-51).

Rousseau explica, desde o início do capítulo sobre a “Religião Civil”, que muito cedo as sociedades sentiram a necessidade de uma religião no Estado, que na antigüidade cada povo colocava as suas leis sob a salvaguarda de um Deus: quem desobedecesse às leis, desobedecia a Deus. O que constituía o laço de toda a sociedade era o culto, a cidade era a reunião daqueles que tinham os mesmos deuses protetores e que cumpriam o ato religioso no mesmo altar, com destaque para os romanos e os gregos.

Eles não representavam Deus como um ser único que exerce a sua função sobre o universo, cada um dos deuses tinha um pequeno domínio, uma cidade. Assim, a religião era inteiramente local, inteiramente civil, isto é, especial a cada cidade e em geral, o homem apenas conhecia os deuses da sua cidade, só a eles respeitavam e honravam. Por definição, a religião era uma “Religião Civil”. E como cada povo tinha as suas leis, cada povo tinha seu Deus; o politeísmo foi consequência das divisões nacionais. Visto de outra forma, os deuses são os primeiros reis das nações. No Egito, onde o faraó era “declarado” Deus, vemos isso claramente. Quando uma nação derrotava, pela guerra, uma outra nação e lhe impunha suas leis, ela lhe impunha também sua religião. Para se tomar uma cidade, era preciso, fazer sair dela os deuses. Os romanos deixando aos povos suas leis, podiam também deixar seus deuses; de fato, eles adotavam esses deuses estrangeiros dentro das suas divindades, exigindo somente, dos vencidos, a aceitar Júpiter como Deus supremo e pôr uma coroa sob a estátua do capitólio. O Panteon é o símbolo dessa política admirável.

Assim, em tempo de paz e em tempo de guerra, a religião intervinha em todos os atos. Estava em toda a parte, dominava o homem. A alma, o corpo, a vida privada, a vida pública, as festas, as assembléias, os tribunais, os combates, tudo estava sob o domínio da religião da cidade. E esse estado e essa religião estavam tão completamente confundidos, que era impossível, não só fazer idéia de um conflito entre eles, mas até distinguí-los um do outro.

A referência constante de Rousseau à Grécia Clássica é exemplo deste estado:

“A fantasia dos Gregos de reaverem seus deuses entre os povos bárbaros, veio daquela, que também tinham, de se considerarem os soberanos naturais desses

povos. Porém não existe hoje em dia uma erudição tão ridícula como a que trata a respeito da identidade dos deuses das diversas nações; como se Moloque, Saturno e Cronos pudessem ser um mesmo deus; como se o Baal dos Fenícios, o Zeus dos Gregos, e o Júpiter dos latinos pudessem ser o mesmo; como se fosse possível haver algo de comum entre seres quiméricos usando nomes diferentes.” (*Contrat*, p. 414)⁹

De qualquer maneira, entre os gregos e entre os romanos, assim como entre os hindus, a lei foi primeiramente uma parte da religião. Os antigos códigos das cidades eram um conjunto de ritos, de prescrições litúrgicas, de orações e ao mesmo tempo de disposições legislativas. O que ficou das mais antigas leis de Roma aplica-se muitas vezes tanto no culto, como nas relações da vida civil (cf. COULANGES, op. cit., v. I, p.295-6).

Rousseau aborda e enfrenta, mesmo que brevemente, a questão da *origem*. Suas razões se justificam porque, no fundo, independente da comunidade originária, os deuses ocupam um lugar especial e distinto, tornando-se independentes e autônomos morfológicamente em relação aos outros. Se é possível estabelecer parentescos nos vários sistemas mitológicos, isso indica que em qualquer religião o espírito transcendental existia antes da cidade, servindo como uma matéria a ser diluída em novas formas (cf. HALBWACHS op.cit., p. 434).

Tendo, por fim, os romanos estendido, com seu império, o seu culto e seus deuses, e tendo as vezes adotado os deuses dos povos vencidos, concedendo aos outros o direito de cidadania, os povos deste vasto império encontraram-se insensivelmente com uma porção de deuses e cultos, quase os mesmos por todas as partes, e deste modo, o paganismo foi finalmente conhecido no mundo como uma única e mesma religião (*Contrat*, p. 416).

⁹ “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.” (Machado in: *Obras II*, p. 164n)

Ora, se cada religião estava unicamente sujeita às leis ordenadas explicitamente pelo Estado, o único modo de fazer outros povos mudarem de crença era através da escravização e os conquistadores eram, antes, missionários, já que a obrigação de mudar de culto era dos vencidos.

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, por outro, consegue 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.

Hume observa na sua *História Natural da Religião* que a passagem do politeísmo para o monoteísmo não deriva da reflexão filosófica, mas da necessidade humana de adular a divindade para obter sua benevolência; e que o monoteísmo é acompanhado muitas vezes pela intolerância e a perseguição visto que, o reconhecimento de um único objeto de devoção, leva a considerar absurdo e ímpio o culto de outras divindades (cf. HUME, 1957, pp. 41-9).

Rousseau 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 que o Estado deixasse de ser uno e motivou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos.” (*Contrat*, pp.416-7)

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 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. O cristianismo ensina que apenas uma parte do homem pertence a sociedade; que a esta tinha hipotecado o seu corpo e interesses materiais e que, cidadão duma república, deve dar a vida por ela, entretanto, a sua alma está livre e só a Deus pertence. O governo manda no Estado e a religião na alma, Jesus ensina que seu

reino não é deste mundo. O cristianismo estabelece que entre o Estado e a religião nada existe de comum e separa o que toda a antigüidade unira.

Fustel de Coulanges sublinha que o cristianismo nunca fora uma religião nacional de qualquer cidade e que

“Pelo que respeita ao governo do Estado, pode se dizer que o cristianismo o transformou na sua essência precisamente porque não se ocupou dele... Jesus Cristo ensina que o seu império não é deste mundo. Separa a religião do governo. A religião perdendo o caráter terrestre, intervém, o menos que pode, nas coisas da terra. Jesus acrescenta: ‘Daí a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus’. Foi a primeira vez que tão nitidamente se distinguiu Deus, do Estado. (...) durante três séculos, a nova religião viveu inteiramente fora da ação do Estado: soube passar sem a sua proteção e até lutar contra ele. Esses três séculos estabeleceram um abismo entre o domínio do governo e o domínio da religião.” (COULANGES, op. cit., v. II, p. 256-7) (grifos nossos).

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 idéia 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 pode saber se era ao senhor ou ao padre, que se estava obrigado obedecer (cf. *Contrat*, p.418).

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, e 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.

Isto, é óbvio, teve grandes consequências, tanto para as relações entre os povos, como para o governo dos Estados, precisamente porque ao quebrar a unidade do Estado, ao se separar a religião do governo, rompeu-se com a idéia de que a religião e o Estado formam um único corpo e passou-se a ter dois códigos para se regular as relações entre os homens e os deveres para com o Estado (cf. COULANGES op. cit., v. II, p.250-61).

Rousseau estende, ainda, sua análise dessa “separação” ao sistema maometano fazendo uma pequena consideração; dirá também mais adiante que alguns povos, como a Inglaterra e a Rússia, tentaram unir os dois poderes, mas tiveram que ceder e continuaram como antes, com o mesmo modelo: *dois poderes e duas soberanias*. Esses povos tornaram-se menos seus senhores do que seus ministros e não conseguiram tornar-se seus legisladores, mas apenas príncipes. Pois, onde o clero forma um corpo, é no seu campo, senhor e legislador e por isso continuam dois poderes soberanos (cf. *Contrat*, p. 418-9). A respeito do corpo formado pelo clero, ele próprio acrescenta com a seguinte nota: Deve ter-se em conta, que não são tanto as assembléias formais, como as da França, que unem o clero num corpo, como a comunhão das Igrejas. A comunhão e excomunhão são o pacto social do clero, pacto pelo qual será, sempre, o senhor dos povos e dos reis. Todos os padres, que comungam juntos, são concidadãos, ainda que estejam nos dois extremos do mundo. Essa invenção é uma obra prima de política. Não havia nada de semelhante entre os padres pagãos: por isso não fizeram nunca do clero um corpo (*Contrat*, p. 418n).

Esse princípio da separação, para Coulanges, foi fecundo, com grandes resultados. A política libertou-se definitivamente das estritas regras que a religião antiga lhe traçara; os homens puderam governar sem se curvar aos usos sagrados, sem tomar o conselho dos auspícios, ou dos oráculos, sem conformarem todos os seus atos às crenças e necessidades do culto. A política ficou mais livre na forma de proceder, nenhuma autoridade, além da lei moral, a constrangeu. Porém, sua ação, ficou mais limitada (cf. COULANGES op. cit., v. II, p. 257-8).

Também Comte é de opinião contrária a de Rousseau. No seu *Curso de Filosofia Positiva*, ele diz que o catolicismo, espontaneamente, instituiu na Idade Média a divisão em dois poderes, sob uma forma, aliás, empírica e provisória, fazendo penetrar a moral na política (cf. COMTE, 1894, tome V, p. 230-3). Mas, já nos séculos XVI e XVII, a soberania do clero em seu domínio e a sua independência em relação ao Estado existem, talvez, teoricamente. Ela é, de fato, totalmente aparente e deixa de existir, quanto ao Estado, desde o momento no qual a unidade cristã quebrou-se pela formação de tantas igrejas. A Igreja não guarda uma soberania, nem fictícia, na medida em que ela se curva às vistas do Estado. Rousseau, que vai levar até o fim a oposição entre a Igreja romana e Estado, empresta à primeira uma autonomia e uma consistência, que, segundo Comte, ela não possuiu, senão na Idade Média, mas que já não mais detém. Os chefes da Igreja, os papas, absorvidos pelos interesses pessoais de seu principado, tendem a tornar-se príncipes e deixam de ser autênticos chefes espirituais. Não se pode falar de “pacto social” do clero, se este está dividido em grupos particulares e além disso, “nacionais”. Rousseau poderia responder que os verdadeiros crentes da Igreja católica continuam aspirando à unidade. Ele julga a Igreja segundo o que ela é de direito, e não de fato. É essa, a categoria de crentes, que ele vai atacar (cf. HALBWACHS, op. cit., p. 435).

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

“(…) 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. Porém ele devia considerar que o espírito dominador do cristianismo era incompatível com seu sistema e que o interesse do padre sempre seria mais forte que o do Estado” (*Contrat*, p. 419).

Hobbes “reúne de novo as duas cabeças da águia”: O poder secular passa a se conciliar com a ditadura universal e a soberania religiosa. A Divindade será honrada na vida moral e litúrgica. E um poder forte e insuperável fixará esses procedimentos: A Igreja, inclusive, não poderá reunir-se legitimamente a não ser sob a tutela do Soberano. Cada nação terá sua Igreja e cada Soberano da república é o Soberano da Igreja.

No *De cive* se afirma que Deus quis, que os que detêm o governo supremo do estado, fossem os intérpretes de suas leis no âmbito secular. Mas, quanto às leis sagradas, cada um dos cidadãos transferiu, tanto do seu direito para o governante do estado, quanto lhe foi possível transferir. “Podiam certamente transferir o direito de decretar sobre o modo como se deve honrar a Deus: logo, transferiram-no” (cf. HOBBS, 1993, p. 207).

Como os cidadãos podem transferir seu direito de decidir o modo de prestar culto a Deus, para aquele que tem o poder do estado,

“No reino de Deus (...) a interpretação das leis naturais, quer sagradas quer seculares, depende da autoridade daquele homem ou corte a quem foi confiado o governo supremo do estado, e que tudo o que Deus ordena, o faz por sua voz, como vice-versa, aquilo que for ordenado pelos que detêm o poder, (...) é também ordenado por Deus” (idem, p. 208).

“No tempo dos reis o poder civil e o poder de distinguir a palavra de Deus da palavra do homem, e o de interpretar a palavra de Deus, estavam inteiramente em suas mãos. (...) Apesar de não interpretarem eles próprios a palavra de Deus, contudo o ofício de interpretar pode depender de sua autoridade. Os que negam aos reis essa autoridade por não terem condições de exercer o ofício, fazem o mesmo que se dissessem que a autoridade para mandar ensinar geometria não deve depender dos reis se não forem eles mesmos geômetras” (ibid., p. 225).

Conclui o texto do *De cive* que “o poder de interpretar a palavra de Deus não estava separado do supremo poder civil” (ibid., p. 226) e que “Cristo não recebeu do Pai uma autoridade régia ou presidencial neste mundo, mas apenas doutrinal e de conselheiro” (...) Não lhe deu Deus Pai o poder de julgar sobre o que é meu e teu, como aos reis da terra, nem o poder de coagir por meio de penalidades, nem o de fazer as leis; mas sim o de mostrar e ensinar ao mundo o caminho e a ciência da salvação (ibid., p. 233).

Tratando do significado de *Reino de Deus*, Hobbes no *Leviatã*, detalha várias passagens da bíblia que provam que, por Reino de Deus, se entende propriamente um Estado, instituído para seu governo civil e para o controle de seu comportamento, não apenas para com Deus, seu soberano, mas também uns para com os outros em matéria de justiça, e para com as outras nações. O Reino de Deus é um reino civil, que consiste, em

primeiro lugar na obrigação do povo de Israel para com as leis de Moisés e que mais tarde o Sumo Sacerdote lhe deveria comunicar perante os querubins, do *Sanctum Sanctorum*; reino que interrompido com a eleição de Saul, foi previsto pelos profetas que seria restaurado por Cristo (cf. *idem*, 1979, pp. 242-7). Enfim, no que se refere ao Antigo Testamento, Hobbes conclui que, quem tinha a soberania do Estado entre os judeus, tinha também a autoridade do culto exterior de Deus (cf. *ibid.*, pp. 278-84).

Depois da “Ascensão” encontramos que o poder eclesiástico dos apóstolos não era senão, o poder de ensinar. Os ministros de Cristo não têm o direito de comandar, a não ser que eles estejam também investidos da autoridade civil. Todo poder é ordenado por Deus, mesmo aqueles dos príncipes infiéis, e por isso, devemos a eles nos sujeitar. Porém, rei e senado não têm poder sobre nossa fé... (cf. *ibid.*, pp. 291-7).

O soberano civil, sendo cristão, tem o direito de designar pastores. Somente a autoridade pastoral dos soberanos é de direito divino, e a dos outros pastores, é de direito civil. O rei e todos os outros soberanos exercem o seu ofício de pastor supremo pela autoridade imediata de Deus. Todas as outras partes executam suas tarefas pela autoridade do soberano civil (cf. *ibid.*, p. 318). A obediência a Deus e ao soberano civil, não é problemática, quando se sabe distinguir entre aquilo que é e aquilo que não é necessário à salvação: “se a ordem do soberano civil for tal que possa ser obedecida sem a perda da vida eterna, é injusto não lhe obedecer (...) Mas se a ordem for tal que não possa ser obedecida sem que seja condenado à morte eterna, seria loucura obedecer-lhe”. O necessário à salvação resume-se em duas virtudes: fé em Cristo e obediência às leis. Os pontos da doutrina a respeito do reino de Deus tem tanta influência sobre o reino do homem, que eles não devem ser determinados, senão por aquele que tem o poder soberano, Deus (cf. *ibid.*, pp. 341-350). Isto quer dizer que o poder temporal é subordinado ao espiritual, mas como um meio.

Hobbes insiste que, por não ter o Salvador indicado aos súditos nenhuma lei referente ao governo da Cidade além das leis de natureza, isto é, além do mandamento da obediência civil, nenhum cidadão pode determinar privadamente quem é amigo ou inimigo da cidade, quando fizer a guerra ou a paz. Como não cabe ao particular definir que tipos de súditos ou de autoridades, que doutrinas, costumes, conversações, ligações partidárias, e

outras, trazem danos ou vantagens aos fins de preservação da Cidade, devemos informá-los, com seus governantes supremos... Cristo não veio ao mundo para ensinar lógica... O ofício de nosso Salvador era ensinar o caminho e o uso dos meios para a salvação a justiça e obediência civil, e a observância de todas as leis naturais.

Na Cidade cristã, o julgamento tanto das coisas espirituais como das materiais compete à autoridade civil. E o homem ou conselho que detém o supremo poder é chefe da Cidade e chefe da igreja, pois igreja e Cidade cristã é uma coisa só (cf. HOBBS, 1993, pp. 239-259).

No *Contrato Social*, respondendo à Bayle e Warburton do ponto de vista histórico, Rousseau os refuta com a sentença de que “jamais se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião”¹⁰ e que “a lei cristã, no fundo, é mais prejudicial do que útil à firme constituição do Estado” (cf. *Contrat*, p. 419).

Mesmo em Maquiavel essa posição já estava expressa:

“Se o apego ao culto da divindade garante mais segurança da grandeza das repúblicas, o desprezo da religião é a causa mais séria da sua ruína. Infeliz o Estado, onde o temor do ser supremo não existe! (...) o Estado cuja existência está ligado somente à virtude do príncipe, vai perecer rapidamente” (MAQUIAVEL *apud* HALBWACHS *op. cit.* p. 440).

O Estado deve se interessar pela religião, deve-se estar atento ao cristianismo com relação à ordem legal e comum.

¹⁰ Rousseau, posteriormente, retoma a mesma linha de raciocínio, na primeira *Carta da Montanha*: “importa que o Estado não seja sem religião, e isso por duas graves razões (...)” (*Montagne*, p. 705).

2.2 Religião civil e pedagogia social

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 (como já dissemos acima). 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, a observância das convenções sociais. A polícia e os magistrados jamais ofereceriam um acordo civil satisfatório.

Para entendemos seu projeto necessitamos ainda dar conta do outro aspecto do seu “argumento negativo-crítico”, a saber, sua crítica a 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

Rousseau, ao escrever a Beaumont, sustenta que será necessário esclarecer toda a função reservada a 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 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.” (*Beaumont*, 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 as três, mostrando o que elas têm de útil e de nocivo ao Estado,

mostrando 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 se utilizado para analisar “o politeísmo e as religiões da antigüidade”, dedicando-se a explicitar as três espécies de religião: **a)** a religião do homem; **b)** a religião do cidadão e **c)** 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 estes 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. No Cristianismo o laço civil perde toda a sua importância e o interesse particular é destruído.

Antes, porém, distingue-se duas formas de sociedade: a *geral*, constituída pela totalidade do gênero humano e a *particular* equivalente a sociedade política. A primeira, é integrada por homens, a segunda por cidadãos (*Contrat*, p.419). A cada uma delas corresponde uma espécie diferente de religião. Mas é necessário se considerar, como veremos mais adiante, 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 (cf. *Montagne* I, p. 703; cf. também *Beaumont*, p. 969). Devemos, 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 nosso autor a entende, a respeito do fenômeno religiões.

2.2.1 A religião do homem

Essa religião, em outras ocasiões chamada “religião natural” ou “religião universal”, é o cristianismo do evangelho interpretado à luz da razão, verdadeiro teísmo. É uma religião “sem templos, sem ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho”

(*Contrat*, p. 419) e podemos ler como defesa do poder beneficente do cristianismo que ela é chamada de “religião santa, sublime, verdadeira,” nela, os homens, reconhecem-se todos como irmãos “e a sociedade que os une não se dissolve nem com a da morte”(cf. *Contrat*, 422). Como podemos observar, está muito próxima da definição que inaugura a reflexão de Rousseau na *Profissão de Fé*.

A esse respeito, é esclarecedora a nota de Halbwachs, pois, por “religião verdadeira”, Rousseau não entende a religião, cujos dogmas seriam tantas verdades, mas, antes, que ela merece mais que as outras ser considerada como uma religião (uma verdadeira religião), porque ela não conhece limites, nem no espaço, nem no tempo. “Religião do homem” em geral por oposição às religiões dos grupos e estados particulares (cf. HALBWACHS op. cit., p. 422n).

Na *Profissão de Fé*, diz o nosso autor:

“Nossos governos modernos devem incontestavelmente ao cristianismo a sua mais sólida autoridade e suas revoluções menos freqüentes; ele os tornou menos sanguinários. (...) A religião mais bem conhecida, afastando o fanatismo, deu maior doçura aos costumes cristãos. (...) Quantas obras de misericórdia são obras do Evangelho! Quantas restituições, quantas reparações a confissão não provoca entre os católicos! Entre nós, quantas reconciliações e esmolas a aproximação dos templos de comunhão não traz!” (*Profession*, p. 634)

Mas, a característica fundadora desta 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, a irmandade cristã não resulta em nada de positivo na vida civil e, o que é mais grave, 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. Essa perspectiva pode ser absolutamente contrária ao espírito social (cf. *Contrat*, p. 422).

A oposição fundamental, mais uma vez, é, entre o mundo espiritual (paraíso eterno) e o mundo temporal, este último, o único onde se coloca a política. Augusto Comte reprovava o cristianismo por ter colocado no primeiro plano a preocupação com a salvação

peçoal. Pois o mais sério obstáculo ao desenvolvimento dos sentimentos altruístas e sociais nasce do egoísmo (cf. COMTE *apud* HALBWACHS, op. cit., p. 423n).

A consequência de uma “religião do homem” é impedir 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, a relação entre os homens, que não estão sujeitos a uma lei ordinária comum, não é algo positivo. Uma religião privada beneficia apenas o aparecimento de amor egoísta e privativista, despertando paixões anti-sociais que corrompem o reconhecimento da necessidade de respeito da lei (cf. FETSCHER, 1977, p. 162).

Essa religião pode até se empenhar no 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 constringe com arbitrarias cerimônias exteriores e não se dirige a nada mais que a pura interioridade do homem, como os primórdios do cristianismo do Evangelho, ninguém pode ter como certo que o outro vai se comportar moralmente e respeitar os nossos direitos. Uma tal religião, traduzida na prática política, poderia trazer resultados desagradáveis como a destruição das poucas almas nobres e piedosas e o domínio absoluto dos violentos tiranos que querem em proveito próprio, a mansidão dos cristãos (cf. FETSCHER op. cit., p. 162).

Mas, como sabemos, Rousseau não condena de todo *a religião do homem* (basta retermos a sua *Profissão de Fé*); ao contrário, aí está o ponto de partida para o sentimento público. O problema é que, na vida concreta dos homens, não podemos postular uma *sociedade universal dos homens* ou uma *religião política do homem de dimensões mundiais*, que prescindia da objetividade física e jurídica de um Estado. E onde se tenta realizar qualquer coisa do gênero, como no catolicismo romano, obtêm-se uma perigosa divisão na alma dos cidadãos, constringidos a obedecerem a duas sortes de soberanos.

A religião que Rousseau ensinou na *Profissão de Fé* e que, em alguns trechos, pode ser interpretado como o cristianismo do evangelho, não é totalmente maléfica para o cidadão – como seria o caso da “religião clerical dos católicos”, mas, 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 a possibilidade de programar-se uma tal *religião do homem*, como instituição social e politicamente válida.

2.2.2 A religião do cidadão

Esse exemplo é tomado das religiões da antigüidade, onde cada cidade teve a sua religião nacional, onde 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”. Neela, a comunhão era cumprida na presença dos deuses da cidade e os homens eram efetivamente ligados por alguma coisa mais forte do que o 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 derivaram dela.

Na *Profissão de Fé*, como dissemos acima, já se tinha feito uma separação entre o cerimonial da religião com a religião propriamente dita, insistindo na separação do culto interior “o do coração” e o culto formal “exterior” que diz respeito a “polícia” no caso da necessidade de se exigir a sua uniformidade para que “reine a boa ordem” (*Profession*, p. 608).

Para a religião do cidadão, só o povo que está integrado moral, política e religiosamente na sua nação é digno, todos e quaisquer outros são ímpios, infieis, 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. Na *Carta da Montanha*, Rousseau escreve:

“As religiões nacionais são úteis ao Estado como partes de sua constituição, isso é incontestável, mas elas são nocivas ao gênero humano e mesmo ao Estado em outro sentido.” (*Montagne*, p. 705)

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, a execração pública é entregar-se a ira dos deuses.” (*Contrat*, p. 421).

Retornando ao exemplo do povo grego e romano, Rousseau afirmará 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 op. cit., 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 um cimento místico de integração e de proclamação de lealdade à cidade, dispondo todos ao sacrifício.

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

Como muito bem observa Derathé, na primeira versão do capítulo sobre religião civil, Rousseau escrevera que “(...) não é permitido estreitar os laços de uma sociedade particular às custas do resto do gênero humano” (*Première*, p. 337). O que significa que, o esforço de integrar espiritualmente os laços societários entre os homens, não deve ocasionar prejuízo do resto dos homens e o genocídio (cf. DERATHÉ, in: *Œuvre*, tome III p. 1428n).

Mas, Rousseau omite essa passagem na versão definitiva do “Religião Civil” porque, de algum modo, ele hesitava a respeito deste particular. Talvez Rousseau estivesse disposto a aceitar os inconvenientes do patriotismo. Como afirma Iring Fetscher, a utilidade da religião do cidadão para a própria sociedade se contrapõe ao dano que ela

causa ao “gênero humano” e o ideal da pequena república patriótica foi concebido em vantagem da paz internacional (cf. FETSCHER op. cit., p. 161n).

2.2.3 - A religião do padre

Essa forma de religião 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.”(*Contrat*, p. 420)

Nasce dela uma espécie de direito misto, incapaz de fundar uma sociedade com relações de sociabilidade que não tem nome. Esta espécie de religião é tão evidentemente má, que demonstra-lo é perder tempo, já que “tudo o que rompe a unidade social nada vale” (cf. *Contrat*, pp.419-420). Ao focar sua atenção para esta religião, Rousseau, está objetivando caracterizar principalmente o Cristianismo, além de desenvolver sua crítica a quebra da unidade do poder civil provocado por este, conforme já tratamos na primeira parte do presente trabalho.

A respeito da crítica a essa religião, que rompe a unidade das sociedades políticas, determinando a divisão dos poderes, das leis e das obrigações dos cidadãos, Halbwachs cita Comte ao julgar que “*essas oposições (ou contradições) vêm de que, um poder quer usurpar sobre o outro. E não existiriam se cada um permanecesse no seu domínio. É, no entanto, impossível que a Igreja se desinteresse da vida temporal, dos casamentos, das operações de comércio, da paz e da guerra, da exploração das classes inferiores e da conduta dos chefes*” (COMTE *apud* HALBAWCH, op. cit., p. 420n).

O cristianismo¹¹ 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 a pretensão de dominar as ações, o outro, os pensamentos e os

¹¹ Há uma referência também, ao budismo tibetano e à religião dos japoneses.

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.

Alguns autores, como é o caso de Bouvier, insistem em afirmar que nessa discussão expressa-se explicitamente a contradição entre o Rousseau “romântico” e o Rousseau “racionalista”.

“A idéia central do seu *Contrato Social* é a constituição de uma sociedade realizando absolutamente a soberania nacional, estatuindo-a, aplicando-a e a defendendo com vigor contra os perigos de dentro e de fora. O estado é tratado assim, de uma forma antiga, como um corpo que tem direito a todas as afeições, assim como a toda obediência de seus membros, à exclusão da humanidade.” (BOUVIER, op. Cit., p. 246)

Ou seja, a reserva rousseauniana dirige-se ao caráter privatista e particularizante das práticas religiosas.

* * *

Fechamos este segundo capítulo repetindo o que Rousseau diz conclusivamente a respeito do cristianismo, como religião perniciosa à sociedade particular: “Eu não conheço nada mais contrário ao espírito social” (*Contrat*, p.422). Essa última expressão deve entender-se referida ao espírito social exclusivo, exigido pela lealdade a sociedade política particular. Tanto, que dirá nas *Cartas da montanha*, que o cristianismo produz homens justos, moderados, amigos da paz; É muito proveitoso a sociedade geral, já que reaviva e dá vigor aos sentimentos privados e proíbe o homem de odiar outros homens; contudo, atrapalha a força do domínio político, complica a engrenagem da máquina, quebra a unidade do corpo moral e não lhe será bastante apropriado, pois coloca Deus, a família, a pessoa humana, acima de pátria; o próximo acima do concidadão (cf. *Montagne*, p. 705).

O outro argumento, é deixar o cristianismo tal como ele é em seu verdadeiro espírito: livre, desembaraçado de todo laço com a carne (natureza humana), sem outra obrigação que não a da consciência, sem outro embaraço nos dogmas que os costumes e as

leis. A religião cristã é, pela pureza de sua moral, sempre boa e sadia no estado, com a condição de que, não se torne uma parte de sua constituição, desde que ela seja admitida unicamente como religião, sentimento, opinião, crença, mas nunca como lei política, pois o cristianismo dogmático é um mau estabelecimento (cf. *Montagne*, p. 705-6).

“Eu o tenho (o Evangelho), de qualquer sorte, muito sociável, abraçando por demais todo o gênero humano numa legislação a qual deve ser exclusiva; inspirando a humanidade mais que o patriotismo, e tendendo a formar os homens mais que os cidadãos” (*Montagne*, p. 706).

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

3. A RELIGIÃO DO PONTO DE VISTA DO DIREITO

3.1 Do legislador à religião civil

Como temos assinalado com insistência, mesmo preservando um profundo sentimento piedoso (cf. *Profissão de Fé*), Rousseau “salva” o misticismo religioso, tanto do individualismo anti-social da “religião do homem”, quanto do cerimonial excessivamente regrado, publicizado e teatral da Igreja; “salva” do “solipsismo” do homem isolado e auto-suficiente e do “ceticismo” social do “bom cristão”.

Se retomarmos o que havíamos afirmado no que concerne à discussão sobre as versões do *Contrato Social* e a redação do capítulo e do conceito de “Religião Civil”, somos obrigados a reconhecer o traço peculiar da sua interpretação, concebendo a religião, não do ponto de vista da *piedade* e da *doutrina*, mas do ponto de vista do *direito*. Não é por outra razão que as provas documentais (a versão manuscrita, junto às primeiras provas do *Contrato*) nos remetem ao estabelecimento de uma ligação, desse mesmo capítulo, com o capítulo “Do Legislador”.

Mas por que “ligado ao Legislador”? quem é “o Legislador”? – é aquele, recordemos, que muito embora não exerça nenhum poder, nenhuma magistratura, nem detenha sob seu julgo a ordem política, tem, outrossim, 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 freqüentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, executaria por si mesma empresa 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. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido” (*Contrat*, p. 172).

A multidão dos homens, sujeitos da cidadania, é atravessada, entretanto, por uma dificuldade inerente em identificar na Lei *o que lhe concerne*; não sabe, inclusive 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 (urgente à liberdade de cada um e de todos) de se mostrar o caminho desta identidade entre o homem e a Lei, o itinerário “certo” e defendê-los da sedução das vontades particulares. Dessa maneira, cabe ao Legislador:

“(…) sentir-se com capacidade para mudar a natureza humana (a socialização do indivíduo), 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 (...) de substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza.” (*Contrat*, p. 180)

Não se confundindo com o *oráculo* antigo, 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 mesmo, de compreender o sentido constitutivo do bem comum na instância do Estado e na letra da Lei. A inscrição pessoal a uma seita, um grupo de interesses, à vontade e interesse particulares gera um egoísmo que obstaculariza a perspectiva do *interesse comum*. E para que seja possível essa revisão de perspectiva, de educação política, é 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” (*Contrat*, p. 184).

O Legislador não emprega a força, inclusive porque não dispõe ela de qualquer poder. Ele também, curiosamente, 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 que o Legislador *deve recorrer a uma autoridade de outra ordem, à religiosa* (cf. *Contrat*, p. 184):

“(...) 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 a intervenção do céu e a honrar nos deuses sua própria sabedoria (...)” (*Contrat*, pp. 185-6).

Como já descrevemos, na perspectiva de Rousseau, a religião e sua mística são necessárias à organização política por um razão singular à religião ou ao sentimento religioso. Rousseau identifica uma pedagogia que *interioriza, justifica e impõe* sem o recurso da força, mas por meio dos sentimentos profundos que toca, valores pertinente a própria natureza e razão humanas.

O exemplo caro a Rousseau, para explicar isso, é o nascimento da unidade de uma nação política, tendo a religião como instrumento que oferece o cimento e a liga a 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.

O Estado, ao estar fundado em sua natureza numa base teológica, opera uma ordem moral e jurídica absolutamente justificada. A religião, ao sintetizar as vantagens de uma fundamentação teológica da vida civil e superar os inconvenientes que as religiões históricas têm causado ao cidadão e à civilização, encontra, por sua vez, uma justificativa racional, histórica e política (cf. BRAUN, 1980, p. 87).

Ora, já foi visto aqui, que 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 é, no sentido da política, inútil porque torna as pessoas indiferentes ao bem-estar terrestre, e conseqüentemente, a segurança e prosperidade de seus semelhantes e do Estado. Ao cristão puro, parece, independe viver sobre 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 a ascese, a purificação das almas pecadoras, a salvação.

3.2 Religião e direito

Nesta altura, no entanto, devemos 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 idéia 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 (cf. *Contrat*, p. 426). O *corpo soberano*, enquanto comunidade de cidadãos no exercício pleno dos seus direitos, pede conta a cada um dos seus membros, solicitando sua participação e sua total implicação. Isto, entretanto, só diz respeito a vida política e não a 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 devem estar circunscritos 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 cumprirem, para com o próximo. Na *Carta a Beaumont*, Rousseau pergunta:

“Por que um homem tem direito de inspeção sobre a crença de um outro? E por que o Estado tem direito de inspeção sobre aquela dos cidadãos? É porque supõe-se, que a crença dos homens determina a sua moral e que as idéias que eles têm da vida por vir dependem de suas condutas nesta. Quando isso não acontece, que importa aquilo que eles crêem ou aquilo que eles parecem acreditar? A aparência da religião não serve senão a dispensá-lo de ter uma. Na sociedade cada um está no direito de informar-se se o outro acredita na obrigação de ser justo, e o soberano está no seu direito de examinar as razões sobre as quais cada um funda essa obrigação. (...)”

Mas, quanto às opiniões que não estão ligadas à moral, que não influenciam de nenhum jeito sobre as ações e, que não tendem a transgredir as leis, cada um tem sobre esse assunto senão seu juízo por mestre e ninguém tem, nem direito, nem interesse de prescrever à outros sua maneira de pensar.” (Beaumont, p. 973) (grifos nossos)

Posto que não se deve esquecer, que a noção de liberdade 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 vida coletiva, ou seja, desde que seja este um cidadão que não tenha na sua ação uma orientação maléfica ao bem de todos. Não interessa ao soberano as opiniões que aprouver a cada um dos cidadãos (cf. *Contrat*, pp. 426-7; cf. também *Beaumont*, pp. 972-4).

O que realmente tem valor é que as doutrinas religiosas devem ser entendidas, de um lado, do ponto de vista do anúncio dos princípios de nossos deveres a servirem sua base moral e, 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 a moral, isto é, a justiça, ao bem público, a obediência das leis naturais e positivas, as virtudes sociais e a todos os deveres do homem e dos cidadãos, é o soberano que deverá 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” (*Montagne*, p. 694-5).

Fora dessas crenças de base, impõem-se a tolerância e a liberdade de pensamento (cf. ARBOUSSE, *Obras* I, 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.

Na *Carta a Voltaire*, Rousseau já dizia:

“Eu queria ainda que existisse em cada Estado um código moral, ou uma espécie de *profissão de fé civil contendo a formulação positiva das máximas sociais que cada um deveria admitir, e a formulação negativa das máximas fanáticas (intolerantes) que deveriam ser rejeitadas não como ímpias, mas como sediciosas.* Assim, toda

religião que pudesse conciliar-se com o código, seria admitida e toda religião que não pudesse conciliar-se, fosse incompatível, seria proscrita, e cada um seria livre de não ter outra religião senão o próprio código (*Voltaire*, p. 1073) (grifos nossos).

Dando seqüência a esse raciocínio 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 dogmas fixado pelo soberano, importando ao Estado, apenas as consequências morais e sociais da religião. Aquele que 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 anti-social, incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça e colocar sua vida em função do dever (cf. *Contrat*, p. 427)¹².

3.3 Os dogmas da “religião civil”

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 está fundada sobre a autoridade dos homens, não tem nada que não pertença à ordem das luzes naturais, não contém nenhum artigo que não esteja relacionado com o bem da sociedade e porque nela não há mistura de nenhum dogma inútil à moral, nenhum ponto de pura especulação(...), eles (os Prosélitos) dirão: admitam conosco os princípios dos deveres do homem e do cidadão; e de resto, credes em tudo que queiras.” (*Montagne*, p. 701)

É por esse motivo que Rousseau 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 (cf. *Contrat*, p. 428). E, esses dogmas, serão relativos unicamente à moral, dando uma nova força às leis.

“(...) os dogmas verdadeiramente úteis à sociedade, tanto universal como particular, omitindo todos os que podem importar à fé, mas de nenhum modo ao bem terrestre, único objeto da legislação” (*Montagne*, p. 705).

Ele propõe, então, *dogmas positivos* e um *dogma negativo* da “religião civil” (cf. *Contrat*, pp. 428-9):

- a) a existência da divindade potente, inteligente, benéfica e providente;
- b) a imortalidade (a vida futura), a felicidade dos justos e a punição dos maus;
- c) a santidade do Contrato social e das leis¹³;
- d) e a inaceitabilidade de doutrinas que contrariem o interesse o Estado.

Em resumo, são três os dogmas positivos indispensáveis à manutenção da cidade: diz-se de *Deus*, da *imortalidade da alma* e da *santidade do Contrato*. Mas é sobre o primeiro dogma que repousam os dois outros, posto que Rousseau retira da fé, na Providência Divina, aqueles atributos que justificam os outros dogmas, a saber: o poder, a justiça e a sabedoria (cf. *Profession*, pp. 567-687).

Os dois primeiros se encontram presentes na *Profissão de Fé* e na religião natural. É precisamente essa base mística que sustenta os fins, de qualquer religião possível, de contribuir para a unidade espiritual dos homens. Na *Profissão de Fé*, ele falava, por exemplo, da sobrevivência da alma, mas ignora se ela é imortal.

“É imortal a alma por sua natureza?(...) Creio que a alma sobreviva ao corpo o suficiente para a manutenção da ordem; quem sabe se é o suficiente para durar para sempre?(...) Se a alma é imaterial, ela pode sobreviver ao corpo, e, se sobrevive a ele, a providência está justificada.”(*Profession*, pp. 589-90)

¹² Voltaremos a este assunto mais adiante quando tratarmos do tema da intolerância.

¹³ Ele interroga na 5ª Carta da Montanha: “A lei política não é constante e fixa, assim como a lei divina?” No capítulo “Do Soberano” Rousseau já tinha falado “da santidade do contrato”. O mundo do contrato, a sociedade civil, o soberano, isto foi criado por um ato de vontade coletiva. Esse é um mundo totalmente moral, que repousa sobre a crença. É preciso que os homens sejam convencidos que essa crença está neles (como a fé do cristão) pela vontade divina, que nas leis civis estão, neste sentido, a obra de Deus, como as leis naturais, e mesmo à um degrau mais elevado já que somos no domínio da moral, ou do “sagrado”. (Halbwachs op. cit., p. 429n).

Na Carta a Voltaire, ele raciocina da seguinte maneira a respeito da imortalidade: se Deus existe, ele é perfeito, se ele é perfeito, ele é sábio, poderoso e justo; se ele é sábio e poderoso, tudo está bem, se é justo e poderoso, minha alma é imortal (cf. *Voltaire*, p. 1070).

Já na primeira versão do Contrato Social, diz Rousseau, que em todo Estado que pode exigir de seus membros o sacrifício de sua vida, aquele que não acredita na vida futura (não acredita na imortalidade da alma) é necessariamente um covarde ou um louco; mas, não se sabe a que ponto a esperança na vida futura pode levar um fanático a desprezar esta. Por isso é importante dar essa esperança como preço da virtude para o verdadeiro cidadão. (cf. *Première*, p. 336). A imortalidade da alma representa uma assunção baseada na necessidade de um acordo entre a justiça e a felicidade.

* * *

Em seu *Comentário ao Contrato Social* Halbwachs nos convida a pensar nos postulados da razão prática de Kant, que não são exatamente os mesmos, mas estão próximos aos postulados de Rousseau (cf. KANT, 1932). Em todo caso, esses postulados ocupam na doutrina moral de Kant, um lugar semelhante àquele que é fixado aos dogmas da religião civil no *Contrato Social*, e no fim, como complemento, aliás, necessário¹⁴. Mas é essa lei moral, imperativo categórico, que é o fundamento da moral (cf. idem, II). Esses postulados são as condições da sua possibilidade: É preciso acreditar neles, caso queira-se apoiar nas disposições necessárias para aceitar a lei do dever e conformar-se a ela.

Mas tenhamos cuidado: a “Religião Civil” *não é* o fundamento da sociedade política; a sociedade política recebe seu fundamento e *estatuto* do Contrato. Mas a crença nos dogmas da “Religião Civil” *é uma condição necessária* quanto ao sentimento de manutenção dessa sociedade justa: É preciso acreditar nela para se conduzir como cidadão e enfrentar as obrigações mais graves, expondo-se particularmente, a fim de defender o Estado (cf. HALBWACHS op. cit., p. 444).

Assim mais que os postulados da razão prática (cf. KANT, 1986a, p. 129ss), as regras da “Religião Civil” não têm conteúdo propriamente teórico; não são “*dogmas de*

¹⁴ Sem dúvida nenhuma, o argumento moral de Kant sobre a existência de Deus e a imortalidade da alma, apresenta indícios do pensamento Rousseano.

religião”, mas “*sentimentos de sociabilidade*” (cf. HALBWACHS op. cit., p. 444), sentimento de lealdade comum, de bem-estar comum, que congrega as pessoas de modo que o domínio da felicidade pública seja sentido por cada um como condição de sua felicidade pessoal e isso, convêm, apenas, nas suas conseqüências práticas. Pouco importando os eventuais discursos sobre o conceito de Deus e seus corolários.

* * *

Sabemos da importância das conclusões tiradas na *Profissão de Fé* sobre a pluralidade das religiões históricas e a diversidade de cultos, posto que ali ele estabelece o núcleo de axiomas que constituem uma religião benéfica. Primeiramente porque, como já afirmamos, a religião do *vigário* não é produto de uma revelação histórica, mas é algo disponível a todos os homem que buscam a fé, assim como no “culto do coração”. O ponto essencial é, como vem expresso na *Carta a Beaumont*, que o homem

“(…) é um ser inteligente que requer um culto racional e um ser social que requer uma moral feita para a humanidade. Encontremos primeiramente esse culto e essa moral; será de todos os homens (...)” (*Beaumont*, p. 969).

Os termos que conformam a religião natural (assim como Rousseau a concebe) podem permitir-se a deduzir obrigações morais: será “a religião humana e social, que todo homem que viva em sociedade será obrigado a admitir” (*Beaumont*, p. 976). É a partir dessa tábula de axiomas elementares que se sustenta o postulado de uma “Religião Civil” e se abrem as condições de possibilidade do exercício político de legislação sobre a performance religiosa. Dos axiomas da “religião natural” se instrui a “religião civil”, do mesmo modo que do “direito natural” se estabelecem os princípios dos “direitos positivos” (cf. BRAUN op. cit., p. 86). Onde Rousseau considerar, na voz do *vigário saboiano*,

“(…) a todas as religiões particulares como outras tantas instituições saudáveis que prescrevem em cada país uma maneira uniforme de honrar a Deus por um culto público e cuja razão de ser pode estar no clima, no governo, no gênio do povo, ou em qualquer outra causa local que faz preferível uma sobre a outra segundo os tempos e os lugares” (*Profession*, p. 627).

Mais adiante, na *Carta a Beaumont*, quando tenta justificar as críticas dirigidas a “Religião Civil”, persiste:

“Quanto ao resto [dos artigos] sobre os quais não estais de acordo, que cada um forme a partir de suas crenças particulares outras tantas religiões nacionais, (...) mais a disputa entre vós sobre a preferência de vossos cultos. Eles são todos bons, quando são prescritos pelas leis e quando a religião essencial neles se encontra, eles são maus, quando não se encontra. A forma do culto é a polícia das religiões e não sua essência, e isto cabe ao soberano responsabilizar-se de regular a polícia em seu país” (*Beaumont*, pp. 976-7).

Ao Estado cabe, pois dispor e impor os dogmas essenciais da religião, fundados na autoridade divina, mas descobertos pela luz natural da razão, os quais fazem parte da fé civil que todos devem professar (cf. *Contrat*, pp. 426-7).

3.4 Sobre a intolerância

Observemos que o itinerário do raciocínio de Rousseau toca diretamente no problema da convivência das diferentes manifestações religiosas. Ele mesmo se viu acuado quando manifestou, tanto sua confissão de fé no *Emílio*, quanto sua dogmática da *profissão de fé civil*. A Rousseau e ao iluminismo, o princípio da “tolerância” é essencial e necessário aos seus argumentos políticos e humanistas. No entanto, ao enfrentar este tema no ambiente da consecução de diretrizes políticas e estatais objetivas, Rousseau se vê, aparentemente, diante de uma contradição: a urgência de um princípio de intolerabilidade, assim como vem expresso no “dogma negativo da religião civil”.

Coerente com sua defesa da “esfera pública”, Rousseau admite que 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 social, numa espécie de “*intolerância útil* que substituiria a *intolerância doutrinária*”. (cf. BEAULAVON apud MACHADO, in: *Obras II*, pp. 164-5n). Rousseau considera que o governo só tem direito de intervir na parte da religião concernente à moral, podendo

“inspecionar” os dogmas que fundamentam os deveres morais, de examinar as razões sobre as quais cada um funda sua obrigação de ser justo. Não pode tratar a religião segundo as noções “verdadeiro” ou “falso”, mas segundo a contribuição que esta leva à coesão social (cf. *Montagne*, pp. 694-5; cf. também, *Beaumont*, p. 973).

A referência aqui para discutirmos a tolerância não é só a selvageria religiosa, mas, principalmente, a distinção entre os dogmas religiosos que trazem vantagens à sociedade e os dogmas nocivos. Esse é um tema que ele já tinha tratado na carta a Voltaire de 1756.

“Eu confesso um tipo de profissão de fé que pode ser imposta pela lei; mas, salvos os princípios da moral e do direito natural, ela deve ser puramente negativa porque *não podem existir religiões que ameacem os fundamentos da sociedade*, e é preciso começar *exterminando esta religião para assegurar a paz do Estado.*” (*Voltaire*, p. 1073)

Pouco adiante, admite que, para a defesa da sociedade civil, é necessário adotar um procedimento perverso de proibição e controle da consciência. Mas isso se faz porque há uma tendência incoativa que pode prejudicar e ameaçar o Estado. Ele diz:

“Desses dogmas a proscrever, a intolerância é sem dúvida o mais odioso, entretanto, é preciso buscar a sua fonte, pois os fanáticos mais sanguinários mudam de linguagem segundo a fortuna e não pregam, senão paciência e doçura quando eles não são os mais fortes.” (*idem*)

Rousseau rejeita a distinção presente, em Diderot entre “intolerância civil” e “intolerância teológica”. Para Diderot a primeira consiste na perseguição e cassação, por meios violentos, aos que têm a forma de pensar sobre Deus e sobre seu o culto diferente do nosso. A intolerância teológica, por outro lado, consiste em considerar como inadmissível toda religião estranha, que entre em discordância com a nossa concepção de Deus (cf. HALBWACHS op. cit., p. 429n). Rousseau as considera inseparáveis porque “é impossível viver em paz com pessoas que uns crêem condenadas” (*Contrat*, p.429).

“A distinção entre a tolerância civil e a tolerância teológica é pura e vã. Essas duas tolerâncias são inseparáveis e não se pode admitir uma sem a outra. Os anjos mesmos, não viveriam em paz com os homens que os olhariam como inimigos de Deus.” (*Profession*, p. 628n)

Se admitirmos a intolerância teológica, sempre se seguirá dela um efeito civil, que colocará em cheque a paz pública. Além do mais, onde se admite a intolerância religiosa, é impossível que ela não produza algum efeito civil, como o casamento, por exemplo.¹⁵ Essa intolerância é um mal necessário, pois é impossível se viver em paz entre pessoas condenadas por Deus; amá-las seria odiar a Deus que as castiga. É necessário reconduzi-las ou impor-lhe o suplício (cf. *Contrat*, p. 429).

Rousseau ponderará que, como não existe uma religião nacional exclusiva, como na origem primitiva do Estado, a sociedade civil deve *tolerar todas aquelas que toleram as outras*. O princípio permanece o mesmo: *que seus dogmas não sejam contrários aos deveres do cidadão* (cf. *Contrat*, p.430).

Rousseau professa sua idéia de tolerância para com as religiões que tenha os dogmas que favorecem ao Estado; mas, por uma questão de coerência performática, mostra-se *intolerante* para com aquelas que têm os dogmas contrários

“Se alguém, *depois de ter reconhecido esses dogmas*, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes, mentiu frente às leis.” (*Contrat*, p. 428)

Percebamos bem, aqui se trata não do ato de intolerância em relação à confissão de fé de um homem ou de um culto, mas da intolerância diante do ato deliberado de se subtrair às *regras dos jogo civil*, que, de qualquer modo aceitara acolher este homem e este culto.

Adesão aos dogmas da “religião civil” não significa um assentimento interno que violaria a liberdade de consciência – os artigos da fé civil *não são como dogmas de religião*. Ninguém pode ser forçado a crer nos artigos da fé civil; mas o Estado tem o dever, para a salvaguarda dos cidadãos, de banir aquele que não se submeter a estes, pode banir não como ímpio, mas como anti-social (cf. *Contrat*, p.427).¹⁶ Pois, aquele que ousar dizer:

¹⁵ Rousseau conclui o capítulo da “Religião Civil” com uma longa nota sobre o casamento, onde se apontam os pontos de conflitos sobre os efeitos civis deste e a reivindicação do clero de atribuir só a si o direito de efetuar tal ato. Conflito que por todo o Ocidente envolveu diversas nações e que até hoje se faz presente de uma maneira ou de outra.

¹⁶ Rousseau reafirma isso, em seus escritos posteriores. Na *Carta a Beaumont*: “Se alguém dogmatiza contra ela [a religião civil] que ele seja banido da sociedade, como inimigo das suas leis fundamentais”. Nas *Cartas da montanha*: “Essa instituição [religião civil] uma vez feita, todos nós temos a obrigação de submeter-se pois que ela não é fundada sobre a autoridade dos homens, ela não tem nada que não esteja na ordem das luzes naturais, que ela não contém nenhum artigo que não tenha a ver com o bem da sociedade.”

“fora da Igreja não há salvação, deve ser banido do Estado, a não ser que o Estado seja a Igreja e o príncipe, o pontífice”(Contrat, p.430). Esse dogma intolerante não pode ser aceito por nenhum governante, a menos que o Estado seja teocrático, ele é absurdo e extremamente pernicioso.

Na verdade, em Rousseau, a intolerância professada no “dogma da religião civil” está a serviço de proibir o maior dos males sociais fomentados pela religião: a *intolerância*. Não interpretemos isso como uma contradição. Pois, pela intolerância professada pelos interesses particularizantes, um grupo, que responde apenas aos seus desígnios, procurará estabelecer monopólio da sua doutrina religiosa como única e justa, ignorando, perseguindo e destruindo qualquer outra: isso fere a constituição da liberdade.

Por isso, a *proibição da intolerância* corresponde à proibição daquela doutrina que pretende dominar e impor-se sem o recurso à *lei comum*, à *soberania* e à *vontade geral*.

Na primeira versão do *Contrato social* ele escrevera e depois suprimiu na versão definitiva:

“Para serem salvos necessitam pensar como eu. Eis aqui o dogma espantoso que desola a terra. Não se teria nunca realizado a paz pública se não houvesse eliminado da cidade este dogma infernal. Aquele que não o acha abominável não pode ser nem cristão, nem cidadão, nem homem, é um monstro que imola a paz do gênero humano.” (*Première*, p. 341)

Assim é na religião, assim também na vida política: o Estado democrático parlamentar, deve negar o direito de existência a qualquer partido que pretenda uma exclusividade e um monopólio do poder e das idéias (cf. FETSCHER, op. cit., p. 168). Com o fanatismo, as guerras de religião, a desobediência civil, se impede o bom funcionamento da sociedade civil. A máxima de Rousseau pode ser assim sintetizada:

“*Tolerância para tudo e para todos, exceto para a intolerância e para os intolerantes.*” (BOUVIER op. cit., p. 251) (grifos nossos)

Já na *Carta a Voltaire*, Rousseau definia essa intolerância admissível referindo-se a “todo homem que imagina que não pode ser homem de bem sem crer tudo o que ele crer e condena sem piedade a todos aqueles que não pensam como ele” (*Voltaire*, p. 1073). Estes

homens são perigosos para a sociedade porque são incapazes de conviver em paz com quem discordem deles, podendo ser tanto religiosos como incrédulos (cf. BRAUN op. cit., p. 88).

Outro aspecto que devemos considerar é a preocupação com os excessos que os padres podem, ao proferirem doutrinas que estejam acima do Estado, tornando-se mais poderosos do que o *corpo soberano*: os padres devem ser servos e não reis (*Contrat*, pp.429-30).

Enfim, como defesa da paz pública, critério que determina os limites impostos à tolerância, Rousseau propõe excluir também da tolerância ingênua:

“(…) as religiões essencialmente más, que levam o homem a fazer o mal(...) porque ela é contrária a verdadeira tolerância, que não tem outro fim que a paz do gênero humano. O verdadeiro tolerante não tolera o crime, não tolera nenhum dogma que incline o homem ao mal.” (*Montagne*, p. 701)

Mas é ainda a liberdade de opinião e de consciência que Rousseau quer preservar. Pode-se questionar sua posição, mas ele está convencido que “um homem de bem, pode se salvar em qualquer religião que ele pertença de boa fé” (*Beaumont*, p. 978).

É perigoso, inclusive, a invasão da doutrina de um grupo noutro grupo ou país, o que poderá perturbar profundamente a ordem civil ali vigente. Neste aspecto, a *Profissão de Fé*, esclarece melhor a posição de Rousseau:

“Enquanto aguardamos maiores luzes, conservemos a ordem pública; respeitemos as leis em todo país, não perturbemos o culto que elas prescrevem, não induzamos os cidadãos à desobediência” (*Profession*, p. 629).

Lembremos que Rousseau estabelece seu conceito de “Religião Civil” para, como é óbvio, reforçar a autoridade das leis, mas também para garantir a paz religiosa. A manutenção da ordem social deve poder contar com uma espécie de convergência das crenças fundamentais. Cabe à “religião civil” atendê-la.

Tal é a verdadeira “religião civil” que dá às leis a sanção interior da consciência e do direito divino, que amarra os cidadãos aos seus deveres mais que a sua vida, que não tem necessidade de os enganar para lhes fazer amar a pátria, nem os desligar das coisas da

terra. Assim, se reuniriam as vantagens da *Religião do Homem* com as da *Religião do cidadão*. O Estado teria seu culto próprio e não seria inimigo de nenhum outro. As leis divinas e humanas se aglutinariam sempre sob o mesmo objeto, os mais fiéis teístas seriam assim os mais zelosos cidadãos e a defesa das santas leis seria a glória de Deus e dos homens.

04. UM PARADIGMA PARA A RECEPÇÃO CONSERVADORA DO CONCEITO DE RELIGIÃO CIVIL

4.1 O postulado de um novo sujeito moral

Não caberá a esta dissertação estabelecer um juízo crítico sobre a obra filosófica de Rousseau ou ainda, especificamente, sobre sua Filosofia da Religião. A trajetória do tema e do problema da religião em Rousseau é complexo, às vezes, impreciso, mas é, inegavelmente, coerente. Rousseau é um legítimo representante da sua época, vivendo os dilemas e contingências da vida repleta de transformações e conflitos do século XVIII e guiado por uma única certeza inabalável: um projeto civilizacional orientado pelas luzes de um pensamento dedicado ao esclarecimento, à liberdade e a vida pública. Devemos aceitar que

“Qualquer pessoa que penetre com profundidade nesta obra e reconstrua a partir dela uma visão de Rousseau (...) sentirá imediatamente o quanto o esquema abstrato de pensamento que normalmente se apresenta como o ‘ensinamento de Rousseau’ é insuficiente para apreender a abundância interior que a nós revela. O que para nós se descobre aqui não é uma doutrina fixa e definida. Trata-se antes de um movimento de pensamento que continuamente se renova, movimento de tal força e paixão que parece quase impossível, diante dele, refugiar-se na quietude da contemplação histórica ‘objetiva’.” (CASSIRER, 1980, p. 379)

Mesmo sendo um homem inscrito no seu século, não temos como evitar de reconhecer, como indica um comentador, que Rousseau opunha-se “à maneira de ver seu tempo, retirando-se em si mesmo” para chegar “a outro conceito, a outro amor aos homens”, a um novo universalismo que procura compreender a todos os homens (cf. GROETHUYSEN, 1989, p. 126). O ideal político de uma sociedade esclarecida de homens livres esteve sempre fundado no reconhecimento de uma identidade íntima da



natureza humana interna. Esse reconhecimento, no entanto, exigiu um estranhamento em relação às condições concretas, instituídas e externas, da existência humana. O mergulho, diríamos, intimista, a crítica sem reservas à tradição social e às práticas de alienação do sentimento religioso e a recuperação de um senso de responsabilidade ofereceram as condições intelectuais para que Rousseau pudesse firmar sua filosofia.

Neste horizonte, a vida mística e a experiência religiosa têm uma importância excepcional e inusitada na sua obra: é a porta de entrada da vida social porque instrui o homem a enxergar a dimensão fundadora da “ordem humana”, a constrição constitutiva e benéfica da lei que cuida do bem comum, não como um dever alheio e burocrático, mas como um dever querido pelo próprio senso de direito e liberdade (cf. *supra*, 1.1).

Sua crítica à religião, a rigor, não se dirige propriamente à religião, mas às pedagogias políticas que as práticas religiosas instruem, principalmente quando solicitam o abandono das coisas do Estado e a irresponsabilidade com a vida comum e com as garantias da liberdade. Seu projeto de uma “profissão de fé civil”, do mesmo modo, não se dirige a uma *nova* religião perfeita e esclarecida, mas, outrossim, a uma *nova* pedagogia que solicita do homem o reconhecimento da pluralidade, da diferença e da unidade política constitutivas de uma sociedade ocupada, não com o interesse particularizante de poucos, mas com a *vontade geral*.

Se seguirmos um raciocínio do tipo: se é correto inferir que Rousseau foi sobretudo um místico religioso, como defende a tese de sentimentalismo anti-racionalista de Masson (cf. SCHINZ, 1927, pp. 3-18); se é correto, do mesmo modo, reconhecer que o misticismo é uma marca indelével do cristianismo para além dos seus dogmas, como se expressa Bremond (cf. *idem*, pp. 19-31); pode-se, então, concluir que Rousseau foi um escritor que esteve definitivamente apegado a atitude do cristão, mesmo que heterodoxo, do católico em particular. Masson insiste que o sentimento e a visão religiosos de Rousseau estão absolutamente mergulhados no âmbito da fé católica, numa relação real, profunda, duradoura (*idem*, p. 17). A “Profissão de fé” poderia ser tomada como o ponto culminante do deísmo do *ottocento*. Mesmo Maritain reconhece que os conceitos como de *vontade geral* e do *legislador* são conceitos “religiosamente” formados (cf.

MARITAIN, 1937, p. 192) e que Rousseau “tem um temperamento religioso” (cf. idem, p. 202).

Kant afirma que Rousseau havia estabelecido uma solução definitiva para o problema da Teodicéia, ocupando um lugar ao lado de Newton. Se era verdade que Newton havia enxergado a simplicidade da ordem e da regularidade escondida, sob caos e variedade das coisas (os corpos celestiais, por exemplo, traçam órbitas geométricas). Assim também Rousseau foi aquele que descobriu, na variedade de formas, que os homens assumem, a natureza do homem profundamente escondida, “o primeiro a observar a lei oculta que justifica a providência” (KANT *apud* CASSIRER, 1980, p. 408). De qualquer modo, Rousseau faz com que a busca da justificação de Deus seja entendida como uma tarefa própria ao homem: “e ele [o homem] a realiza não através de mediações metafísicas sobre a felicidade e a infelicidade e sobre o bem e o mal, mas criando livremente e livremente moldando a ordem de acordo com a qual deseja viver” (idem, p. 417) (grifos nossos). Esta é a fortuna e a miséria da mística rousseuniana. Este é o poço das contradições da recepção da sua concepção de religião, notadamente, de “religião civil”.

A “recepção” contraditória da obra de Rousseau não se restringe às suas concepções religiosas. Há momentos em que ele é identificado ao defensor do individualismo moderno (cf. ROUANET, 1987), como um arauto da liberdade irrestrita do sujeito autônomo, parecendo chegar ao ponto de sugerir o abandono anárquico da obrigação ética (cf. SCHINZ, 1927). Noutros momentos, é identificado como precursor de “um socialismo de Estado” que sacrifica o indivíduo à prioridade do grupo, solicitando que se abandone a ordem política e ceda seu quinhão de liberdade e consciência à vontade social. Há quem oponha o Rousseau anarquista e individualista do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* e do *Emílio* ao Rousseau estatista e absolutista do *Contrato Social* (cf. GURVITCH, 1971, p. 388).

E, este segundo aspecto, parece ser realmente muito delicado: o *Contrato Social* parece mesmo glorificar um absolutismo do Estado onde toda vontade individual e privada é excluída e condenada pelo poder irrestrito da *vontade geral*. Ingressar no

âmbito do Estado e dos benefícios que ele oferece significa a renúncia completa do direito individual. Esta é uma “entrega” total e a idéia de “unidade do Estado” só se sustenta se os indivíduos se fundem nesta unidade e desaparecem nela (cf. GROETHUYSEN, 1989, pp. 148-50).

Como vimos no último capítulo, esta presença do Estado não se restringe ao âmbito das ações comerciais e jurídicas. Sua onipresença concerne também as crenças e sentimentos do homem, pois, também, a religião é um acontecimento da civilização e da sociedade, devendo se submeter ao mesmo princípio geral desta civilidade. O capítulo sobre “Religião Civil” trata do estabelecimento deste princípio de “fé civil” obrigatória a todo cidadão. Nesta “fé civil” com os seus dogmas (cf. *supra*, p. 3.3), é permitido ao indivíduo a liberdade no que diz respeito aos artigos de culto que não tenham qualquer importância para a forma de vida comunitária, mas impõe-se uma lista implacável de artigos de fé civis que devem ser seguidos irrefletidamente e sem espaço para a dúvida, sob pena de expulsão do Estado (cf. BOUVIER, op. cit., p. 249). Cassirer nos lembra do veredicto de Taine, que em seu *Ancien Régime*, chama o *Contrato Social* de “a glorificação da tirania” e do “Estado prisão” (cf. CASSIRER, 1980, p. 393).

As críticas e reações à obra de Rousseau são diversas, móveis e endereçam-se a múltiplos aspectos de sua fortuna literária, filosófica, biográfica e política (cf. BURGELIN, 1952; cf. também DERATHÉ, 1979). Homem de paradoxos, para uns, de incoerências e inconseqüências para outros, de problemático entendimento para muitos (cf. FORTES, 1976, p. 25). Para os limites dos interesses desta dissertação, no entanto, há de se destacar que

“Passando em revista os ataques incessantes, selvagens de que Rousseau foi objeto nos últimos cento e cinquenta anos - e que nos parece signo da força deste pensamento - observa-se que os mais impenitentes rousseaufobos foram os representantes da Igreja.” (SCHINZ, 1927, p. 1).

Este que se considerava um verdadeiro “defensor da fé” sofreu a mais implacável oposição e perseguição (chegando mesmo à excomunhão) exatamente dos “defensores

oficiais da fé”. Se podemos, de algum modo, enumerar críticas filosóficas e políticas, como as de Marx¹⁷ ou do Marxista Della Volpe, (cf. DELLA VOLPE, 1975) e daqueles que acusam-no de deísta, místico e sacerdote da tirania, é curioso observar que há uma reação “do ponto de vista da fé”, por aqueles que sentem os pilares da “fé cristã” ferida e ameaçada pelo *vigário saboiano* e pelo *representante da vontade geral civil*. Nas suas *Cartas*, Rousseau sempre insistiu que não compreendia o motivo do ataque de padres, bispos e fiéis, atribuindo a este ataque apenas razões arbitrárias e intolerantes. Ele achava-se injustiçado por que cria estar, ele mesmo, fazendo a mais profunda e radical defesa da fé.

Podemos nos perguntar: onde se encontra o princípio (ou paradigma) desta reação, às vezes intolerante e violenta? E quais suas consequências?

Observemos, ainda, que independente das contradições internas na obra literária e na vida conturbada de Rousseau, independente do seu misticismo e do seu absolutismo eventuais, seu pensamento é um alicerce firme (ressalte-se: coerente) do iluminismo e do seu ideal central, a autonomia. Nós citamos acima, a epígrafe kantiana ao iluminismo – “libertar o homem da menoridade” e do julgo da heteronomia (cf. *supra*, 2.1; cf. também ROUANET, 1987, p. 200ss). Kant admirava a independência e a coragem de espírito do homem público em Rousseau; ele era, para Kant, “o” modelo do iluminismo, fazendo uso incondicional da razão e da expressão da liberdade segundo uma consciência e responsabilidade moral rigorosamente construída.¹⁸

Mas, de que “homem” *ilustrado* fala Kant? De que consciência e responsabilidade fala Kant? E, em que isso ameaça a fé cristã? Lembremos que Kant estabeleceu, sob a

¹⁷ “Marx indica em suas notas marginais, que o programa de Gotha, em vez de oferecer uma análise científica das classes sociais e das leis de seu desenvolvimento, reproduz teorias abstratas, que recordam as doutrinas de Rousseau” (FULHER in: MARX, 1946, p. 133n; cf. também MARX, 1965, p. 1459).

¹⁸ Nos capítulos anteriores tratamos superficialmente das relações entre Rousseau e o iluminismo de Hegel e Kant. Para um tratamento sistemático deste vínculo intelectual de Rousseau com o iluminismo ver CASSIRER, 1992; GOUHIER, 1980; DUCHET, 1971; PLONGERON, 1973 e CAVALCANTE, 1962.

tutela intelectual de Rousseau (como sugere GURVITCH, op. cit., p. 389ss), tal como podemos ler na “quinta proposição” da sua *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* de 1784, que

“O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito. Como somente em sociedade e a rigor, naquela que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral dos seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação: assim uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*, deve ser a mais elevada tarefa da natureza humana (...)” (KANT, 1986b, pp. 14-15) (grifos da edição).

E é precisamente neste ponto que se estabelece o drama: o homem e a consciência e responsabilidades as quais se referem Kant e Rousseau, é diverso ao da fé cristã e católica num detalhe fundamental: Rousseau criou um *novo* sujeito de responsabilidade, de imputabilidade, de moralidade... e este sujeito não é o homem individual, mas a sociedade humana. Aqui os sujeitos não podem, sob qualquer hipótese, escapar à responsabilidade e à imputabilidade; ele deve assumir integralmente o sentido e o destino do seu ato (no caso do homem individual, diante de si e de todos os concernidos na sua ação). O que ferirá profundamente o edifício da fé cristã é a atribuição à vida civil e humana de *toda* a determinação deste sentido e deste destino. Já na *Origem das Desigualdades*, é a ordem social e humana (e não a ordem divina) que instala o sofrimento e a felicidade; melhor dizendo, é um “pecado *civil*”, instalado na “propriedade”, na “diferença” e no “despotismo”, que causa a desgraça humana. A infração da beatitude e da amoralidade naturais do homem no estado de natureza dobram-

se sobre esta ordem humana e não sobre a ordem sobrenatural. No seu primeiro parágrafo lemos:

“É do homem que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens (...)”. (*Inégalité*, p. 131).

O que separa profundamente Rousseau de todas as formas tradicionais da fé cristã é precisamente o postulado deste *novo* sujeito, principalmente porque a ele só se pode imputar a idéia de um “pecado *civil*” e não se pode atribuir a idéia fundadora do “pecado *original*” que, no cristianismo, orienta sua obrigatoriedade e seu dever. A indignação filosófica de Jacques Maritain parafraseia e ironiza:

“Não somente não há o pecado original, que carregamos desde o nascimento a culpabilidade (...), não somente não há em nenhum de nós um lar de concupiscência e de pecados maléficos nos inclinando ao mal, como também, mais ainda, o estado de sofrimento e de pena é um estado essencialmente *contra a natureza*, introduzido pela civilização, do qual nossa natureza reclama a todo preço que nos libertemos. Eis a lógica do dogma da Bondade natural.” (MARITAIN, 1937, p. 207).

Aqui não é possível qualquer compreensão ou reconciliação: o dogma do pecado original e de uma ordem divina instauradora (e restituidora) da ordem humana é o foco e o elemento central da teologia cristã, tanto católica quanto protestante, principalmente nos meados dos séculos XVII e XVIII. A liturgia cristã se forma ao redor dessas noções. Rousseau não poderia admitir tal coisa.

A igreja compreendeu o problema – tanto na época de Rousseau quanto depois (até o dia do século XX, como veremos) – e reagiu com firmeza: a condenação pelo bispo de Paris, Christophe de Beaumont, como vimos, enfatiza que o *Emílio*, ao postular a “bondade natural e original”, a tendência originalmente inocente e boa de todos os homens e negar o “pecado original” entrava em conflito direto com os ensinamentos das Escrituras Sagradas e com os dogmas da Igreja Católica.

Com a “religião civil”, a posição de Rousseau torna-se irremediavelmente insustentável. O dilema humano escapa da esfera transcendental e metafísica e mergulha na esfera da política e da ética: o homem, e somente o homem, é o responsável por si; nenhum Deus pode dar-lhe a salvação; e o homem ao ser seu único salvador, passa, assim, a ser seu próprio criador.

4.2 O fundamento da crítica católica

Para compreendermos o “paradigma” da recepção conservadora da idéia de “religião civil” devemos nos concentrar em alguns aspectos de uma certa reação anti-iluminista a Rousseau. E nisto está implicado, não apenas uma reação ao projeto político e filosófico de Rousseau, mas uma reação às consequências propriamente religiosas, no mistério da fé e nas doutrinas da mística cristã.

Assim como Kant e Hegel, um autor cristão como Maritain reconhece que a filosofia de Rousseau está atravessada pela influência cristã e católica em particular: Ele percebeu as grandes verdades cristãs esquecidas do seu século

“Quando ele reage contra a filosofia das luzes, quando ele proclama a existência de Deus, da alma, da Providência contra o ateísmo e o cinismo dos filósofos , quando ele invoca o valor da natureza e de suas inclinações primordiais contra o niilismo crítico e sua vã razão, quando ele faz apologia da virtude, da candura, da ordem familiar e do dever cívico, quando ele afirma a dignidade essencial da consciência e da pessoa humana (afirmação que teve sobre o espírito de Kant uma duradoura ressonância), são verdades cristãs que Rousseau endereça aos seus contemporâneos” (MARITAIN, 1937, p. 202).

O grande pecado moral e filosófico de Rousseau teria sido, no entanto, ter expropriado e falsificado estas bases em relação aos verdadeiros fundamentos, subtraindo-se às suas consequências (Rousseau teria tido o mérito de retomar as verdades

cristãs, “mas ele as falsificou”; ele “distorceu as verdades consagradas”). Essas “verdades cristãs” de que se utiliza Rousseau são, no fundo

“(…) verdades cristãs vazias de substância, do que ele não deixa senão a superfície brilhante, e que caem em migalhas no primeiro confronto.” (idem, p. 203)

“(…) Jean Jacques depravou o Evangelho, arrancando-lhe da ordem sobrenatural, transportando certos aspectos funcionais do cristianismo (...) Uma coisa absolutamente essencial ao cristianismo, é a sobrenaturalidade da graça.” (ibid., p. 204)

Rousseau teria então consumado aquilo que fora iniciado por Lutero, de “inventar um cristianismo separado da Igreja de Cristo (...). É a ele que devemos este cadáver de idéias cristãs quando há uma imensa putrefação, que hoje envenena o universo. O rousseuismo é ‘uma heresia cristã de caráter místico’ (...). Uma heresia fundamental e na base, eu o vejo bem, uma realização integral da heresia pelagiana, pelo misticismo da sensibilidade: dizemos mais exatamente que o rousseuismo é uma radical *corrupção naturalista do sentimento cristão*.” (ibid., p. 211)

4.3 Dos atores da “reação católica”

O que chamamos de “paradigma da recepção conservadora” parece ter sob estes aspectos acima seu tom. Vejamos bem. Já no ambiente francês de pós-revolução se instalava uma reação anti-iluminista a Rousseau¹⁹. Os nomes de De Maistre (MAISTRE, 1884), de De Bonald (BONALD, 1817) e Lamennais, por exemplo, se alinham como

¹⁹ Para efeito ilustrativo vejamos algumas afirmações a respeito do Iluminismo: “O Iluminismo é contra o papa, contra a monarquia e contra o cristianismo (...)” (MAISTRE, 1884, t. septième, p. 335). Ou: que de uma maneira geral, o iluminismo é mais um espírito que uma seita circunscrita, pois ele é o resultado de tudo de mal que se produziu a nível de pensamento nos últimos séculos... No sentido mais estrito, ele é o amálgama do Calvinismo e do filosofismo e ele organizou sociedades próprias para a destruição de todos os corpos nobres, de todas as instituições nobres, de todos os tronos e altares da Europa (idem, p. 345). J. Quartim é mais objetivo: “[De Maistre] (...) concentrou em Rousseau seu principal esforço de demolição teórica do pensamento político das Luzes.” (MORAES, 1996, p. 04).

reação do catolicismo aos aspectos laicistas, sensistas, contratualistas e materialistas, tal como pode ser interpretado em Rousseau. Essa ideologia contra-revolucionária e contra-iluminista se expressa na Alemanha com Adam Muller e Gorres, na Suíça com Halle, na Inglaterra com Newmann e Lord Acton e na Espanha, Balmes e Donoso Cortés. As atitudes ideológicas dessa corrente só são compreensíveis como corretivos da revolução. Todo seu esforço consiste em declarar anti-naturais e impossíveis as formas da ordem democrática, liberal e socialista e em demonstrar como unicamente válidas as que constituem a ordem cristã. Estes autores sustentam sua reação numa apologia do “verdadeiro catolicismo” e solicitam, a despeito dos ideais iluministas, uma reparação da razão sob os preceitos da pura fé do cristianismo, livrando as verdades básicas da filosofia espiritualista das investidas radicais da filosofia e da política (cf. VALVERDE in: Obras, 1970, pp. 55-64).

Essa reação “espiritualista católica” teve como princípio básico, a negação absoluta da racionalidade iluminista, reivindicando verdades reveladas e sobrenaturais. Essa “reação” configura-se pois como uma doutrina filosófica, segundo a qual é absolutamente necessária ao gênero humano uma revelação primitiva, não somente para conhecer as verdades de ordem sobrenatural, mas também para adquirir o conhecimento das verdades que devem orientar a vida moral. Estas verdades, a rigor, não se contrariam aos dogmas previstos por Rousseau: a existência de Deus, a espiritualidade e a imortalidade da alma e a existência de uma lei moral estritamente obrigatória. Até aqui não há muito estranhamento.

O problema começa porque essa reação ocupara-se de tentar *restaurar a moral individual e social, bem como a religião*, profundamente abaladas na consciência dos indivíduos e das multidões, desnorteadas e incertas perante as doutrinas filosóficas da época. Com efeito, a revolução francesa, destruindo tradições seculares e proclamando a independência absoluta do indivíduo e o racionalismo nas suas várias versões, que negara qualquer revelação sobrenatural, elevando a razão humana a árbitro único e supremo da verdade, causaram um ceticismo desalentador nas consciências e profundas convulsões intestinais na vida social dos povos. Foi perante os perigos para a fé na Igreja advindos

desta razão humana que os *tradicionalistas* proclamaram a impotência da mesma razão, apelando para a Revelação e a tradição, como antídoto eficaz para remediar os males do tempo.

Joseph De Maistre representa bem essa reação anti-iluminista, monarquista e ultra-católica a Filosofia Política do Iluminismo. Contra Rousseau e seu naturalismo, restitui o sentido originalmente piedoso e católico da idéia de Providência Divina. O seu confronto com Rousseau e com os filósofos do século XVIII começa com a *doutrina do catolicismo como origem e fonte de toda civilização* (cf. MAISTRE op. cit., tome premier). Como um beato medieval, considera a consciência individual incapaz de se elevar à verdade plena; acima dela, deve existir a fé e as instruções de uma consciência e razão universais que Deus manifestou à humanidade no começo de sua história. A origem e o fundamento da civilização é a Revelação de Deus. O dever da civilização humana é se apegar primitivamente ao aprendizado da Revelação, guardando o patrimônio sacro e transmitindo-o a todos povos que devem converter-se a Revelação.

Razoavelmente próximo de Rousseau, De Maistre prega uma Providência universal onde o mundo atual e social manifesta a ordem e a harmonia da Providência. Mas quando afirma que os povos precisam de uma mística religiosa, tem em mente, contra Rousseau, uma unidade religiosa sobre os preceitos do catolicismo. Para ele, todas as formas de rebelião contra o catolicismo são, não apenas erros religiosos, mas também atentados contra a razão universal e contra a civilização humana (cf. idem, tome deuxième, pp. 1-184 e tome septième, p. 509ss). Sem qualquer disfarce, sua filosofia é explicitamente intolerante contra todas as formas de não-catolicismo, como, por exemplo, o protestantismo de que é acusado Rousseau (cf. ibid., tome quatrième, pp. 62-63).

Contra Rousseau, há ainda em De Maistre uma importante consequência política, pois em nome do catolicismo, defende o poder absoluto dos reis, justificada por uma soberania transmitida por Deus e fora da esfera do poder humano e, conseqüentemente, *fora da política*

“O povo é soberano, dizem. De quem? Dele mesmo, aparentemente. O povo é pois sujeito. Há certamente aqui algum equívoco, se não houver um erro, porque o povo que *comanda* não é o mesmo que obedece.” (cf. *ibid.*, tome premier, pp. 311-2).

Essa é a mesma suspeita de Maritain:

“O Mito da Liberdade e o Mito da Igualdade conduzem Rousseau a formular o problema político de uma maneira absurdamente utópica. Como fazer um a sociedade com indivíduos totalmente ‘livres’ e ‘iguais’? Como (...) colocar em acordo *os homens* (...) e as *leis* (...)? Como encontrar uma forma e associação para cada um, se unindo a todos, na obediência a si mesmo e aos outros também livres? Trata-se de constituir um todo orgânico em que as partes sejam subordinadas e autônomas. É absurdo, mas Jean Jacques está satisfeito.” (MARITAIN, 1937, p. 189) (grifos do autor)

Um regime de soberania popular seria uma contradição lógica posto que, segundo seu raciocínio, para estabelecer a soberania e um corpo político desta natureza, o povo e cada um dos seus membros, deve assumir, ao mesmo tempo o lugar de servo e de legislador. No comentário ao *Contrato Social* no segundo livro de *Étude sur la souveraineté* (cf. MAISTRE, op. Cit., tome premier, p. 417ss), De Maistre afirma que a *soberania* não pode ser transmitida ou outorgada. Para ele, Rousseau imaginava não uma *soberania* e um ideal democrático real e aplicável à realidade política histórica e positiva, mas uma *soberania* e democracia abstratas e metafísicas.

“A idéia de um povo inteiro soberano e legislador choca tanto o bom senso que os políticos gregos, que teriam entendido um pouco de liberdade, jamais falaram da democracia como de um governo legítimo” (*ibid.*, p. 464).

A “república” enquanto associação voluntária admitida por De Maistre não prescinde de uma *soberania* coercitiva do Rei. Por isso, a própria noção de *soberania do povo* se auto-eliminaria. Para ele,

“(…) é impossível entender por esta palavra outra coisa senão o poder repressor que age sobre o súdito e que, ele próprio, está colocado fora dele. Daí vem que esta palavra súdito, que é um termo relativo, é estranha às repúblicas, porque não há soberano propriamente dito numa república e que não pode haver súdito sem soberano, como não pode haver filho sem pai.” (ibid., p. 466).

Donoso Cortés afirmará, posteriormente, que um *contrato social* como vem em Hobbes e Rousseau leva, de um lado, a uma sociedade de escravos e, do outro, a uma vã soberania do populacho. Ele acreditava que a sociedade era consequência natural da inteligência humana orientada pela Revelação: “O catolicismo é um sistema de civilização completo; tão completo, que em sua imensidade abarca o todo: a ciência de Deus, a ciência do anjo, a ciência do universo, a ciência do homem” (CORTÉS, 1970, tomo III, p. 508). A monarquia se justifica porque

“Da variedade dos municípios se forma a unidade nacional, a qual a sua vez se simboliza em um trono e se personifica em um rei. Sobre todas estas magníficas associações *está a de todas as nações católicas com seus príncipes cristãos, fraternalmente agrupados no seio da Igreja*. Esta perfeitíssima e suprema associação é unidade em sua cabeça e variedade em seus membros: é variedade nos fiéis derramados pelo mundo, e unidade na cátedra santa que resplandece em Roma, cercada de divinos resplendores.” (idem, p. 521-22) (grifos nossos)

Num sentido muito próximo está a posição de De Bonald. Do mesmo modo, contra Rousseau, ele atacou as *idéias revolucionárias* e defendeu, contra a república, a Monarquia e o catolicismo. Como De Maistre, De Bolnald reivindica que *existe uma só constituição de sociedade política, e uma só constituição religiosa*: em política, a monarquia pura; em religião, o catolicismo. Uma “sociedade civil” não pode senão resultar da união dessas duas constituições e dessas duas sociedades.

Um outro aspecto a ressaltar na reação “anti-iluminista” a Rousseau é que, para De Maistre e De Bonald (e até mesmo para Maritain)²⁰, a razão humana, é impotente por si mesma, não podendo conseguir conhecer verdade alguma sem uma *revelação primitiva divina*. Especialmente para De Bonald, essa *revelação primeira*, é transmitida na forma da *linguagem* diretamente por Deus. Seu raciocínio o leva a uma teoria “ingênua” da linguagem que postula que a) a linguagem supõe um pensamento a manifestar; b) nós não pensamos senão nos referindo à linguagem e c) linguagem e pensamento devem ter sido manifestados no começo da história ao homem por um ser superior, Deus. Essa teoria choca-se diretamente com Rousseau que, no seu *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, defende um fundo político e antropológico para a necessidade e origem das línguas (cf. ARBOUSSE in: *Obras II*, pp. 419-25). Para Rousseau é precisamente a disputa civil, a configuração da civilidade humana que inventam a linguagem. Nas suas palavras “a língua (...) só pertence ao homem e esta é a razão porque o homem progride, seja para o bem seja para o mal” (*Langue*, p. 65). E isso está em perfeita consonância com sua Filosofia Política.

Neste mesmo sentido de crítica e rejeição da autonomia da razão iluminista, Lamennais proclama uma total insuficiência da razão humana individual fora da fé. O critério de racionalidade por excelência seria distinguir a fé verdadeira como razão e consenso universal dos homens. Contra todos os preceitos de autonomia (de Rousseau a Kant) ele quer que o indivíduo busque não numa dedução reflexiva, mas na autoridade os princípios desta racionalidade. Para evitar o ceticismo a que leva a razão individual, em vez de procurar a certeza da verdade em nós mesmos, deve-se ancorar na fé, na autoridade suprema na Igreja Católica e admitir como verdadeiro o que todos os homens crêem firmemente.

²⁰ Ao inserir o nome de Maritain, não queremos dizer que o estamos colocando no mesmo patamar que estes outros autores. Maritain foi um filósofo formado na mais alta tradição intelectual (na boa estirpe tomista), não se confundindo com a crítica apaixonada, irracional, apologética e superficial de autores como Cortés. Foi Azevedo que, de algum modo, acostumou a relacioná-lo com esta tradição.

4.4 Uma voz contra Rousseau

O núcleo duro é contra a ameaça laicizante e antropologizante de uma razão e de uma política civis e é necessário voltar a se apoiar na revelação divina, atribuindo a esta *revelação* a origem de nossas idéias à tradição e o fundamento último das leis, da sociedade e do Estado. Em consequência, também se deve restaurar a soberania do rei, que governe pela graça de Deus, e com ela a ordem monárquica absoluta, que é o que melhor reflete a ordem do divino.

Parece ser este o caso também de Donoso Cortés, Marquês de Valdegamas. Sua importância para nosso argumento não tanto pela relevância de suas idéias filosóficas, mas porque é mais uma expressão viva da rejeição explícita a Rousseau no tom da voz cristã. Como escreve no seu *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, quando fala de democracia, liberdade, humanidade e razão, o catolicismo, iluminado pelo Evangelho, deve ser tomado como a *verdadeira democracia*, e somente nele, deve ter algum sentido as palavras liberdade, igualdade e fraternidade, porque nele pode se realizar “o indissolúvel consórcio da liberdade e da ordem”, “a única doutrina que pode opor-se à revolução” (cf. CORTÉS op. cit., tomo II, p. 499ss).

A originalidade de Cortés está no delinear a base e fundamento teológico dos problemas sociais e políticos que tanto haviam abalado a Europa durante os séculos XVIII e XIX. Todas as idéias em política, a capacidade infalível da razão, a santa liberdade, a bondade da natureza humana, a igualdade e a fraternidade, o deísmo, o social como agregado do indivíduo ou como totalidade suprema, devem ser enfocadas e julgadas à luz dos princípios que se vinculam ao Deus católico e aos dogmas da Igreja católica. Os temas da Democracia, do Liberalismo e do Socialismo devem ser avaliados deste ponto de vista, sob a crítica das doutrinas católicas que podem, finalmente, dar uma explicação coerente e definitiva e fundamentar assim o autêntico e único humanismo.

“Possui a verdade política o que conhece as leis a que estão sujeitos os governos; possui a verdade social o que conhece as leis a que estão sujeitas as sociedades humanas; conhece estas leis o que conhece a Deus; conhece a Deus o que ouve o

que ele afirma de si e crer o mesmo que ouve. A teologia é a ciência que tem por objeto essas afirmações. De onde se segue que toda afirmação relativa a Deus, ou, o que é o mesmo, que toda verdade política ou social se converte forçosamente em uma verdade teológica.

“Aquele que, quando fala explicitamente de qualquer coisa, ignora que fala implicitamente de Deus, e que, quando fala explicitamente de qualquer ciência, ignora que fala implicitamente de teologia, pode estar certo de que não recebeu de Deus senão a inteligência absolutamente necessária para ser homem. A teologia, pois, considerada em sua acepção mais geral, é o assunto perpétuo das especulações humanas.” (CORTÉS op. cit., tomo III, p. 501)

Na sua atitude panfletária, Cortés é um dos mais expressivos representantes do ataque radical que se lançou contra as idéias geradas a partir de Rousseau. Mais uma vez, a “pobreza da razão humana”, a “limitação da liberdade”, a “debilidade da ordem humana”, o “pecado como verdadeira origem dos males humanos”, a “Providência de Deus”, a “solidariedade orgânica e cristã” são as proposições que servem de juízo para a crítica às teses liberais e socialistas. O fundamento do catolicismo e sua interpretação da ordem universal estaria baseada no seguinte preceito:

“Da necessidade perpétua da ordem se segue a necessidade perpétua das leis tanto do mesmo modo físicas como morais que a constituem; por essa razão, todas elas foram criadas e proclamadas solenemente por Deus desde o princípio dos tempos. Ao criar o mundo do nada, ao formar o homem do barro da terra, ao criar a mulher de sua costela, ao constituir a primeira família, quis Deus declarar de uma vez por todas as leis físicas e morais que constituem a ordem na humanidade e no universo.” (CORTÉS op. cit., tomo II, p. 700-1)

Aparentemente próximo do *vigário saboiano*, a Providência joga um papel mais interessante e difícil no momento em que a liberdade humana é protagonista. No entanto, para ele, esta Providência, restaura a ordem universal a partir do reconhecimento da

necessidade de se destruir o pecado. Em vez de uma “revolução civil, deve haver uma “revolução bem-aventurada” contra a ordem primeira do pecado.

A Igreja, e não a ordem civil, pode mostrar a transparência da saída do sofrimento humano, porque esse sofrimento nasce do pecado original e do “mal radical” enquanto inclinação ao pecado. A transparência da saída está nos sacramentos e nas leis da *comunidade cristã* (não da comunidade civil), como, por exemplo, na família. Este é o modelo para a sociedade geral, assim como na família cristã, os homens adquirem seus direitos pessoais invioláveis e a sociedade adquire bases e leis que, a asseguram em sua ordem e em sua prosperidade na autoridade dos governantes. A sociedade civil deve aprender com o catolicismo. Nele, o homem nunca está só; o filho nasce e vive na associação doméstica, “esse fundamento divino das associações humanas”; as famílias agrupam-se entre si segundo sua origem e formam as classes; essas classes se dedicam às diversas profissões, artes ou indústrias; das classes formam-se outros grupos naturais, os que se consagram a uma mesma indústria, os que professam um mesmo ofício e estes grupos ordenados hierarquicamente constituem o Estado, associação ampla em que todas as outras se movem com liberdade.

Assim, diversamente da “Religião civil” em que o Estado acolhe e define o lugar da religião, aqui Igreja e Estado voltam a caminhar lado a lado em harmonia e coordenação mútua. O Estado recorre à Igreja não como mais uma entre as instituições que tutela, mas se inspira nas suas estruturas e nos seus atos e doutrina. E opera não só na política, mas também nas ciências, na arte, na cultura que devem ter uma dependência direta ou indireta dos princípios cristãos e estar inseridos na ordem que Deus decretou para o mundo (cf. VALVERDE op. cit., pp. 145-7). Isso, além de representar uma nova posição antiliberal e confirmar a *influência de S. Agostinho e dos tradicionalistas franceses*, desagradaria profundamente Rousseau do *Discurso sobre as Ciências e as Artes*.

“Oh! Virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em

todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência (...)?" (*Discours*, p. 352)

Rousseau, reagindo a estes termos, responderia da mesma maneira que critica Hobbes no Contrato Social exatamente por este não ter entendido que o espírito dominador do cristianismo era incompatível com seu sistema e que o interesse do padre sempre seria mais forte do que o do Estado (cf. *Contrat*, p. 419).

Também De Bonald fala sobre a necessidade de que Estado e religião – em sentido genérico – caminhem juntos, posto que “a religião é a razão de toda sociedade” e que “a sociedade mais perfeita é aquela onde a constituição é a mais religiosa” (BONALD, 1817, tome 3, pp. 127-8).

O *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo* inverte a “Profissão de fé do Vigário Saboiano”, porque, se, de um lado, parte do pressuposto que na vida religiosa se aprende “a amar a justiça e a detestar a iniquidade” (cf. CORTÉS op. cit., p. 510), por outro lado, acredita que a ordem passa da doutrina religiosa já fixada para o mundo moral e do mundo moral para o mundo político.

Sua concepção apenas aparentemente se aproxima de Rousseau – e ele mesmo reconhece isso, pois

“O catolicismo, divinizando a autoridade, santificou a obediência; e santificando a uma e divinizando a outra, condenou o orgulho em suas manifestações mais tremendas, no espírito de dominação e no espírito de rebeldia. Duas coisas são de todo ponto impossível em uma sociedade verdadeiramente católica: o despotismo e as revoluções. Rousseau que teve algumas vezes súbitas e grandes iluminações, escreveu estas notáveis palavras: ‘Nossos governos modernos são devedores indubitavelmente do cristianismo, por sua mais sólida autoridade e suas revoluções menos frequentes; ele os tornou menos sanguinários; isso se prova de fato comparando-os com os governos antigos’” (idem, p. 511-512).

Mas as semelhanças se encerram aqui porque, para Cortés, somente a Igreja tem o direito de afirmar e de negar, e que não há direito fora dela para afirmar o que ela nega, para negar o que ela afirma (cf. *ibid.*, p. 519). Mesmo porque Cortés não pode evitar, com esse raciocínio, de pregar a *santidade da intolerância*, já que, para ele a *intolerância doutrinal* da Igreja salva o mundo do caos. Uma intolerância que é pura aplicação da doutrina e que

“(...) tem posto fora de questão a verdade política, a verdade doméstica, a verdade social e a verdade religiosa; verdades primitivas e santas, que não estão sujeitas a discussão, *porque são o fundamento de todas as discussões; verdades que não podem por-se em dúvida nenhum momento, sem que nesse momento mesmo o entendimento oscile, perdido entre a verdade e o erro, e se obscureça e turve o claríssimo espelho da razão humana* (*ibid.*) (grifos nossos).

É por isso que uma sociedade civil e um Estado emancipados da doutrina da Igreja, dissolve sua unidade em disputas efêmeras e estéreis, caindo no ceticismo, na imoralidade e na rebelião. Este argumento não converge com o de *unidade* do Estado em Rousseau porque retira do campo civil e *vontade geral* o ordenamento da *lei* e da *ordem*, e devolve a Igreja o santo privilégio das discussões frutuosas e fecundas. “Há uma lei – afirma – soberana que Deus impôs aos mundos” (cf. *ibid.*, p. 769) e a Igreja é uma hermenêutica capaz de decifrá-la.

A maior objeção de Cortés a Rousseau é precisamente o fato de que sua política e sua “religião civil” respondem, em primeira instância às práticas benéficas aos cidadão (e não aos fiéis), à ordem social (e não a ordem divina), ao Estado (e não a Igreja). O que Cortés chama de despotismo não se refere apenas à usurpação arbitrária e violenta do poder, mas a definição de uma ordem política exercida *fora* da justificação católica. Ele afirma de modo lapidar:

“O liberalismo, derivado em grande parte de Rousseau, deixa certamente frente a frente ao povo e ao poder, sem organismos intermédios que articulem o exercício da autoridade. O pacto social que nasce da sociedade civil cria o Poder, e ante ele

permanecem todos iguais, os membros da sociedade. O perigo de que dessa situação surja o despotismo - do poder ou do povo - é evidente.” (ibid., 770n)

* * *

Este parece ser o tom da recepção do conceito de religião civil e sua doutrina política. Maritain, como vimos acima, insiste numa crítica que toca também a arquitetura teórica da obra de Rousseau. Ele acusa, por exemplo, que os méritos da Filosofia Política se sustenta sobre princípios frágeis. Para Maritain, os princípios da *igualdade*, da *vontade geral*, do *Contracto Social* e da existência de um *legislador* é um absurdo lógico, notadamente, em relação aos preceitos cristãos. A característica de Rousseau teria sido reprovar e atacar a *cidade injusta* e oferecer aos homens um único tipo de cidade justa. “É possível – se pergunta Maritain – que esta cidade exista?” (MARITAIN, 1937, p. 190). O *Contrato* mistificaria o sentido fundante do *consenso* que, de qualquer modo, já estava admitido pelos antigos na origem das sociedades humanas e que era expressão de uma aspiração natural (cf. idem, p. 190). Seu problema é que entende que a “sociedade não tem por primeiro autor Deus, autor da ordem natural”, mas “a vontade do homem” que a gera o direito civil (cf. ibid., pp. 190-1). Rousseau contrariaria o sentido do direito natural cristão, ensinando que depois do pacto não subsiste mais tal direito natural, só a convenção de vontades livres teria algum valor.

“(…) o estado de sociedade não é natural, mas artificial, ele tem sua primeira origem não em Deus, mas na livre vontade do povo. Todo Estado que não é batizado sobre este fundamento não é um *Estado regido por leis*, um Estado legítimo, é uma produção da tirania, um monstro que viola os direitos da natureza humana. *É o mito próprio, o princípio espiritual do Democratismo moderno, absolutamente oposto ao direito cristão, que quer que a soberania derive de Deus como de sua primeira origem (...)*” (ibid., pp. 195-6) (grifos nossos).

No geral, a rejeição de Rousseau se deve principalmente, neste paradigma de recepção conservadora, ao fato que essa humanização dos princípios que determinam igualdade e a sociedade perfeita contrariam o fato de que há no Evangelho uma espécie

de igualitarismo absoluto e divino, que deve ser o único verdadeiro. O regimento e as leis dessa *cidade perfeita* é a liberdade do Amor todo poderoso, onde Deus cria e sustenta todas as coisas numa hierarquia divina a que todos os seres estão submetidos. A ordem civil e o “mito da revolução” agridem a “espera na ressurreição dos mortos e o julgamento universal que fará reinar a justiça sobre a terra como no céu”, a “espera na revelação da perfeita Jerusalém, onde tudo é luz, ordem e beleza” (cf. *ibid.*, p. 210).

5. CATOLICISMO E SOCIEDADE

5.1 Do discurso teológico e do discurso político

Não há como se negar a forte presença do pensamento cristão e católico na constituição da tradição moral, política e intelectual da nossa era, legando indeléveis marcas à humanidade. Essa presença, no entanto, não veio a se fixar sem tensões e conflitos. A severa crítica iluminista ao cristianismo e ao catolicismo, por exemplo, não se deveu a um simples dissenso de fé ou a alguma objeção litúrgica ou a uma apologia anti-religiosa. Foi, outrossim, um confronto inscrito num esforço de identificar uma trajetória civilizacional que se sustentasse sobre princípios que, longe de abandonar os grandes ideais da humanidade, devolvia ao próprio homem (e à comunidade dos homens) a capacidade de traçar seu destino e construir juízos que pudessem corrigir seu caminho. Mas para que o homem exercesse esse poder, foi necessário a construção de um novo ideal de sujeito histórico que prestasse conta dos seus atos não a uma entidade sobrenatural e a uma comunidade extraterrena, mas que, diversamente, deveria prestar contas a si mesmo, encarnado na sua personalidade e de todos os concernidos no seu ato que, como um corpo-humano, exige a co-responsabilidade. Antes de negar qualquer transcendência ou mistério e beleza na vida religiosa, o que está em questão é o princípio que funda a natureza da vida humana (onde o mistério da fé está inexoravelmente presente) e o vínculo entre os homens na vida comum, na cidade e na história.

Entre os elementos desse discurso estava presente a necessidade de legislação sobre o espaço público, laicização do Estado e do Direito e a absoluta liberdade de expressão intelectual e sentimental. Aqui, “espaço público”, a “ordem da vida pública” inauguram um novo horizonte da experiência do homem. Nas palavras de Habermas, no seu *A Mudança Estrutural na Esfera Pública*,

“(...) a discussão pública que se propõe como intenção crítica do tema do exercício do domínio político não existiu desde sempre, mas nasce numa certa

fase da evolução da sociedade burguesa, e foi possível inserir no ordenamento dos estados de direito burgueses só graças a uma bem precisa constelação de interesses.” (HABERMAS, 1984, p. 54)

Na idéia, por exemplo, de “esfera pública” estava implicado necessariamente as noções de publicidade, concorrência, argumentação, garantias da lealdade das divergências, razoabilidade e acordo, ao serviço do estabelecimento de uma regra da racionalidade ética da vida pública. O problema ético, é verdade, parte e se dirige ao indivíduo, mas apenas em sua vida organizada pelas instituições, livre é aquele que vive para si e não para outrem, mas a liberdade não tem sua existência na vida do indivíduo isolado, mas na vida inserida na vida da cidade, na esfera da vida civil e pública, posto que o que caracteriza a natureza humana (naturalmente incompleta, indeterminada, por fazer-se,) é sua condição política. No que tange ao interesse de Habermas, é importante compreender como a própria noção de vida pública e seus corolários (como “publicidade”, “opinião pública”, “público” e “espaço público”) estiveram ligados diretamente a constituição da sociedade burguesa e laica, ao discurso iluminista e seus processos societários os quais foram de fundamental relevância, a crítica e a refutação das estruturas políticas monárquicas sob o julgo da doutrina católica.

Mais do que redescrevermos os termos desta crítica, aqui nos interessa entender *qual a força, importância e consequência, no cenário do pensamento contemporâneo, da recepção conservadora dos princípios que nortearam o giro intelectual e político do iluminismo*. De que modo – podemos nos perguntar – instala-se a presença de um discurso que coloca sob suspeita os resultados sociais e humanísticos da crítica ao cristianismo e, principalmente, do catolicismo?

Até aqui nos ocupamos, de um lado, em traçar o conceito de “religião civil” em Rousseau no contexto do seu ideário iluminista e, do outro, em esboçar o paradigma da reação cristã, católica e conservadora à noção de uma “profissão de fé puramente civil”. Não estivemos preocupados em mostrar as vantagens ou desvantagens de um ou do outro ponto da divergência aqui explicitada. Nosso interesse é simplesmente entender o *traço da reação*, os marcos da hermenêutica conservadora diante de Rousseau e daquilo que ele representa para o pensamento moderno.

Isso vale, principalmente, porque, se tratarmos do horizonte cultural do Brasil, teremos de assumir que o “discurso cristão-católico” não teve apenas uma posição circunscrita ao presbitério e à celebração litúrgica. O Estado e as Ciências nasceram intimamente ligados à Igreja; a cultura e a vida intelectual brasileira em muito deveu sua constituição a esse pensamento cristão, católico e, por que não dizer, conservador. Esse é um traço cultural fundamental e fundante. Os traços da doutrina cristã estiveram instalados instintivamente na consecução do Estado brasileiro (cf. RAMOS *apud* AZEVEDO, 1964, p. 72) e, do mesmo modo, na invenção das Ciências, principalmente, das Ciências Sociais no Brasil (cf. AZEVEDO, 1964).

No primeiro sentido, a Igreja sempre pretendeu se colocar como fonte primeira que regulava os discursos nascidos das verdadeiras necessidades e anseios do povo e da “nação” e o discurso teológico não se poupou a fazer interpretações do contexto e da realidade social, política e cultural acima das divergências de classes e interesses particulares: esse discurso teológico se apodera das várias racionalizações dos diversos concernidos no processo político. E o curioso é que internamente o discurso da Igreja e dos seus ideólogos “assimilou” mimeticamente “para si os elementos da cultura brasileira e os recriam mediante a consideração teológica” de modo que passou a confundir-se com o próprio clamor da sociedade civil (cf. ROMANO, 1979, p. 22ss).

“A Igreja representa-se como reunião desses dois predicados: *ela é a visibilidade da palavra divina e reside no íntimo da consciência do povo*. Ela própria se afirma povo de Deus (...).” (idem, p. 42)

Contemporaneamente, vemos o fortalecimento de um empenho da igreja e dos seus ideólogos em integrar definitivamente o destino da sociedade civil ao destino do “povo de Deus”, como se a vida civil e a vida piedosa fosse uma única instituição:

“Situada estrategicamente entre Deus e o povo e entre este e os dominantes, a Igreja dá-se por tarefa *interpretar* a dominação ao interpretar os dominados. Ela põe-se como mediação universal no interior da sociedade.” (ibid., p. 43) (grifo nosso)

E para fazer isso, os temas e questões “científicos” e “filosóficos” (o tema da raça, do caráter nacional, da estrutura econômica, da educação, do humanismo, do

desenvolvimento) passaram a se incorporar explicitamente ao texto teológico e aos interesses do clero. O ideólogo cristão-católico não foi apenas um observador religioso distanciado, mas foi, ele mesmo, protagonista de um discurso “científico” e “filosófico” que tinha *tudo a dizer* sobre a vida civil e nacional – por uma razão simples: a Igreja assumia-se como a expressão mais fiel da vida civil e nacional.

“(…) no ideário eclesiástico, tanto o movimento de salvação (fim transcendente) quanto a pedagogia dos oprimidos (política temporal) leva à *unidade* do Povo, assembléia divina e humana, pela qual a hierarquia é responsável e a quem ela deve ‘servir’. Importa salientar que os homens são subsumidos por uma mesma essência comunitária e que as *diferenças* e contradições de classe são postas como fatos históricos e sociais meramente empíricos. O pensamento da Igreja procura exorcizar o perigo de uma sociedade fundamentalmente dividida e abalada por conflitos; seu trabalho ideológico reabilita, incessantemente, essa miragem de um social uno e harmonioso. De *direito* e por sua própria *natureza*, sua palavra se dirige a todos os homens. Este movimento de subsunção apresenta-se como garantia de uma política legítima, sempre mediada pelo instituto da Igreja.” (ibid., p. 44) (grifos da edição)

A tendência moderna de uma sociedade civil legitimada num Estado laico vê-se posta sob suspeita, sob a exigência de *retorno* ao Direito Natural e à dogmática católica

“(…) a Igreja é unida a todos os grupos humanos, seus interesses e representações; ela está presente em todas as atividades e em todas as consciências. Ela não se constitui como um corpo institucional e doutrinário fechado sobre si mesmo, exterior ao tecido das relações sociais.”(ibid., p. 71)

E a legítima disputa política entre os atores sociais, notadamente no contexto das transformações que abalaram o sistema de referência política, são convocados ao juízo mediador do discurso teológico

“Dos choques reais entre católicos e liberalismo, cujos ecos chegam até nossos dias, fizemos ressaltar a idealização da soberania eclesiástica, traduzida na imagem romântica da Igreja posta como fonte e modelo da unidade social, contra o individualismo burguês e contra a supremacia do Estado. A figura mundial da

Igreja como sustentáculo eterno das instituições ressurgiu num momento em que o liberalismo reelaborava as pressuposições das Luzes, desenvolvendo um novo realismo político ancorado no Estado, em busca da ordem e contra a anarquia, espectro este identificado com o movimento proletário internacional. O discurso teológico-político assegurou, portanto, ao mesmo tempo, a propaganda anti-revolucionária para além dos estreitos limites nacionais e se apresentou como crítica do individualismo abstrato. Tentou criar uma via diferente de pacificação da sociedade moderna e insistiu na urgência de soluções para a “questão social”, com teor autoritário, mas paternalista e suave.” (ibid., p. 144)

Para o bem ou para o mal, a formação moral e científica dos intelectuais que configuraram a estrutura do discurso em Filosofia e Ciências Sociais no Brasil, foi inscrita neste ambiente (cf. CRUZ COSTA, 1956; cf. também, PAIM, 1974). Devemos ter condições de avaliar e julgar esse *traço*. O que fizemos até aqui foi oferecer um paradigma para melhor nos ajuizarmos sobre um dos momentos em que, no âmbito das Ciências Sociais no Brasil, essa *reação conservadora* preservou seu poder e deixou suas marcas... quando o *discurso teológico, cristão e conservador, se veste de Ciência objetiva da sociedade*. É deste problema que passaremos a tratar a partir de agora. Para isso, e para tornar nosso argumento menos explanatório e mais preciso, nos dedicaremos à obra de Thales de Azevedo que, segundo consideramos, tem seu maior mérito no fato de ter se dedicado a uma *epistemologia das Ciências Sociais do ponto de vista católico*. Inscrito na hermenêutica católica que procura interpretar o conceito de “religião civil” de Rousseau; Azevedo expressar um discurso que tenta fundar o campo, o método e o objeto das Ciências Sociais e tenta, no mesmo passo, inventar um tratamento científico do fenômeno religioso. Segundo entendemos, esse é um momento singular no pensamento brasileiro.

No decorrer deste capítulo nos afastaremos momentaneamente do núcleo temático explicitamente rousseauiano. Isso acontecerá apenas porque estaremos preocupados em estabelecer um solo firme para avaliar este aspecto da hermenêutica católica-consevadora. Essa digressão poderá ser um tanto enfadonha, mas é fundamental para nossa análise porque o que entrará em jogo aqui é um modelo epistemológico fundado no discurso *católico reativo*.

5.2 Por um tratamento científico da religião

Eis uma das convicções básicas de Azevedo: O estudo da religião deve considerar que não é possível dissociar a história da religião, da história da sociedade, mesmo quando se analisam as estruturas associativas ou os negócios eclesiásticos em uma coletividade do passado ou em determinado período do tempo histórico. É também necessário considerar que, a religião e as instituições religiosas de uma coletividade não são realidades particulares que se possam descrever e examinar inteiramente, independentes dos desenvolvimentos e das características da região ou do país em que ocorrem (cf. AZEVEDO, 1978, p. 13). Aparentemente, aqui há uma razoável confluência temática e ideológica entre a hermenêutica rousseauiana e o projeto teórico de Azevedo.

Mas isso é apenas a epiderme do problema. Azevedo formula seu ideal epistemológico e religioso sobre uma base intelectual muito específica. No artigo “Influências sobre minha formação”, ele identifica como sendo os autores que marcam presença positiva no seu trabalho, os seguintes nomes: Huysmans, De Maistre, Henri Bordeaux, Ernest Helio, Chesterton, Belloc, Papini, Robert Garric, Etienne Gilson e Jacques Maritain. Destaque especial para De Maistre, Gilson e Maritain. Sobre este último ele confessa que, guardou “a idéia de pessoa humana e de liberdade”, “que para mim (Azevedo) são coisas fundamentalmente católicas” (cf. AZEVEDO, 1987). Azevedo seguia no Brasil “aqueles que refletiam ou traduziam as inquietações da época, em termos dos nossos problemas espirituais e sociais, sobretudo os polemistas católicos” como Leonel França, Jackson de Figueiredo, Perilo Gomes, continuadores da tradição de Carlos de Laet e Felício dos Santos no jornalismo, na tribuna e na cátedra. Muito cedo tornar-se-iam uma “Influência poderosa no seu espírito”, o pensamento e o temperamento intelectual de Alceu Amoroso, segundo suas próprias palavras. Muito ajudou-lhe na orientação de seus interesses e método de abordagem epistemológica e didática das ciências sociais, a companhia de Charles Wagley, enquanto dirigiam um grupo de jovens investigadores norte-americanos e brasileiros.

O núcleo da sua argumentação é:

- a) a religião está presente, de uma ou de outra forma, em qualquer experiência humana, como concepção da existência do cosmo e do sobrenatural (cf. *idem*, 1955, p. 5) e
- b) há uma “unidade religiosa do povo”, com o propósito de convencer que a sociedade brasileira é essencialmente religiosa e, especificamente, católica (cf. *ibid.*, p. 47). A religião é, para Azevedo, um “fenômeno de psicologia coletiva”, que pode ajudar a compreender as concepções que o povo faz do sobrenatural e do divino e as aspirações e necessidades que procura satisfazer na vida comum da sociedade no interior das suas instituições (cf. *ibid.*, p. 7ss).

Para tanto, Azevedo inicia seus argumentos detectando um modo canônico de análises da sociedade brasileira que deverão ser consideradas para se entender seu projeto epistemológico: Em primeiro lugar, *a idéia de “Brasil país católico” persiste como uma espécie de ideologia, tanto eclesiástica quanto secular, em que se fundam a pastoral tradicional e as posições do Estado e das instituições civis em face da Igreja; essa ideologia se expressa em forma não raro explícita em documentos pastorais, em estudos de temas religiosos, em análises da problemática nacional, em documentos políticos* (cf. *idem*, 1969, p. 117).

Este tipo de tratamento baseia-se em elementos históricos e culturais e em que o catolicismo é a religião tradicional dos colonizadores transmitida a seus descendentes e aos elementos étnicos incorporados à nascente sociedade nacional, além da afirmação de que a imensa maioria dos brasileiros é batizada na Igreja Católica e se identifica como católica nos censos demográficos, ou seja, em elementos históricos e culturais. Para Azevedo, no entanto, essa convicção é baseada na idéia equivocada de impregnação da cultura e esta não implica sempre em admitir-se que haja homogeneidade religiosa: o “Catolicismo Cultural” é uma coisa distinta da religiosidade da população.

“Um modelo que tenha como referência uma característica sociológica e cultural é inadequado para avaliar a natureza intrínseca e a vitalidade da religiosidade” (*ibid.*, p. 120).

Em segundo lugar, deve-se atentar que normalmente se pretende exprimir a religiosidade exclusivamente pelos recursos operacionais de que dispõem os organismos eclesiásticos: sua organização e seus agentes humanos, onde se observa, principalmente, a relação entre o número de sacerdotes e a população, a intensidade da prática religiosa, a adesão aos preceitos e outros (cf. *ibid.*).

O que faz notória a obra de Nina Rodrigues, de Manuel Querino, de Artur Ramos, de Roger Bastide, de Édison Carneiro, de René Ribeiro, de Gonçalves Fernandes e outros, segundo o elenco de Azevedo, são sobretudo seus exames do comportamento religioso do povo brasileiro. Etnólogos como Herbert Baldus, Egon Schaden, Darcy Ribeiro, Alfred Métraux, Charles Wagley também foram frutuosos no tratamento dos problemas da religião. Ocuparam-se da religião porque esta lhes parece ter uma função privilegiada na cultura brasileira.

Mas Azevedo assume um postura crítica, inclusive, contra a maioria desses estudiosos que assumem ingenuamente as relações entre sociedade e religião, recorrendo a métodos analíticos pouco precisos e epistemologicamente duvidosos, inadequados para o objeto específico da religião e, em particular, o Catolicismo; esses estudiosos, como é o caso de A. Gregory e G. Perez, pretenderiam exprimir a religiosidade pelos recursos operacionais de que dispõem os organismos eclesiásticos: sua organização e seus agentes humanos. Ora, esses estudos não consideram que os tipos de religiosidade católica são tão diversos em certas sociedades, como seria o caso do Brasil, onde o catolicismo se manifesta através de uma variedade de expressões não totalmente alcançadas por estes critérios (cf. *ibid.*, p. 120-2). Adverte Azevedo, que os estudiosos da cultura brasileira não têm sabido lidar com o tema da religiosidade de orientação caracteristicamente católica, ou têm ignorado de propósito. Há um vácuo nos estudos da sociedade brasileira; por isso ele está preocupado em propor uma “metodologia da investigação do catolicismo brasileiro”; considere-se que Azevedo está ciente que este é um tema dos mais complexos e difíceis do ponto de vista da neutralidade da investigação, pois envolve desde a opção religiosa, formação do pesquisador, até o tipo de metodologia utilizada no estudo (cf. *ibid.*, 1966, pp. 165-6).

Ele tenta mostrar como a idéia de que o Brasil é um país católico faz parte da imagem que o povo tem de seu próprio caráter nacional e como se justifica essa concepção (cf. *ibid.*, 1981b, p. 43; cf. também *ibid.*, 1969). O estudo do tema do catolicismo ajudaria a entender os mais diversos aspectos da sociedade nacional: um estudo da sociedade sem considerar a religiosidade do povo seria um estudo incompleto, que desconsideraria *o sentimento inato do povo brasileiro para a religião*. Os atos religiosos, segundo sua máxima, representam a grande maioria dos atos coletivos pelos quais os povos reafirmam sua coesão e sua unidade, isso tanto acontece com os povos de uma maneira geral quanto com os brasileiros através de atos do culto católico formal ou de suas expressões populares. Para Azevedo, as festas, os ritos e as cerimônias religiosas *têm uma função homogeneizadora, de integração de classes*, de modo que favorece a aproximação e agregação de grupos sociais distintos. Ele chega a afirmar que no Brasil, nas pequenas comunidades rurais, esse é o único ou o principal sistema de integração e de estreitamento da coesão social (cf. *ibid.*, 1966, p. 192).

Para confirmar isso, citam-se os sacramentos, diversos ritos, atos religiosos que aparecem e se manifestam demonstrando as crenças religiosas, que são partes dos modos de vida dos brasileiros, tanto que na organização social quase não há aquele que se identifique ao descrente ou mesmo ateu e que se negue absolutamente à prática dos ritos católicos – esses têm importância de coesão social, fixação do status de crentes e descrentes, servindo, inclusive, na consolidação do prestígio eleitoral e do sucesso político, tanto de estadistas como de demagogos (cf. *ibid.*, 1955, p. 47; cf. também *ibid.*, 1966, p. 191).

Thales de Azevedo, como cientista social e como homem religioso, compreende que o Catolicismo e a Igreja exercem uma profunda função integrativa por diversos modos, particularmente na classe média da sociedade brasileira. No brasileiro, a sensibilidade, a imaginação e a religiosidade têm uma tal intensidade e força que raramente a cultura consegue dissimulá-la. Apoiando-se em Florestan Fernandes (cf. FERNANDES, 1958, p. 44) ele escreve: “a herança cultural religiosa constitui o principal núcleo de defesa e preservação das culturas originais, primeiro objeto de uma verdadeira ciência do social em nosso País” (cf. AZEVEDO, 1966, p. 169).

A religião oferece meios indispensáveis de integração, de classificação social do brasileiro. Além disso, “a imensa maioria dos brasileiros sente, sem dúvida alguma, atração pelo sobrenatural e experimenta a necessidade da relação constante com Deus”, apesar de que para aquela maioria realmente ignorante do dogma e da ascese cristã, essa inclinação religiosa destina-se a obtenção de segurança emocional, pela esperança da proteção de Deus e dos Santos e à consecução de auxílio na doença, nas tribulações, nas dificuldades de toda ordem, coisas que na sua mentalidade, só muito longínqua e vagamente, dependem de um modo de vida regulado pelos mandamentos, pelos preceitos, por uma lei moral diretamente derivada de uma concepção religiosa (cf. idem, 1955, p. 59-60). Como podemos observar, aqui se resguarda um forte sotaque doutrinário.

Não obstante, o quadro religioso total do Brasil apresenta uma anomia, ou seja, uma certa ausência de normas e regularidades. Mas, para Azevedo, é possível abstrair as variadas expressões de crenças e experiências religiosas que representam o conceito de homem religioso e trazê-las para os esquemas heurísticos e didáticos de uma tipologia que permita organizar os dados da observação em categorias descritivas e explicativas (cf. ibid., 1966, p. 181). Não é possível negar-se certas características como as inclinações religiosas, a tendência mística, a virtude teologal da esperança na assistência de Deus, que parecem ser típicas do povo brasileiro; a impressão de que o povo brasileiro é fundamentalmente religioso ao menos no sentido de que *não se contenta com uma explicação natural e racional das coisas e procura numa espera preternatural e misteriosa a compreensão do mundo e os meios para dominar a este* (cf. ibid., p. 166).

* * *

Azevedo nunca deixou de expressar sua *opção confessional*, fazendo-se, de certo modo, representante da Igreja. Azevedo demonstra preocupação com a situação da Igreja, afirmando ser um *estado de tristeza* o quadro de redução dos fiéis e da invasão dos comunistas e não deixa de lamentar, em certos momentos, o esvaziamento da Igreja apresentando duas conseqüências: primeiro a Igreja já não é mais o órgão de controle social como foi em outros períodos da vida brasileira; segundo que o espiritismo, o ocultismo e o protestantismo fazem progressos relativamente extraordinários entre a

população, apesar de não haver um ateísmo militante ou confesso (cf. *ibid.*, p. 47). Aqui o discurso religioso e científico-filosófico se misturam definitivamente.

E mais, a formação ou o desenvolvimento e a especialização de uma Sociologia do Catolicismo requer um novo preceito epistemológico em Ciências Sociais (estudos historiográficos, demográficos e estatísticos), relacionando a dimensão religiosa às outras dimensões da vida em sociedade para compreender e explicar a esta, tanto por objetivos científicos, quanto *por dedicação à própria causa religiosa e ao planejamento pastoral* (cf. *ibid.*, p. 192). Ela deve incluir todos os aspectos em que o convívio social pode ser desdobrado para as análises interdisciplinares, por isso essa sociologia necessita partir do pressuposto de que no Brasil, a modo do que se tem verificado em outras partes, o catolicismo assume variadas fisionomias segundo as tradições dos grupos, as classes sociais, os antecedentes culturais e, na perspectiva diacrônica da história, segundo as situações e a experiência de cada momento (cf. *ibid.*, p. 174).

5.3 Crítica de Azevedo aos estudos de religião

A reserva fundamental de Azevedo concerne a escasez de estudos (sérios e científicos) especificamente tratando do fenômeno religioso; *apesar de alguns dos nossos estudiosos – corrige Azevedo – reconhecerem a presença do espírito religioso no nosso povo, a maioria não deu o devido relevo ao aspecto da religiosidade*. Uma hipótese levantada por Azevedo para explicar que esses autores²² tenham atenuado o aspecto religioso nos retratos e perfis do Brasil, está em que, mesmo os estudos mais complexos, foram antes estudos do grupo superior da sociedade e que não consideraram os outros estratos que são onde encontram-se mais fortemente a presença da religiosidade.

Resta especular se os resultados desses estudos decorrem da *indole das caracterizações, que são derivadas de intuições ou de inferências de sentimentos e experiências de cada autor, sem alguma complementar indagação empírica dos motivos*

²²Leia-se: os clássicos de Sérgio B. de Holanda, Paulo Prado, Oliveira Viana, Manuel Bomfim, Gilberto Amado, Gilberto Freyre, Fernando Azevedo, Alceu, A. A. Melo Franco, Viana Moog E José Honório Rodrigues (cf. AZEVEDO, 1966, p. 166).

de ação, das predisposições afetivas, da organização das respostas e atitudes do povo em face da complexa problemática que se lhe oferece cotidianamente, ou se resultará de um tratamento seletivo e subjetivo de dados da observação e da indagação mediados pela perspectiva filosófica dos investigadores e pelas circunstâncias em que se expuseram suas idéias (cf. ibid., p. 167).

No que concerne ao “Caráter Nacional”, um dos obstáculos está no fato desses estudos se proporem a esquematizar e generalizar de uma esfera social para outra e de um para outro momento histórico, os valores, os critérios, os motivos que possam ser induzidos ou deduzidos ou até intuídos de episódios históricos, da literatura e outros com os mais agudos instrumentos de indagação. Além disso, raramente os analistas adotam uma atitude científica e imparcial na investigação (ibid.).

Outro obstáculo, consiste em que toda redução de uma sociedade numerosa e variada como a do Brasil a uma imagem única, é sumamente temerária. *Isto seria o equivalente, por exemplo, a imaginar que o Oriente é sinônimo de Índia demonstrando falta de percepção das grandes diversidades culturais do Oriente.* Foram dificuldades e realidades dessa ordem que levaram a dicotomia como essa de Brasil tradicional e Brasil novo, de idades várias, de fases concomitantes de uma mesma cultura. O que não deixa de constituir um desafio e um paradoxo

“(...) o de que o melhor da indagação sócio-antropológica no Brasil incide na verdade sobre uma fenomenologia inaparente e vários dos investigadores e pensadores que refletiram sobre o caráter nacional.” (cf. ibid., p. 168)

Os métodos como os da “mensuração do conformismo” ou da “observância” proposta por alguns cientistas sociais como Gabriel Le Bras e Joseph H. Fichter para o estudo da religião, *pode ter utilidade para determinados fins, mas não responde ao problema da delimitação do universo de indagação de uma Sociologia do Catolicismo e nem satisfaz aos fins da ação pastoral.* O que se quer é um método que possa ter utilidade para todos os fins, inclusive para a ação pastoral. Por isso nenhuma das diferentes sociologias parece contentar-se com um método que dispõe somente de instrumentos apropriados para a classificação, a descrição e a interpretação de comportamentos e costumes religiosos estritamente ortodoxos (cf. ibid., p. 176). O Brasil por exemplo, é

tido como “uma nação católica” mas apresenta peculiaridades religiosas que confundiriam os métodos meramente classificatórios, descritivos e interpretativos de comportamentos e costumes religiosos apenas formais.

Para ele, em suma, um estudo da Sociologia da Religião não pode limitar-se apenas à “religião formal”, mas tem que estar aberta para considerar todas as formas de manifestação religiosa dentro da religiosidade popular, inclusive a relação com o supra-sensível. Concordando com Le Bras, ao admitir que “no interior da Cristandade os caracteres de cada nação podem ser distinguidos até na teologia, no direito, na liturgia”, configurando quadros tão dissímiles do catolicismo em alguns países, Azevedo afirma que o que vale para o mosaico das nações, vale para as regiões de cada país, como há de ocorrer no Brasil em relação às instâncias faseológicas da nossa civilização, para as regiões econômicas, para as classes sociais, pois as nuances do catolicismo não podem ser senão sociais e “a maneira de praticar o catolicismo liga-se estreitamente ao conjunto dos costumes” (cf. *ibid.*, p. 174).

É por isso, que em alguns dos seus trabalhos, ele procura mostrar como eclesiásticos e leigos católicos, examinando e criticando situações da Igreja no País, têm caracterizado os elementos dessa estrutura por meio de uma tipologia que deriva necessariamente do princípio de que católico é todo indivíduo batizado, que vive em comunhão com a Igreja, o que importa no cumprimento de preceitos por meio de condutas que podem ser observadas e que representam hipoteticamente, evidências de determinadas crenças e convicções.

Assim, o tratamento científico e sistemático do tema pede inicialmente instrumentos de investigação adequados ao seu objeto. Os critérios dos sociólogos como Le Bras, Fichter, Bloer, Cloin, Gustavo Corção, Gilberto Freyre e outros são insuficientes aos fins do estudo da religiosidade tanto em seu mais “largo sentido” como da inspiração ou raízes católicas. Não bastam para o exame do comportamento religioso global, pois não o alcançariam na sua totalidade.

Há quem pense que o domínio da fé não pode nem deve ser profanado pela intromissão da ciência e Azevedo afirma não ser sem razão a suspeita de que “a Sociologia ou Antropologia Social, enquanto não desvencilhada totalmente, como

ciências empíricas, de veleidades filosóficas, possam ter uma ação perturbadora no terreno do dogma, da ascese, da moral” (cf. *ibid.*, 1955, p. 10) . Hoje, porém, já bem distintos os campos da Filosofia Social e das Ciências Sociais Positivas, estas não aspiram mais que ao exame objetivo da interdependência da experiência religiosa e da organização social, sem pretender o julgamento do conteúdo positivo e da substância da religião sobrenatural, revelada ou singelamente natural e ética.

“Os que negam a experiência mística, podem fazê-lo, se quiserem, mas não que por isso sejam sociologicamente ortodoxos ou verdadeiramente científicos; os Cientistas Sociais podem ser, como homens, pessoas profundamente religiosas como Paul Bureau, Le Play e Arnold Toynbee, mas como Cientistas não entram na consideração dos conteúdos religiosos absolutos das formas sociais que estudam, nem das religiosas, nem das políticas, jurídicas ou artísticas” (cf. *idem*, p. 11).

5.4 Uma orientação epistemológica para a ciência do catolicismo

A Sociologia do Catolicismo não deve se recusar de experimentar as categorias antropológicas ou etnológicas da descrição e da explicação. Melhor dizendo, uma Sociologia do Catolicismo não seria possível no Brasil sem a fase do exame etnográfico e sociológico das religiões animistas e espiritistas (cf. *ibid.*, 1966, p. 174).

É um apelo como projeto de tratamento científico da religião, que a Sociologia não seja exclusivamente *estruturalista e sociologista dialética ou funcionalista*. Mas atenda a uma integração compreensiva e explicativa dos dados obtidos pelas abordagens que se mostrarem úteis à ciência e à pastoral (cf. *ibid.*, p. 172). Neste viés, vê-se o quanto são indispensáveis a um método adequado de abordagens do hodierno catolicismo popular, os conceitos e expressões como os que Bastide se utiliza para identificar as origens e os conteúdos das crenças populares. Pois os estudos de índole sociológica – dos condicionamentos e funções sociais das crenças e dos cultos com as observações e hipóteses de diversos autores, enfocando estudos Afro-Brasileiros e outros domínios da

literatura antropológica e sociológica, não deixam de incluir e englobar o espiritismo, o ocultismo, a magia e o catolicismo da maioria da população. E isto facilmente se explica pela “interpenetração de civilizações”, que toda a religiosidade brasileira testemunha (cf. *ibid.*, p. 170).

Azevedo está preocupado com um aspecto metodológico que dê conta dos “tipos” de catolicismo ou de “fiéis” que caracterizem os grupos sociais, os países ou as unidades eclesiais. Com o objetivo de medir, em suas expressões sociais, a ortodoxia e a vitalidade religiosa, e avaliar a integridade da crença manifesta na conduta, definindo os níveis de adesão às prescrições formais, o que possibilitaria graus de integração na estrutura institucional da Igreja em função de um módulo baseado no culto, na conduta e na crença conformados ao ensino eclesial. Azevedo reconhece na tradição do pensamento francês (ele se refere principalmente a Jacques Maitre, Gualberto Th. M. Steeman e Fernand Boulard) a criação de categorias como “conformistas”, “observantes” e “devotos”, que englobam as variantes dos católicos chamados praticantes. É com o propósito de medir a obediência aos preceitos da Igreja que abstraem os graus ou níveis de conformismo (cf. *ibid.*, p. 175).

Para Azevedo é fundamental se explicar “o que é um católico”, e, para isso, recorre a Joseph H. Fichter para distinguir duas categorias gerais nos seus estudos: a dos “paroquianos” e a dos que “não praticam mais a fé” ou, em uma tipologia mais analítica, em católicos “nucleares”, “modais”, “marginais” e “dormentes”. Nas suas observações, Azevedo sabe da importância de critérios de quantificação de atos expressivos de *religiosidade formal*, os *graus de integração na vida e nas atividades eclesiais*, a partir dos quais, afinal, *classifica as sociedades cristãs* (cf. *ibid.*, p. 175). Mas, esse tipo de método, ainda não atende às exigências de uma Sociologia do Catolicismo e nem a *Ação Pastoral*.

Na mesma linha, ele coloca que, categorias como “eclesiais” e “leigos católicos” têm caracterizado uma tipologia que deriva necessariamente do princípio canônico de que católico é todo indivíduo batizado que viva em comunhão com a Igreja, permitindo a distinção do “verdadeiro catolicismo ‘católico’ de Jesus Cristo” do “catolicismo brasileiro” (cf. *ibid.*, p. 178). A imagem do catolicismo brasileiro, resultante desse tipo de análise, revela por assim dizer o oposto do que oferece o modelo

sociológico e cultural: *ao contrário de um país muito católico, o Brasil teria uma das piores situações religiosas de todo o mundo católico se utilizarmos por exemplo, a relação entre o corpo de agentes pastorais e o corpo de atores sociais* (cf. *ibid.*, 1980, p. 120). Para Azevedo, é discutível a validade dessa generalização para uma sociedade em que os tipos de religiosidade católica são tão diversos. O essencial é que as cifras apresentadas podem compor uma imagem diferente e decepcionante a certos critérios.

Em suma, independente das motivações do sociólogo, o tratamento científico e sistemático da religiosidade do brasileiro pede instrumentos de investigação adequados para traçar um quadro unificado do “Catolicismo Brasileiro”, distinguindo os vários componentes funcionais. O próprio Azevedo esclarece que em vários trabalhos ocupou-se em construir uma tipologia empírica dos “catolicismos” brasileiros em perspectiva funcionalista (cf. *ibid.*, p. 121).

O “modelo dos tipos ideais de Max Weber” seria uma boa saída para o impasse metodológico de investigação do “Catolicismo Brasileiro” permitindo a observação de um complexo empiricamente observável de vários “Catolicismos”, ou seja, de diversas expressões da religiosidade católica (cf. *idem*). Serve a Azevedo o fato de que Weber propõe um modelo analítico e descritivo da religiosidade, estabelecendo o contraste entre dois tipos ideais correspondentes à manifestações das classes médias e das massas européias. Um tipo é constituído pela religiosidade das populações e estratos educados em linhas racionais e éticas e outro tipo é a religião das massas desfavorecidas que todas as religiões, com exceção do judaísmo e do protestantismo, tiveram que assimilar.

Na perspectiva de Azevedo, partindo desse modelo pode-se fixar no catolicismo brasileiro dois tipos ideais: O “catolicismo formal” e o “catolicismo popular”. O primeiro *é uma religiosidade ética, escatológica, soteriológica voltada para o “outro mundo” e os fins, além de sacramental e eclesial*; o segundo distingue-se qualitativamente por sua orientação para “este mundo” e pela substituição dos sacramentos pelo culto dos santos; a fé em Deus e a devoção aos santos não implicam em compromissos com princípios morais positivos e que sejam definidos privativamente pela religião.

Entretanto tem-se que nos documentos eclesiásticos, cartas pastorais, crônicas, estudos de história e folclore, pode-se encontrar pelo menos três tipos de católicos,

segundo a adesão, destes, ao padrão de deveres fixados oficialmente pela igreja universal: os “Católicos Formais”, os “só de Nome”, e os “Católicos brasileiros” ou “populares”. O Catolicismo Formal, “*verdadeiro*”, é uma religião escatológica, de salvação, universal, de convicções, internalizada por aprendizagem e análise, que procura no outro mundo os padrões de santidade e perfeição moral; O Catolicismo nominal tem uma relação superficial com a Igreja e ao mesmo tempo uma interpretação independente de certas doutrinas e práticas da Igreja; o Catolicismo Popular não é unívoco e uniforme: varia nas diversas subculturas nacionais, de áreas, e de estrato ou segmentos da sociedade, não sendo o “popular”, como indicativo obrigatório de classe social já que se expande dos estratos superiores como religião de uma sociedade ou de camadas estruturalmente arcaicas e descontínuas. Essa religiosidade é uma estrutura de apoio do *status quo*, que por vezes exacerba em manifestações messiânicas, expiatórias e escatológicas, os movimentos de “fanatismo”, de funções readaptativas e corretoras de desvios da cultura (cf. *ibid.*, pp. 120-3).

A tradição do Catolicismo Popular seria, em certa medida, a de um catolicismo despojado de seu conteúdo dogmático e moral. Esse é o tipo de religiosidade descrito na maioria dos estudos das comunidades brasileiras, das zonas rurais tradicionais e da cultura basicamente cabocla ou rústica. (cf. *ibid.*, 1966, p. 184). Deste modo, no caso brasileiro, o catolicismo é muito mais um modo total de vida em bases tradicionais, profundamente enraizado na prática popular, do que a adesão por escolha à prescrições que são somente prescrições (cf. *ibid.*, 1980a, p. 65).

Azevedo expõe essa tipologia como uma hipótese de trabalho, mas adverte que ela exige a adequada validação empírica e que tem uma validade relativa ao contexto que foi extraída (México). Para a maior parte da América espanhola, por exemplo, ela é de inegável utilidade. Para o Brasil, entretanto, ela seria útil desde que se redefina alguns de seus termos. Assim, se visualizarmos o complexo brasileiro registra-se uma elite de Católicos Formais e Católicos Tradicionais. Com relação a um Catolicismo Cultural, o que realmente se verifica é um sistema vago e fluido de valores de proveniência católica, incorporados, já em sentido religioso, a cultura vigente. Seria, antes, um modo de avaliar a doutrina, os preceitos, o papel do catolicismo formal em seus elementos naturais e simplesmente culturais. (cf. *ibid.*, 1966, p. 183).

São, ainda, destacados, no domínio da utilidade metodológica e epistemológica, os estudos de contatos culturais e de aculturação, conceitos como o de *reinterpretação*, para descrever e interpretar, entre o povo, cultos e devoções, observações como as da fluidez extrema do fenómeno religioso, do princípio de “*coupure*” (empregado por Bastide) para a explicação da dualidade e não raro da multiplicidade de participação ritual e de crenças da individualização, da localização e da especialização para entender o carácter das relações pessoais dos devotos com certos santos, a noção de respeito para com estes, as promessas, as romarias, as festas e outras celebrações em honra a determinadas imagens e, em particular, a templos e santuários (cf. *idem*, p. 170).

5.5 O objeto da sociologia do catolicismo

O núcleo central de problemas mais especificamente indicado e tratado por Azevedo é o das *relações que envolvem a Religião, Estado e Sociedade, as concepções do Estado e da Sociedade quanto à natureza das funções da Religião e de suas estruturas*. Este problema recebe o tratamento do ponto de vista da instrumentalização da Religião pelo Estado e a fabricação, por este, de princípios transcendentais para induzir as populações à ação, para inspirar o civismo, o nacionalismo e outras qualidades úteis à organização social. Ele vai buscar precisamente no Iluminismo e no conceito de “Religião Civil” em Rousseau para identificar os princípios, as doutrinas e as idéias que poderiam interpretar o fato de que teria se constituído uma “religião civil brasileira”.

Pode se detectar um “objeto” definido de modo bastante abrangente e este é mais amplamente tratado nas obras de Azevedo: *os elementos funcionais e estruturais da vida religiosa total, o quadro religioso global brasileiro, complexo, que envolve toda a religiosidade de fundo católico*, incluindo

- a) o Catolicismo Formal, as modalidades dessa religiosidade que se relacionam com as demais como derivadas de uma mesma matriz espiritual, os princípios diretores da vivência religiosa, as expressões meramente culturais do catolicismo;

- b) as manifestações populares, nominais, os sentimentos e as crenças populares que têm raízes e substância católica, o enraizamento das instituições e costumes na religião, as variadas fisionomias assumidas pelo Catolicismo no Brasil, segundo as tradições dos grupos, as classes sociais, os antecedentes culturais e segundo as situações e as experiências de cada momento;
- e) os movimentos religiosos formados dentro ou em torno da religião formal; mais especificamente, os tipos de catolicismo ou de fiéis que caracterizam os grupos sociais, os países ou as unidades eclesiásticas, os graus de integração na vida e nas atividades eclesiásticas, o papel do catolicismo formal em seus elementos naturais e simplesmente culturais, a religiosidade na sua relação com a estrutura social, como função reguladora dos nossos costumes, com sua imprecisão doutrinária e com a tendência a “hibridação”.

O nosso autor se ocupou nos seus principais livros em tratar, como ponto de partida para levantamento dos aspectos da vida religiosa, os estudos de Identidade Nacional. Assim fazendo, aparecerá o aspecto religioso e no caso do Brasil, o catolicismo como a religião da maioria e que está presente em todos os segmentos, em todos os estudos. Em outras palavras, são objetos específicos da Sociologia do Catolicismo aquilo que tem sido estudado pelos cientistas sociais como observações de crenças, de ritos e de comportamentos religiosos em suas relações com processos sociais, com estruturas, com instituições, associações, valores e outras unidades organizativas e estruturais; a participação do catolicismo na formação das mentalidades e das personalidades, na estrutura das relações sociais, na elaboração de valores e dos costumes, na gama complexa dos processos sociais e culturais; as expressões sociais, culturais e psicológicas da religiosidade brasileira e os condicionamentos e funções sociais das crenças e dos cultos.

No estudo do comportamento religioso global, no quadro religioso total do Brasil, a sociedade tem que ser encarada no seu “concreto existencial e no seu processo temporal que é o conjunto do natural e do sobrenatural” (STURZO *apud* AZEVEDO, 1966, p. 186). Como também, não podem passar despercebidos a inspiração de uma

espiritualidade religiosa católica em nossas concepções do trabalho e em nossos modos de ser em geral.

Ao destacar como objeto da Sociologia da Religião diversos aspectos da religião e, mais especificamente, do catolicismo, Azevedo evidencia as suas preocupações confessionais e pessoais, como por exemplo, a falta de doutrinação, a pouca frequência aos atos do culto e aos sacramentos, a timidez da imprensa católica, a “esterilidade para as vocações sacerdotais”, o papel e influência da Igreja na sociedade, a figura de D. Leme e seu trabalho “pelo fortalecimento da religião”, D. Augusto com a criação dos Congressos Eucarísticos Nacionais, a Ação Católica e a preservação da “unidade religiosa do nosso povo” (cf. AZEVEDO, 1955, pp. 42-68).

É por essa razão que ele ocupa-se com os católicos “só de nome” ou “por tradição”, que no Brasil constituem-se na grande maioria, mas é, vagamente delimitada; as “categorias tradicionais”, “nominais” e “populares” sem excluírem-se do núcleo formalmente católico, na perspectiva da existência de um verdadeiro complexo católico, entre cujos elementos verifica-se, ora uma graduação de intensidade de caracteres, ora uma participação diferencial de características doutrinárias, rituais e costumeiras ou ainda diferenciações de conteúdo; os indivíduos, as instituições, os costumes, os valores, as relações e associações que caracterizam as expressões religiosas de *folk*, ou as rotineiras e nominais, que são elementos funcionais e estruturais da vida religiosa total.

Daí que no seu horizonte epistemológico o “Catolicismo Popular”, como tradição de um catolicismo despojado de seu conteúdo dogmático e moral, que verifica-se mais distintamente entre as populações rurais e as classes inferiores urbanas menos contaminadas aculturativamente pelos animismos africanos e aborígenes ou pelo espiritismo; a distinção entre moral e religião é um traço característico de uma religiosidade que é, em larga medida, um dos meios de integração social, de tal modo que o único sacramento realmente funcional é o batismo pois socializa o recém-nascido entre os cristãos; o “Catolicismo Cultural” e os santos, definidos como as pessoas canonizadas ou beatificadas formalmente pela Igreja como o núcleo de culto e da crença. Está entre os aspectos fundamentais da religiosidade, esse culto que supera e substitui inteiramente os

sacramentos e consiste no recurso aos atributos taumatúrgicos específicos de cada santo (cf. *idem*, 1966, pp. 184-5).

Como um dos temas mais férteis à exploração do cientista social, Azevedo aponta o processo de secularização que, simultaneamente com o histórico da urbanização, afeta as crenças, os costumes, as instituições que enraízam no catolicismo e se exprimem de maneiras diversas nas variantes do complexo religioso; a extensão do papel integrativo do catolicismo na sociedade; os atos coletivos pelos quais reafirmamos nossa coesão e unidade, que são atos do culto católico formal ou de suas expressões de *folk* e a função homogeneizadora, de integração de classes, de aproximação e agregação de grupos sociais diferentes, que as festas e ritos contêm (cf. *ibid.*, pp. 190-2).

Tornou-se horizonte definidor na sua obra a investigação das relações tão peculiares entre Igreja e Estado no Brasil marcadas pela mútua dependência das instituições políticas e religiosas e seus desdobramentos. Ele se pergunta até que ponto a Igreja como *ecclesia* se dissocia do Estado (cf. *ibid.*, p. 192). Tal fenômeno pode ajudar na contraposição entre Estado e Religiosidade Popular, pois esta última relaciona-se mais com a estrutura da comunidade local do que com a sociedade nacional e é relativamente independente da Igreja formal (cf. *ibid.*, p. 184). Dirá, ainda, que também a “nossa vida política e institucional não deve ser julgada apenas com o auxílio de réguas de cálculos e fórmulas e muito menos poderá abordar-se nessa fluída problemática religiosa com um empirismo secamente *racionalista e indutivo*” (*ibid.*, p. 186). É nesta altura que podemos retornar aos problemas pertinentes ao conceito de “Religião Civil” em Rousseau.

6. POR UMA “RELIGIÃO CIVIL” CATÓLICA

6.1 A inversão da racionalidade iluminista

No Prefácio d'*O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas, ao comentar uma passagem com o objetivo de introduzir o horizonte onde situa o trajeto de formação da idéia de racionalidade no espírito da modernidade e da crítica à modernidade (de Hegel à contemporânea teoria social), escreve que Weber havia imaginado e descrito como racional

“(...) aquele processo de desencantamento que conduziu a que o desmoronamento das imagens religiosas do mundo gerasse na Europa uma cultura profana. As modernas ciências empíricas, a autonominação das artes e as teorias da moral e do direito fundamentadas em princípios desenvolveram aqui a formação de esferas culturais de valores que possibilitaram processos de aprendizagem segundo leis internas dos problemas teóricos, estéticos ou prático morais.” (HABERMAS, 1989, p. 11)

Parece mesmo coerente com a razão moderna, tal como veio se fixar em Marx e Nietzsche, que a despedida de qualquer elemento religioso foi profundamente determinante para a consecução de um determinado projeto moral e intelectual. Nietzsche chega mesmo a acusar o cristianismo, ao introduzir as noções de “culpa”, “má consciência”, “pecado”, “bem” e “mal”, de “envenenar o corpo inteiro da humanidade” (cf. NIETZSCHE, 1988, p. 33ss).

Mas, lembremos com Feuerbach que o cristianismo, ao colocar Deus no lugar de uma entidade que resguarda a racionalidade, a moral, a lei, a natureza e o sentimento, realiza o efeito surpreendente da religião, que é dramatizar a essência antropológica do próprio homem. O ilusório na religião (e no cristianismo, em particular) não é a religião em si mesma e seu ideal de salvação, mas a tentativa de transformar o discurso teológico em algum conhecimento “primeiro”, transcendental, metafísico, que possa, inclusive,

orientar os outros conhecimentos que dele dependeriam, como na moral, na filosofia, na ciência e na política.

“(...) não digo (...) Deus não é nada, a Trindade não é nada, a palavra Deus não é nada (...), mostro apenas que tais coisas não são o que são na ilusão da teologia, que não são mistérios estranhos, mas íntimos, os mistérios de natureza humana; mostro apenas que a religião toma a essência aparente e superficial da natureza e da humanidade por sua essência verdadeira e interior e por isso imagina a essência verdadeira e esotérica da mesma como essência estranha e especial, que, portanto, a religião, nas determinações que atribui a Deus (...) apenas define ou objetiva a verdadeira essência da palavra humana.” (FEUERBACH, 1988, p. 31)

Este é um ponto grave. Na modernidade, como atualmente, a “teologia” ou o “discurso religioso”, oscila entre a apresentação do mistério de Deus e a postulação de um ideal de racionalidade e civilização que englobe, não apenas as cercanias da liturgia, mas, principalmente, as esferas da vida política, da economia, das artes, das ciências e da vida nacional.

E é aqui que repousa um dos méritos de Rousseau, ter antecipado o corte e a distinção entre a experiência mística (fundante, segundo seu *vigário saboiano*, da subjetividade) e o discurso teológico que auspicia ser um “discurso primeiro”, que aponta e estabelece o lugar e as regras da vida pública. O “discurso primeiro”, em Rousseau e em Hegel, mas também em boa parte do “discurso filosófico da modernidade”, encontra-se na racionalidade da vida pública. E é esse discurso que aponta o lugar da teologia e da vida mística.

Isso que chamamos de “reação” e “recepção” conservadora é um discurso, instalado no seio da modernidade cultural e social, que se apoia sobre um itinerário inverso ao da racionalidade do iluminismo, acreditando que a doutrina religiosa, antes de ser um acontecimento na civilização, é o que inaugura, funda e orienta o destino da civilização.

No caso especial de Azevedo, a Ciência Social, que deve se ocupar do fenômeno cultural, político e religioso, ao eleger a prioridade da religião na constituição da cultura, acaba por ceder sua objetividade, seu fim e seu saber ao serviço do seu objeto e fazer uma

apologia da doutrina católica. Ao estabelecer o paradigma de uma Sociologia do Catolicismo dedicada em esclarecer a experiência religiosa do povo brasileiro, ele se ocupa em estabelecer um paradigma das Ciências Sociais em geral. Mas faz isso absolutamente preocupado com os destinos da Igreja e das suas relações com a civilização e o Estado Brasileiro. Sua epistemologia pietista é um claro exemplo dessa “inversão da racionalidade do iluminismo”, desta “ilusão da teologia”, a que se referia Feuerbach.

6.2 O anti-iluminismo em nova chave

É importante que tenhamos em mente que a solução epistemológica apresentada por Azevedo para sustentar sua versão de “Sociologia da Religião”, especificamente, “do Catolicismo”, recorre ao debate filosófico que se estende do Iluminismo à contemporaneidade sobre os mais diferentes aspectos que envolvem a relação Religião, Estado e Sociedade com destaque para a natureza da “religião civil”. Com seu estilo de bricolage, Azevedo desenvolve uma parte do seu trabalho sobre a identificação do conceito de religião civil, montando um mosaico de autores, lugares e épocas que “ilustrem” seu objeto. Assim, ele próprio, apresenta sua versão do debate Iluminismo e anti-iluminismo, traçando uma peculiar interpretação da “história das idéias”.

Não devemos esquecer que seu horizonte de preocupações não pode ser desvinculado do seu pietismo e de sua reação moral ao anticlericalismo moderno que, segundo ele, querendo manter o padre na sacristia, inspira-se numa ideologia racionalista, deísta ou atéia. As transformações de mentalidade desencadeadas pela Ilustração, sobretudo no século XVIII, romperam a antiga unidade espiritual, introduzindo o racionalismo antropológico, cujo princípio era de que o homem é a medida de todas as coisas; substituíram o teísmo da religião revelada pelo deísmo que concebe Deus por premissas naturais, inspiraram o laicismo nas instituições políticas e abriram assim caminho ao surto do agnosticismo e do ateísmo, na Idade Moderna, que suspeitaram do padre e passaram a vê-lo como resíduo de um sistema caduco, ultrapassado e desprezível.

O cristianismo tradicional, segundo Azevedo, mereceu injustamente a crítica e o protesto (cf. AZEVEDO, 1991a, p. 25).

Para Azevedo o século XIX é toda uma história de debates, de controvérsias, de polêmicas entre, de um lado, os adeptos dos novos métodos do conhecimento e das novas concepções das coisas e do homem, frutos da ciência nascente e do Iluminismo que marcaram a chamada Idade da Razão e, do outro lado, os partidários da filosofia escolástica e das teorias espiritualistas sobre a natureza e o ser humano (idem, 1968, p. 8).

Para ele, desde pelo menos duzentos anos, as conquistas do Iluminismo se fizeram e se fortaleceram às custas da paixão, com as quais, novas idéias procuraram suplantar a teologia, a metafísica, a escolástica. Azevedo destaca como curioso que, para vencer e ultrapassar o “obscurantismo”, o dogma e as velhas certezas, houvessem as nascentes doutrinas, que tanto deviam à dúvida metódica, ao ceticismo e ao individualismo, de armar-se, em nome de uma suposta tolerância e apego à libertação dos espíritos, com nefastas formas renovadas de cruel intolerância. A dúvida e o relativismo repudiaram a irracionalidade, em nome da Razão e da liberdade de pensar, com outros absolutos que não queriam suportar oposições ou transigências, tais eram os preconceitos com que se ergueram contra as interpretações metafísicas, espirituais e sobrenaturais da realidade (cf. *ibid.*).

Azevedo vê-se diante da evidência de que o iluminismo francês, por seu ateísmo radical, pretendeu emancipar os homens do dogma cristão e se propôs a resolver todos os problemas humanos, submetendo-os as leis racionais que o gênio de Newton, de Laplace, de Herschel formulara para explicar o mundo físico.

Mas, como não poderia deixar de ser, Azevedo enxerga aqui uma “outra mística”, por exemplo, tal como vem desembocar no extremado maniqueísmo agnóstico que levou Robespierre a pensar em realizar o milênio por meio do terror, a suprema forma da violência e da intolerância. Ou ainda, depois do “epílogo trágico da Revolução”, com a paixão pelas ciências naturais, levando Saint Simon e seus discípulos a proporem o fisicismo como religião para as classes cultas e o deísmo para as “classes ignorantes” (cf.

ibid., p. 9); dando lugar a que, meio século depois, Marx denunciasse a religião sobrenatural como ópio do povo.

Para Azevedo, no século XIX, o mundo europeu e o mundo influenciado pelos europeus foram varridos por um ardor missionário anticristão, como foi a dura controvérsia entre Vitor Cousin e Augusto Comte e seus sucessores: os dois procuravam, cada um a seu modo, algum novo laço de unificação espiritual que substituísse a unidade espiritual cristã, rompida com a destruição do *ancien régime* e a disseminação do perspectivismo ateu. Tanto que, houve um período no Brasil, que a renovação das idéias convergiu para o positivismo e para as doutrinas liberais e republicanas em política (cf. ibid., 1968, pp. 7-20).

Toda essa discussão, para o nosso autor, obviamente remonta à obra de J.-J. Rousseau que traça uma Filosofia da Religião Civil como ponto nevrálgico para se pensar as concepções de Estado e de Sociedade quanto à natureza das funções da religião e de suas estruturas, como bem fica claro nos livros de Azevedo, como *O Catolicismo no Brasil* (cf. 1955), *Cultura e Situação Racial* (cf. 1966), *Igreja e Estado em Tensão e Crise* (cf. 1978), *Namoro, Religião e Poder* (cf. 1980a), *A Religião Civil Brasileira* (cf. 1981b) e *A Guerra aos Párocos* (cf. 1991a), principalmente.

Para formular o seu conceito de Religião, a fundamentação da ética e a sua concepção de Estado, Azevedo indica as várias fases da religião que têm sido propostas a irreligião ou a sensibilidade dos descrentes. Mas as suas referências principais são os argumentos contrários às suas próprias convicções, levantados do conjunto de pensadores ligados ao Iluminismo e que têm em comum a concepção utilitarista da ética e da religião em favor do Estado e as concepções naturalísticas, agnósticas e ateia da religião (cf. idem, 1981b, pp. 25-7; cf. também 1980a, p. 70).

No entanto, seu problema mais grave, o que o fará, inclusive reagir fortemente contra Rousseau e o iluminismo, diz respeito ao fato de que a noção rousseauiana parece sugerir que a religião de que o povo precisa deve, de algum modo, estar nas mãos do governo, tal como a história registrou no período do império de Napoleão Bonaparte – um pensamento comum aos intelectuais franceses, ingleses e outros, nos séculos XVIII e XIX (cf. ibid., 1981b, p. 31).

Um dos pontos centrais da sua indagação é que para Hobbes, Michelet, Victor Hugo e, principalmente Rousseau, a fé sobrenatural passa a necessitar da sanção do Estado e do Direito. Pensada deste modo, esta fé sobrenatural se empobrece e declina. Deste modo, a imortalidade da alma e a vida futura, com a bem-aventurança dos bons e a punição dos maus, levados ao temor de Deus, passam apenas a servir ao Estado com seu suposto poder de convencimento e de intimidação.

De algum modo, Azevedo suspeita que o movimento do pensamento iluminista e revolucionário esteve sempre atrelado a uma certa forma de “religião civil” e anti-sobrenatural. Na leitura de Azevedo, para substituir os reis de direito divino, Hobbes propôs um Estado forte que representaria o Leviatã, onde o rei deteria a verdade e poderia até violar as leis divinas, mas isso só se daria quando fosse da pura e exclusiva conveniência desse “deus mortal” que é o Estado. Os poderes e sanções estatais tenderiam a tomar o lugar daqueles combinados pelas autoridades eclesiásticas, já que ela alcança também os descrentes. Com tais poderes, caberia ao soberano, até mesmo, “consagrar teorias religiosas e filosóficas, dar-lhes o selo da oficialidade, como fez Henrique VIII ao criar a Igreja Anglicana”, apesar do seu objetivo não ter sido piedoso e transcendente, mas utilitarista e político (cf. *ibid.*, p. 35).

Numa posição mais radical, Locke e Hume teriam inspirado o laicismo nas instituições políticas, abrindo assim o caminho ao surto do agnosticismo e do ateísmo, na Idade Moderna (cf. *ibid.*, 1991a, p. 25). Montesquieu e Voltaire teriam revelado à França a filosofia “natural” da religião que se desenvolvia na Inglaterra. Do ceticismo encaminha-se à indiferença e agnosticismo e, mais que isso, ao ateísmo. Nesse contexto do século XVIII, Voltaire, celebrizou-se por suas inventivas contra a “casta sacerdotal” e a hierarquia eclesiástica e não menos contra o credo católico.

Neste sentido, alguns pensadores, convictos da necessidade da religião e de sua utilidade para os governos, proporam versões próprias e laicizantes do cristianismo como Etienne Cabet (e seu *Vrai Christianisme*), Saint Simon (e o *Nouveau Christianisme*) e o caso mais célebre de Comte (com a *Religião da Humanidade*). Este último pensava num humanismo “científico” e agnóstico, eticamente assimilável, o que, segundo Stuart

Mill, era um Catolicismo sem Cristianismo, somente o arcabouço hierárquico e o código do catolicismo.

Rousseau merece um destaque especial porque preserva nas suas construções cerebrais um caráter profético e, ao mesmo tempo, era adepto de uma religião igualmente “natural” e “civil” que rejeitava “a religião dos padres”. E esse messianismo laico fez de Rousseau um exemplo notável de um tipo de *messias* secularizado que *iluminou* os caudilhos da Revolução Francesa, sobretudo Robespierre e Saint Just, “califas humanitários”. A própria Revolução Francesa assumiu o papel messiânico de uma religião universal (cf. *ibid.*, 1980a, p. 71; cf. também *ibid.*, 1981b, p. 31).

Por isso é que nosso autor afirma que no século XIX Tocqueville, a propósito da democracia norte americana, insistiu na premissa de que a religião sobrenatural é o suporte ideal da cidadania. Ele admitiu, de modo pragmático, que

“(...) o único meio efetivo que os governos podem empregar para que a doutrina da imortalidade da alma seja devidamente respeitada é sempre agir como se eles mesmos acreditassem nela” (cf. *ibid.*, 1981b, p. 71).

Ele espera que, impostos pelo Estado, “o gosto do infinito” e o “amor dos prazeres não terrenos” sejam um potente fator de disciplina social na democracia (cf. *idem*, p. 36). O tipo de religião aqui proposto é uma religião utilitária, uma fé natural, não propriamente sobrenatural e revelada como no cristianismo, mas com papel unicamente funcional em referência à unidade social.

Já bem mais recente, observa, no início do nosso século, Unamuno via no bolchevismo, não uma concepção de ordem política, mas uma nova forma de religião, cujos profetas teriam sido Marx e Dostoiêwski. Lenin seria o Maomé desse novo Islã, com sua promessa de um paraíso imediato, sua religião própria, sua mística, sua ideologia. (cf. *ibid.*, p. 39).

Segundo Azevedo, Kant, com sua dialética idealista, depois Nietzsche, Hegel e Marx completaram a obra de descrédito da religião revelada, que a Revolução Francesa já escarnecera ao entronizar nos altares a Deusa Razão (cf. *ibid.*, 1991a, p. 26).

6.3 Crítica à concepção de religião em Rousseau

Mas é em relação a Rousseau que interessa a Azevedo estabelecer o debate mais acirrado com o conceito de “religião civil”. Não é por outra razão que Azevedo publicou, sua *Religião Civil Brasileira: um instrumento político* (cf. *ibid.*, 1981b). Ali, Azevedo toma este “conceito” como norma e estratégia de governo e política, referindo-se aos dogmas e princípios religiosos e transcendentais empregados pelo Estado para motivar os cidadãos à solidariedade social, à conformidade e adesão aos planos, ideologias e projetos do poder, à submissão, à ordem estabelecida, seja nos sistemas autoritários ou nos democráticos.

Rousseau teria sugerido a necessidade de uma “religião civil”, por supor que a religiosidade da pessoa não basta aos fins cívicos de nacionalidade, podendo até tornar-se um impedimento para estes fins cívicos, por estabelecer uma divisão entre Igreja e Nação (cf. *Ibid.*, 1980a, p. 70). Ele seria aquele teórico da identidade rigorosa entre a ética e a política, *mas não o fará em nome de uma ética transcendente e cristã, senão de uma ética utilitária.*

Azevedo preocupa-se com o fato de que Rousseau tenha mostrado no seu capítulo sobre “Religião Civil” que há fortes conflitos entre a religião da Igreja católica com a vida civil. Sua suspeita dirige-se principalmente ao fato de Rousseau ter reconstruído uma história da religião (a formação do politeísmo e do monoteísmo; os episódios de guerras religiosas e as divisões da religião e Estado) com o objetivo estrito de provar que o cristianismo era inconveniente ao Estado por “alienar” os súditos pela dominante preocupação de salvação em outro mundo, desprezando as coisas terrenas e do Estado²² (cf. *ibid.*, 1981b, p. 28).

Azevedo não pode concordar com as categorizações impostas por Rousseau (“religião do homem”, “religião do cidadão” e “religião dos padres”), pois lhe parece incorreto que Rousseau extraia as conclusões que, pela incompletude e deficiências

²² Aqui Azevedo recorre à Max Weber para fazer uma crítica mais direta à Rousseau, afirmando que um dos temas da Sociologia da Religião é a dicotomia entre religião voltada para “o outro mundo” e a religião ocupada com “este mundo”, distinção puramente operativa para verificação dos resultados sociais de cada ética (AZEVEDO, 1981b, p. 28n).

daquelas formas religiosas, sejam suficientes para definirem que “é conveniente ao Estado que cada cidadão possua uma religião que o faça amar os seus deveres; todavia os dogmas dessa religião só interessam ao Estado, e aos seus membros enquanto se relacionam com a moral e os deveres que aquele que a professa é forçado a cumprir para com os outros” (cf. *ibid.*, 1981b, p. 29; cf. também *Contrat*, pp. 419-27).

O problema estaria nesta lógica “pragmática” que empobrece a fé sobrenatural porque o Estado não poderia sobreviver se os cidadãos não têm crenças religiosas, posto que somente estas podem obriga-los a observarem as convenções sociais, uma vez que os meios humanos não seriam suficientes para forçarem a plena observância da lei. O Estado teria então a necessidade de uma religião que contivesse alguns dogmas que protegessem o poder não religioso.

Foi na suposição de que essa religiosidade da pessoa não deveria ser confundida com a crença tradicional, mas que somente esta oferece recompensas e sanções capazes de mover interiormente os homens, que Rousseau havia proposto ao Estado instrumentalizar a fé preexistente e, desta, selecionar os elementos mais eficazes aos objetivos sociais e nacionais, estabelecendo um uso de dogmas, inicialmente nascidos no cristianismo ao seu favor (cf. *supra*, 3.3). A simplificação do dogma e seu caráter impositivo obedeciam a uma tática segundo a qual o povo aceitaria melhor uma crença fácil de apreender e de aceitar como jugo social (cf. AZEVEDO, 1981b, p. 30). Azevedo lembra que Voltaire anunciara essa didática, numa carta ao Imperador Frederico, o Grande

“(...) o soberano prestaria ‘um serviço eterno à raça humana’ se extirpasse a infame superstição do cristianismo, não digo entre a ralé, que não merece ser esclarecida e está aberta a toda submissão; digo entre os bem-criados, entre os que querem pensar.” (VOLTARE *apud* AZEVEDO, 1981b, p. 30)

Era sua opinião que ao povo, à gentinha bastaria um vago deísmo, que é o que propunha Rousseau, conclui Azevedo.

No que concerne aos “dogmas da religião civil”, Azevedo está preocupado principalmente com o “dogma negativo” da intolerância (cf. *supra*, 3.4). Assim reage Azevedo, na sua crítica ao postulado da intolerância em Rousseau:

“(...) o Estado reserva-se o privilégio de sua verdade, alijando do credo ‘democrático’ outras convicções.” (AZEVEDO, 1981b, p. 31)

Deste modo, se instaura um instrumento ideal de poder, que impõe a vontade dos governantes pela convicção e pelo medo, pela crença e pela repressão violentamente decidida. “O dogma negativo” podia atingir paroxismos só comparáveis aos da Inquisição. E Azevedo lembra que mesmo Comte atribui a Rousseau a proposta de “exterminação jurídica de todos os ateus”, como uma das condições essenciais da ordem política, que havia concebido quando defendia a pena de morte para quem não aceitasse a religião civil (COMTE, 1894, tome V, p. 421; cf. também AZEVEDO, 1981b, p. 31).

Azevedo chama a teoria de Rousseau de “pragmatismo sociológico”, que se fundaria na promoção da religião com funções puramente propagandísticas “uma vez que a religião é indarraigável – ironiza Azevedo – que façamos dela um bom uso” (AZEVEDO, 1980a, p. 73) incorporando sentimentos de sociabilidade de que o Estado se serve para fazer do homem um bom cidadão (cf. *idem*, 1978, p. 128).

* * *

Admite Azevedo, que a formulação de um conceito sociológico da religião estatal laica, deve-se a Rousseau, ainda que a idéia lhe seja muito anterior. Teria cabido à Grécia a descoberta da eminência e dignidade do político baseado na ética (cf. *ibid.*, 1981b, p. 27). Platão e Aristóteles não concebem o político e o ético separados; mais de dois mil anos depois, Spinoza e Hobbes pensam do mesmo modo.

Mas, a inter-relação Religião e Estado leva a problemas que requerem diferentes abordagens. Historicamente, dadas as características do poder temporal moderno, o Estado tende a apropriar-se e a usar os princípios e o espírito de determinada fé, dando-lhes uma expressão temporal e profana. Ou a criar sua própria transcendência, alheia e avessa a uma concepção “sobre-natural” e religiosa. Os gestos, as manifestações religiosas do poder temporal, podem, assim, destinar-se a obter uma legitimação sacral dos governos e regimes. Essa necessidade é que determina ou as manifestações religiosas em si mesmas ou a formação de uma “religião civil”, produto de uma elaboração

espontânea, histórica, ou de uma determinação política como nos nacionalismos e nos momentos de crises (cf. *ibid.*, p. 25).

Realmente, mesmo fora das crises e da contestação, todos os regimes políticos, inclusive as democracias, necessitam de uma mística própria, de uma espécie de metafísica que os explique e justifique e, mais que isso, os legitime perante a nação e o resto do mundo (cf. *ibid.*, 1980a, p. 70). O mito que, em consequência, se forma e se incute, vem a ser elemento substancial do poder ideológico indispensável à manutenção do poder político, por isto que, além de legitimar, provê o poder político, também, de um instrumento simbólico de persuasão: Esse imaginário dá sentido a ação, interiorizando-se nos indivíduos como desejos pessoais e coletivos, através dos quais se alcançam a coesão e a coerção social. “O mito reage dinamicamente a uma ameaça latente de decomposição, de violência, de desvio”: Essa contraviolência simbólica, apresentada como uma verdade moral, torna o sujeito individual em “sujeito Kantiano”, agente autônomo, portador, ele próprio, da verdade transmitida e responsável por sua defesa, por uma adesão interior e sincera (*ibid.*, 1981b, p. 26).

Quanto mais carentes de legalidade, os sistemas necessitam desse apoio e a ele recorrem. Isso é resultado de que, desde a quebra da autoridade espiritual religiosa e a consagração da razão como a norma suprema, que o século XVIII desencadeou, a ética religiosa precisou ser substituída por uma moralidade secular e social. E o Estado moderno ficou ou erigiu-se em fonte e sanção da moralidade. Mas não apenas o Estado; o indivíduo, ao assumir os novos conceitos de liberdade: o individualismo, a liberdade de consciência e de pensamento, o respeito pelo homem, ganham conotações diversas das antigas (cf. *idem*). Eis o ponto nevrálgico onde se apoia a objeção de Azevedo.

Para ele, Tocqueville, assim como fora para Rousseau, a fé transcendente, que traz como núcleo a imortalidade da alma e a vida futura com a recompensa dos bons e a punição dos maus - já agora definidos por uma ética autônoma da religião transcendente - tem nessa escatologia um poder de convicção equivalente ao temor de Deus, talvez superior, dado o monopólio da força coercitiva pelo Estado. Azevedo destaca que a excomunhão resultante da desobediência à ortodoxia deixou de ter, na sociedade

moderna, as conseqüências civis tão temidas antigamente, e, de outro lado, pouco importa aos indiferentes e aos descrentes (cf. *ibid.*, 1980a, p. 72).

Apoiando-se em Sorokin, Azevedo está convencido de que, esta mentalidade se formou com os pensadores empiristas dos séculos XIV, XV e XVI que, pensando em reforçar seu sistema, concluíram que a lei e a ética necessitavam do apoio de uma “mitologia” de religião e de moralidade que não conseguiu impor-se apenas pela coerção da polícia e de outros meios físicos. Assim organizou-se a nova ética. A religião começa a ser coisificada e instrumentalizada nesse pensamento tão comum de que a religião é um freio para os costumes e o apoio indispensável à sociedade em lugar da integração no mistério de Deus, como é definida pelos cristãos.

Por exemplo, buscando uma identificação entre festas e revolução, a Revolução Francesa tentou limitar as festas populares tradicionais, de modo que as celebrações fossem para o povo uma espécie de religião inconsciente de si mesma, que dispunha a multidão para os sacrifícios exigidos pela nova ordem. Em substituição, portanto, das festas monárquicas e paroquiais do antigo regime criaram-se as grandes festas oficiais em honra da deusa Razão, da Liberdade, do Ente Supremo no lugar do Deus Cristão, e as pompas fúnebres e triunfais dos seus estadistas e filósofos (cf. *ibid.*, 1981b, p. 37).

Há um momento em que Azevedo procura provar que “religião civil”, em Rousseau, é apenas um tipo que integra uma modalidade comum na história recente da civilização, como nos casos de Kant e a *Religião do Dever*, Comte e a *Religião da Humanidade*, Proudhon e a *Religião da Justiça*, Nietzsche e o *Orgulho da Vida*, Marx e o *Messianismo Proletário* e até o *American Way of Life* (cf. *idem*, p. 34).

Um outro exemplo de Azevedo, no seu tom anticomunista, é que o messianismo russo e o Marxismo tornam-se uma religião política tendo como dogma fundamental o materialismo histórico. O chefe de Estado Marxista confunde-se com um chefe de Igreja. O materialismo histórico é uma religião de substituição criada por intelectuais: é a “religião civil” por excelência levada à extrema desvinculação da religião propriamente dita e militantemente atéia (cf. *ibid.*, p. 38). “O marxismo realiza a culminância da grande revolução espiritual do século XIX ratificando a queda da consciência humana do além para esta “terra” (METZ *apud* AZEVEDO, 1981b, p. 38).

6.4 Um tratamento sociológico ao conceito de “religião civil”

No entanto, aos olhos de Azevedo, além deste aspecto “negativo” (quando a religião civil pode ser uma projeção da religiosidade pessoal de líderes e governantes), a religião civil, pode ser tomada como uma forma da cultura, isto é, o caráter, o espírito de uma sociedade, de uma nação. Em casos tais, não seria necessariamente um instrumento de poder, mas algo inerente aos modos de ser de um povo. Eis onde quer chegar nosso autor. Segundo sua análise, é o que parece suceder com o modo de vida dos norte-americanos, que é, “muito mais que a maneira de ser, uma cosmovisão, uma concepção global da existência, uma filosofia de toda a vida nacional permeada de valores religiosos”. Azevedo considera que nos Estados Unidos a religião, sem dúvida, é uma das dimensões da vida, dada a multiplicidade de credos, e o caráter laico, mas não irreligioso, do Estado de acordo com a herança espiritual inglesa e ela se expressa através de um conjunto de valores, de símbolos, de mitos, de rituais que realmente constituem uma religião civil (cf. *idem*, p. 42).

Se lembrarmos o desenvolvimento do nosso Capítulo 5, quando traçamos um projeto epistemológico de Azevedo, veremos que suas reservas não são gratuitas e ele não está disposto a livrar-se totalmente do conceito de “religião civil”. Há alguma coisa que pode servir às Ciências Sociais e, com isso, à Pastoral Católica. Esse conceito pode se constituir num instrumento para análise sociológica das posições do Estado e da Sociedade para com os valores, os mitos, as crenças, a ética, a fé das populações, enquanto manipulados em proveito do exercício do poder.

No trato das relações Igreja e Estado, poucas vezes tem-se utilizado o modelo de análise fundado no conceito de “Religião Civil”. Prefere-se admitir que o Estado está, quando não de *jure*, ao menos de fato unido a determinada Igreja ou que a cultura nacional acha-se de tal modo impregnada pela religião, que o Estado secular é um dos veículos de expressão e de atuação das crenças e valores religiosos (cf. *idem*, 1980b, p. 69).

Uma interpretação para a qual é necessário atentar, no caso daquelas manifestações, é a de que os gestos religiosos do Estado muitas vezes tendem apenas a obter a legitimação sacral dos governos e dos regimes, pelas instituições e hierarquias religiosas. Essa necessidade de legitimação sacral é que determina, de um lado, os mencionados gestos religiosos, e, de outro, a formação de uma “religião civil”, como produto de uma elaboração espontânea e gradual ou de uma intencional determinação política, quase sempre em momentos de crise, como ocorre com os nacionalismos. No último caso estão, sobretudo, as revoluções políticas e sociais e os golpes autoritários, que constróem seu programa doutrinário em regras que devem ser seguidas obrigatoriamente pelo cidadãos (cf. *idem*, p. 71).²³

Na verdade, a análise de toda essa problemática careceria, para nosso antropólogo, não apenas do aprofundamento das pesquisas, mas da adoção de outras perspectivas. Uma destas seria a que se refere às concepções do Estado e da Sociedade quanto à natureza das funções da religião e de suas estruturas, ou seja, introduzir um novo critério na apreciação dos fenômenos que envolvem a Igreja, o Estado e a Sociedade. É precisamente isso que Azevedo gostaria de investigar: Considerar a instrumentalização da Religião pelo Estado e a fabricação, por este, de princípios transcendentais para induzir as populações a ação, para inspirar o civismo, a solidariedade social, o nacionalismo.

Ele justifica a necessidade de uma investigação desta natureza exatamente para se entender como a fé sobrenatural, revelada, ou as crenças e mitos de outra natureza, são mobilizados para os objetivos políticos. Explica então, que utiliza o conceito de “Religião Civil” sistematizado por Rousseau para a realização de tal abordagem, pois a religiosidade proposta com este conceito como um conjunto de princípios dogmáticos e éticos foram tirados do catolicismo e do protestantismo (cf. *idem*, 1981b, p. 8).

No Brasil, se é verdade que as Ciências Sociais têm dedicado certa atenção às relações entre a Igreja e Estado, é verdade também que as interpretações principalmente do relacionamento entre as instituições seculares e religiosas têm se dedicado quase que exclusivamente à orientação da hierarquia episcopal, do clero e dos católicos a partir de

²³ Observemos que Azevedo está pondo em causa, entre outros, de modo evasivo os acontecimentos peculiares ao Golpe Militar de 1964. De qualquer modo, como homem de Igreja, ele tende a omitir o envolvimento consentido e deliberado de facções da Igreja Católica no Brasil com atos autoritários.

conceitos como “romanização”, “ultramontanismo”, “jansenismo” que explicariam apenas os modos de atuar e de pensar dos representantes da Igreja diante do Estado e da Sociedade (cf. *idem*, p. 7).

Por isso, Azevedo afirma que tentou identificar os princípios, as doutrinas, as idéias que no Brasil teriam constituído uma “religião civil” tanto como cultura, como projeção ou legitimação de líderes ou regimes, ainda quando pudesse confundir-se com a religião católica em sua identidade doutrinal e institucional. E levanta a hipótese de que, parecendo ou se externando como o catolicismo, às vezes a crença transcendente abraçada e inculcada pelo Estado foi realmente aquela elaborada por Rousseau. Entretanto, vigora no Brasil uma tensão entre o espírito cristão, que marca nossa história e, uma versão de humanismo que teria como função motivar a ordem, o desenvolvimento, a modernização, o humanismo de sentido pragmático e de teísmo, quase um deísmo, anticonfessional que se justificaria pela neutralidade estatal e pelo pluralismo religioso verificado no país (cf. *ibid.*, p. 8-10).

6.5 Uma nova saída para o confronto entre religião e Estado

Azevedo não desenvolve de maneira específica um conceito de Estado, o que detectamos aqui, são premissas que retiramos do interior de sua obra mais geral e que podem ser identificadas na concepção de estado definida pelo catolicismo. Ele afirma que

“A invocação do nome de Deus na lei, o emprego de linguagem religiosa, a participação ou a promoção de ritos litúrgicos, a associação de sacerdotes a funcionários seculares em cerimônias civis e militares, a observância de dias santificados, a exposição de imagens ou símbolos religiosos em lugares públicos (...)” (*ibid.*, p. 11)

e um número infinito de situações são provas das próximas relações vigentes entre o poder eclesial e o poder secular.

Além disso, muitas são as experiências em que a religião e o governo secular teriam se confundido institucionalmente, como a Inglaterra com o Anglicanismo, os

Estados escandinavos com o Luteranismo, a Jordânia e outras nações árabes com o Islamismo, a Tailândia com o Budismo, A teocracia e o governo sacerdotal da República Islâmica do Irã, os Estados maometanos da África, o Japão imperial anterior à guerra e o caso do Estado de Israel.

Posto tudo isso, em Thales de Azevedo, poderíamos então enxergar o seguinte desenvolvimento:

a) *O poder civil só tem competência a respeito do bem comum social ou temporal, ou seja, o assunto da religião não diz respeito ao governo do Estado.*²⁴

Crê Azevedo que o Estado não é uma pessoa, sendo somente um órgão regulador do corpo político, assim, as obrigações para com Deus e a religião são assuntos do povo ou da sociedade de pessoas que constituem o corpo político. Daí decorre que a expressão “Estado confessional” é inexata e só podemos utiliza-la no sentido analógico. O Estado não tem atribuições para definir uma religião como verdadeira ou falsa ou para confessar determinada fé (cf. *ibid.*, p. 13).

Outra coisa seria deixar o Estado inspirar-se por uma particular religião, em seu espírito, em suas leis e instituições, de tal maneira que se configure o governo de Deus através do Estado, fórmula ideal consagrada em princípio pela Igreja Católica mas de problemática viabilidade nos tempos presentes pelo risco de que a religião passe a uma subordinação insuportável e correria o risco de ser absolvida pelo poder secular. Da parte do Estado, aquele passaria a exercer uma discriminação e um privilégio atentatórios da liberdade religiosa hodiernamente consagrada (cf. *ibid.*, p. 12).

Nos exemplos em que o Estado privilegia tal ou qual religião ou o soberano é, ao mesmo tempo, chefe de uma igreja particular, a religião pode preservar seu caráter transcendente e sobrenatural, embora suas atividades outras fiquem submetidas a restrições e intervenções dos órgãos do poder civil (cf. *ibid.*, pp. 13-4).

²⁴ Azevedo cita a “*Gaudium et spes*”, a “*Populorum Progressio*” e “Exigências Cristãs de uma Ordem Política” como documentos que contêm a doutrina atualizada pelo “Concílio Vaticano II” (cf. 1981b, p. 13).

b) *o Estado moderno transformou-se em fonte e sanção da moralidade, mas o fundamento da ética é religioso.*

Em função das características do poder temporal moderno, o Estado tende a apropriar-se e a usar os princípios e o espírito de determinada fé, dando-lhes uma expressão temporal e profana. Ou a criar sua própria transcendência, isto é, o estado moderno necessita da religião e a ela recorre para dar sustento aos seus regimes e suas normas (cf. *ibid.*, p. 25).

Uma das máximas constantes nos textos de Azevedo é que não se pode dissociar a história da religião da história da sociedade e a religião e as instituições religiosas de uma coletividade não são realidades particulares que se possam descrever e examinar inteiramente independentes das variadas características da região ou do país em que ocorrem (cf. *idem*, 1978, p. 13). Há de se considerar também que a religião está presente em todas as formas da vivência humana (cf. *ibid.*, 1955, p. 5n).

Na nossa história sempre se registrou uma nítida aproximação entre a Religião e o Estado e, mesmo na contemporaneidade, nossos estados obrigam-se a manter ou a proteger com privilégios tal ou qual religião, chegando a situações de subordinação da Igreja ao Estado e com os mais diferentes tipos de relacionamentos.

Porém, mesmo que não se considere determinados compromissos entre Igreja e Estado, a antiga união entre o sagrado e o político persiste no Estado moderno, ainda quando este alcança um avançado grau de laicização. “Se a Igreja e o Estado não formam senão um na origem, quando a sociedade civil é instaurada, o Estado conserva sempre algo da Igreja, mesmo quando se situa no extremo dum longo processo de laicização”. É da natureza do poder entreter, sob forma manifesta ou mascarada, uma verdadeira religião política, de tal modo que, a ciência política depende da história comparativa das religiões. Essa sacralização da ordem é justificada como necessária à segurança, à prosperidade e à duração (cf. *ibid.*, 1981b, p. 16).

Como ressalta Azevedo, as situações de subordinação da Igreja ao Estado como um instrumento político, teriam se verificado tanto nos países Católicos, como Protestantes e Ortodoxos desde o século XVI ao final do século XIX.

As raízes do próximo relacionamento entre a religião e o governo secular no mundo cristão vêm de muito longe. O clima das sociedades ocidentais foi sempre um clima cristão, toda a vida estava impregnada de valores e de normas cristãs e a consequência era que, não havia escolha (cf. *idem*, p. 14).

O juízo científico de Azevedo, encontra aqui, de modo definitivo, sua opção confessional e política, por isso ele faz um juízo de valor que solicita a instauração de instituições políticas baseadas na democracia.²⁵ Democracia, leia-se bem, é a *democracia cristã cujos princípios regulares de igualdade, liberdade e justiça tenham suas origens nos Evangelhos e nas lições, que do Sermão da Montanha, irradiaram por todo o universo e serão os únicos capazes, amanhã, de dar aos povos justiça sem tirania e liberdade sem anarquia.*²⁶

Aqui a “religião civil”, em Azevedo reveste-se de um caráter cristão e católico. Ele, que esteve preocupado, de um lado, com a instrumentalização da fé pela política e, do outro lado, com o isolamento da fé sobrenatural em relação às coisas da vida cultural, não poderia reagir de outro modo, senão, no uso do conceito de “religião civil” forjar um instrumento intelectual que permitisse *compreender* as distorções sociais causadas pelos conflitos entre Estado e Religião. E no domínio desta hermenêutica, repor o lugar do discurso teológico, indicar o sentido da crise e os malefícios impostos pela ordem civil pelo ateísmo, comunismo, racionalismo pragmatista e instrumentalista.

A “salvação” católica da religião civil se dá, principalmente, aqui, porque o cientista social, comprometido com a cultura religiosa, preserva o discurso teológico e aponta para uma pedagogia social sustentada na investigação dos distúrbios, contradições, imprecisões e desvios dos usos e dos discursos religiosos. É bem provável que o trabalho de Azevedo possa ser interpretado como aquela “ilusão teológica” a que nos referíamos quando citamos Feuerbach no início deste capítulo. De qualquer modo, aqui, há a idéia de uma “religião civil católica”.

²⁵ A respeito da democracia, Azevedo destaca que, esta, tem a seu favor os novos valores que lhe atribuíram as revoluções francesa e norte-americana e a que Jacques Maritain acrescenta um fundamento evangélico. E a isto junta Julien Brenda ao acrescentar que os princípios democráticos, enquanto exaltam a verdade e a justiça, têm origem nos ensinamentos socráticos e são cristãos, em proclamarem o caráter sagrado da pessoa humana (cf. AZEVEDO, 1981b, p. 27).

²⁶ Argumentos extraídos do *Programa da (L.E.C.) Liga Eleitoral Católica* (cf. AZEVEDO, 1945, p. 18).

CONCLUSÃO

É muito evidente que a vida mística não perdeu nem abalou sua presença na sociedade atual. Muito pelo contrário. Cada vez mais o poder conciliador da Igreja Católica nos conflitos sociais (o caso dos refugiados africanos, do embargo econômico a Cuba, dos Direitos Humanos na Europa Central; ou, entre nós, o conflito de terras e o caso de um ministro de Estado manifestar-se, em virtude de sua confissão religiosa, contra uma lei aprovada no Congresso), a presença mediática das igrejas pentecostais, a constituição de uma bancada evangélica no Congresso brasileiro, a proliferação de seitas esotéricas, holísticas, orientalistas sob a epígrafe da “auto-ajuda”, enfim, a vida cotidiana e o cenário geopolítico e econômico se vê atravessada e constituída pelo discurso teológico e místico.

Aqui está presente o conflito perpétuo entre a subjetividade e a exterioridade das regras sociais, a natureza dos princípios do Direito nas sociedades coevas, a convivência entre os credos e as culturas diversas (e divergentes) e, o que é pertinente ao trabalho do intelectual, a possibilidade de uma crítica das práticas sociais. Tudo isso forma um horizonte indeterminado de questões que se dirige aos temas em religião.

No desenvolvimento desta pesquisa nos ocupamos com o estatuto de uma hermenêutica da “religião” do ponto de vista da “ordem civil”. Em Rousseau, a experiência mística, a fé sobrenatural e o recolhimento intimista fundam o lugar autônomo do sujeito que não se submete ao poder e à autoridade de outrem (esta situação fundante é ensinada a Emílio). Do mesmo modo, a vida religiosa serve para levar os sujeitos individuais a perspectiva de um sentido íntimo, justo e identitário da lei. Isto, no entanto, não deve ser confundido com a prioridade, monopólio e autoridade do “discurso religioso” em relação às coisas públicas. Com a “religião civil” não se solicita que a Igreja assuma a condução do cidadão como “povo de Deus”. Ao contrário, impõe que a teologia se dedique apenas aos mistérios da fé e deixe a ordem comum e pública da vida para as determinações do *corpo soberano*.

Os teólogos e intelectuais católicos e o corpo da Igreja (que nunca deixaram de colocá-la como “pastora” do povo de Deus, para além das classes sociais, das épocas e do

Estados nacionais (cf. ROMANO, 1990)) reagiram às consequências anticlericais desta máxima rousseauniana (que usurpava o poder da Igreja). Sua reação refutou ou tentou assimilar o instrumento etnográfico que pontua e caracteriza as relações entre religião e Estado, procurando favorecer uma saída que renove o discurso teológico sobre a vida pública. Ao reagir assim, no entanto, recusando as consequências anti-clericais do Contrato social se recusava também a ordem moral e civilizacional que a fundava, o iluminismo.

É óbvio que não podemos deixar de concordar que o modelo de racionalidade iluminista pode ser posto sob suspeita por ter inventado, ele mesmo, seus próprios mitos. Como sugere a crítica severa de Adorno e Horkheimer: “o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” com a racionalização crescente do mundo, da vida (cf. ADORNO & HORKHEIMER, 1985: I); uma visão totalizadora da realidade, tal como aparece no racionalismo hegeliano está muito próxima de uma visão mítica do mundo. Mesmo assim, a investigação filosófica não pode subtrair-se ao conflito com os temas decisivos da vida humana.

Azevedo nos dá um bom exemplo desta reação (e assimilação), pois está dirigido ao inquérito das concepções do Estado e da Sociedade, quanto à natureza das funções da religião e de suas estruturas, querendo introduzir um novo critério na apreciação dos fenômenos que envolvem a Igreja, o Estado e a Sociedade. Azevedo esteve sempre insatisfeito com a instrumentalização da Religião pelo Estado.

Ter traçado este itinerário nos permitiu explicitar a nervura de um conflito. E essa investigação pode, perfeitamente, colocar-se a serviço de uma inquietação que, de certo modo, incomoda ainda hoje o estudioso de Filosofia Política, a saber, quais as categorias que podemos sacar para entender os hodiernos movimentos místicos e o atual destino da vida pública e da democracia.

Daí, a pergunta que nos sobra é: O que ainda podemos dizer sobre as relações entre “religião” e “vida pública”? Nesta dissertação apresentamos um fundo de temas e idéias. Não estivemos preocupados em defender ou acusar, renovar ou inventar conceitos e interpretações. Nossa pesquisa permaneceu fiel ao seu objetivo modesto de apenas apresentar com simplicidade e atenção a zona dramática que o conceito de “religião civil” construiu ao seu redor. Acreditamos que sobre a “filosofia política e social católica” muito

há por ser dito, principalmente no caso específico da moderna tradição intelectual brasileira. Outras interpretações seriam possíveis e desejáveis, outros autores e argumentos poderiam estar presentes aqui e, possivelmente ficaremos “devendo” em muitos aspectos. No entanto, acreditamos que não só realizamos nossas metas (apresentando um aspecto da obra de Rousseau e uma recepção conservadora ao conceito de “religião civil”) como oferecemos e estabelecemos uma plataforma segura para investigações futuras.

Rousseau nos aponta para uma vida civil que convoca a todos para servi-la (um Estado, uma lei e uma soberania onipresentes). Mais do que assustar-se com ameaça totalitária, devemos construir um pensamento que seja capaz de compreender o estatuto da responsabilidade civil na conduta da vida comum.

Thales de Azevedo nos aponta para uma tradição sólida no pensamento brasileiro (a busca de uma cientificidade autóctone, a busca de uma identidade nacional, a busca de uma “positividade” religiosa). Mais do que esquecer e abandonar essa tradição intelectual, devemos saber formular um juízo crítico sobre ela.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRA DE ROUSSEAU

1. *Du Contrat Social*. Édition Maurice Halbwachs; texte original publié avec introduction, notes et commentaire, Paris, AUBIER, 1943.
2. *Œuvres Complètes*, IV tomes, dir. Bernard Gagnebin & Macel Raymond e colaboração de F. Bouchardy, J. Starobinski, R. Derathé, S. Stelling-Michaud, J.-D. Candaux et al., Paris: Gallimard, 1959-69.
3. *Essai sur l'origine des langues; où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, texte établi et présenté par J. Starobinski, Paris: Gallimard, 1990.
4. *Obras de Jean-Jacques Rousseau*, (obras políticas 2 vol.), introd. e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, tradução de Lourdes S. Machado, Porto Alegre: Ed. Globo, 1962.

II. OBRA DE THALES DE AZEVEDO

1. *Os brasileiros: estudos de caráter nacional*, Salvador: Centro Editorial e didático da Universidade Federal da Bahia, 1981a.
2. *As ciências sociais na Bahia: notas para sua história*, Salvador: Univ. da Bahia, 1964.
3. "Catolicismo no Brasil?", in: *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, (02), Fevereiro/1969.
4. *O Catolicismo no Brasil; um campo para a pesquisa social*, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura - Serviço de Documentação, (Col. Cadernos de Cultura), 1955.
5. *Os Comunistas, o Comunismo e a Doutrina Social Católica*, Salvador: Escola de Serviço Social da Bahia, 1945.
6. *Cultura e Situação Racial no Brasil*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

7. "Durkheim e a Teoria da Cultura", in: & MACHADO NETO & SAMPAIO N. *Atualidade de Durkheim*, Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1959.
8. *Gauchos: a fisionomia social do Rio Grande do Sul*, Salvador: Liv. Prog. Editora, 1958.
9. *A Guerra aos Párocos. Episódios anticlericais na Bahia*, Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1991a.
10. *Igreja e Estado em tensão e crise; a conquista espiritual e o padroado na Bahia*, São Paulo: Ática, 1978.
11. "Implicações metafísicas do estudo científico da religião?" in: *Religião e Sociedade*, Petrópolis, (13), março/1986.
12. "Influências sobre minha formação", in: *Revista da Academia de Letras da Bahia*, Salvador, (34), jan./1987.
13. *Namoro, religião e poder*, síntese biográfica e introdução de Fernando Sales, Rio de Janeiro/Brasília, Cátedra/INL. 1980a.
14. *O papel dos intelectuais católicos no Brasil contemporâneo*, Salvador: Academia de Letras e artes Mater Salvatoris, 1991b.
15. "As polêmicas do século XIX e a poesia científica", in: *Universitas. Revista da Universidade federal da Bahia*. (1), set./dez. 1968.
16. "Positivismo e cultura no Brasil", in: *Seminário de Tropicologia, 1980 - Anais*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1983.
17. *Povoamento da cidade do Salvador*, 2ª edição, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.
18. "Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo no Brasil", in: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, (14), 1963.
19. "A Religião Civil: introdução ao caso brasileiro", *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, (06), 1980b.
20. *A Religião Civil Brasileira: um instrumento político*, Petrópolis: Vozes, 1981b.

21. "Religião popular e sentimento de culpa", in: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, (06), 1980c.
22. Sociologia da religião na América Latina, in: *Latinoamérica*, México: (9), 1957.

III. BIBLIOGRAFIA GERAL

1. ADORNO, Th. & HORKHEIMER, M. (1985) *Dialética do Esclarecimento*, trad. G. A. de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
2. BACZKO, Bronislaw (1974) *Rousseau: solitude et communauté*, Paris: Mouton.
3. BAUCLAIR, P.L. (1981) *Anti-Contrat Social: Dans lequel on réfute d'une manière claire, utile & agréable, les principes profés dans le Contrat Social de J. J. Rousseau, Citoyen de Genève*, Paris: Vrin.
4. BLUM, Carol (1986) *Rousseau and the republic of virtue*, London : Cornell University Press.
5. BOBBIO, Norberto (1987) *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, trad. de Carlos N. Coutinho, São Paulo: Brasiliense.
6. BOÉTIE, Etienne de la (1986) *Discurso da servidão voluntária*, edição bilíngüe, trad. Laymert G. dos Santos, São Paulo: Brasiliense.
7. BONALD M. De (1817) *Œuvres de M. de Bonald*, Paris.
8. BOUVIER, M. A. (1879) "Idées religieuses de J.-J. Rousseau", in: & BRAILLARD J. e outros *J.-J. Rousseau - jugé par les genevois d'aujourd'hui*, Genève: Librairie Jules Sandoz.
9. BURGELIN, Pierre (1952) *La Philosophie de l'Existence de J.-J. Rousseau*, Paris: P.U.F.
10. BURGELIN, Pierre (1962). *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*, Paris: Labor et Fides.
11. CASSIRER, Ernst (1980) "A questão de Jean-Jacques Rousseau" in: Quirino, C. G. & Souza, M. T. S. R., *O Pensamento Político Clássico*, trad. M. L. Montes, São Paulo: T. A. Queiroz.
12. CASSIRER, Ernst (1992) *A Filosofia do Iluminismo*, trad. do alemão por Álvaro Cabral, Campinas: Editora da Unicamp.
13. CAVALCANTI, Themistocles & outros (1962) *Estudos em homenagem a J. J. Rousseau*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
14. CHÂTEAU, Jean (1962) *Jean-Jacques Rousseau - Sa philosophie de l'éducation*, Paris: Vrin.
15. COMTE, Auguste (1894) *Cours de Philosophie Positive*, 5^{ème}, tome V, Paris: Societé Positiviste.

16. CORTÉS, Juan Donoso (1970) *Obras completas*, Edición, introducción y notas de Carlos Valverde, Madrid: Biblioteca de autores cristianos – La editorial catolica.
17. COULANGES, Fustel (1929). *A Cidade Antiga (2 vol.)*, trad. Souza Costa, Lisboa: Editora Livraria Clássica.
18. CRUZ COSTA, João (1956) *Contribuição à história das idéias no Brasil. Desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*, Rio de Janeiro: José Olympio.
19. DELBOS, V. “Rousseau et Kant”, in: *Jean-Jacques Rousseau - leçons faites - a l'école des hautes études sociales*, Paris: Alcan.
20. DELLA VOLPE, G. (1975) *Critica de la ideologia contemporânea*, Barcelona: ed. Martinez Roca,
21. DENT, N. J. H. (1996) *Dicionário Rousseau*, trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
22. DERATHÉ, Robert (1948) *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: P.U.F.
23. DERATHÉ, Robert (1979) *Jean -Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris: Vrin.
24. DUCHET, Michèle (1971) “L'anthropologie de Rousseau”, in: *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris: François Maspero.
25. FETSCHER, Iring (1977) *La filosofia politica di Rousseau*, Milano: Feltrinelli Editore, Milano.
26. FEUERBACH, Ludwig (1988) *A Essência do Cristianismo*, trad. J. da S. Brandão, Campinas: Papirus.
27. FERNANDES, Florestan (1958) *A etnologia e a sociologia no Brasil*, São Paulo: Anhambi.
28. FORTES, L. R. Salinas (1976) *Rousseau: da teoria à prática*, São Paulo: Ática.
29. FORTES, L. R. Salinas (1989). *Rousseau: o bom selvagem*, São Paulo: FTD.
30. GARAUDY, Roger (1970) *Dieu est Mort. Étude sur Hegel*, Paris: P.U.F.
31. GOLDSCHMIDT, Victor (1974) *Anthropologie et politique: Les principes du système de Rousseau*, Paris: Vrin.
32. GOLDSCHMIDT, Victor (1980) “Le problème de la civilisation chez Rousseau”, In: *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience - colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau*, Paris: Beauchesne.
33. GOUHIER, Henri G. (1980) *Estudes sur l'histoire des idees en France: depuis de XVII siecle*, Paris: Vrin.
34. GOUHIER, Henri G. (1984) *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Vrin.
35. GROETHUYSEN, Bernard (1949) *J.-J. Rousseau - Les essais XXXVIII*, Paris: Gallimard.

36. GROETHUYSEN, Bernard (1989) *Filosofia de la Revolución Francesa*, traducción de Carlota Vallée, México: Fondo de Cultura Económica.
37. HABERMAS, Jürgen (1989) *El Discurso Filosófico de la Modernidade*, trad. M. J. Redondo, Madrid: Taurus.
38. HABERMAS, Jürgen (1984) *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, trad. F. B. Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
39. HEGEL, G. W. F. (1985) *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, vol. 3, trad. do alemão por Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica.
40. HOBBS, Thomas (1993) *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*, tradução de Ingeborg Soler; introdução e notas de Denis L. Rosenfield; posfácio de Milton M. Nascimento, Petrópolis: Vozes.
41. HOBBS, Thomas (1989) *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, tradução de João P. Monteiro e Maria Beatriz N. Silva, São Paulo: Abril Cultural.
42. HOFFDING, Harald (1912) *Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie*, trad de J. Coussange, Paris, Alcan.
43. HOFFDING, Harald (1931) *Rousseau*, trad. Fernando Vela, Madrid: Revista del Occidente.
44. HUME, David (1957) *The natural history of religion*, Stanford: Stanford University Pr.
45. IGLESIAS, Maria C. & outros (1980) "La religión civil y la tolerancia", in: *Los orígenes de la teoría sociológica*, Madrid: Akal Editor.
46. KANT, Immanuel (1932) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel G. Morente, Madrid: Espasa-Calpe.
47. KANT, Immanuel (1986a) *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70.
48. KANT, Immanuel (1986b) *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, trad. R. Naves & R. R. Terra, São Paulo: Brasiliense.
49. KANT, Immanuel (1988) "Resposta à pergunta: que é o iluminismo?" in: *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70.
50. LEFEBVRE, Georges (1966) *La revolución francesa*, México, Fondo de Cultura. 1966.
51. LEUBA, Jean-Louis (1980) "Rousseau et le milieu calviniste de sa jeunesse", in: *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience - colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau*, Paris: Beauchesne.
52. MACHADO, Lourival G. (1986) *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*, São Paulo: Martins Editora.
53. MAISTRE, Joseph De (1884) *Œuvres Complètes de J. De Maistre*, Lyon, Librairie Gênéve Catholique et Classique.
54. MARITAIN, Jacques (1959) *O Homem e o Estado*, trad. Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro: Agir.

55. MARTAN, Jacques (1937) *Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Paris: Librairie Plon.
56. MARX, Karl (1965) *Deux Lettres sur Proudhon à J. B. Von Schweitzer*, in: *Œuvres, Économie I*, Préface Par François Perroux édition établie et annotée par Maximilien Rubel, Paris: Gallimard.
57. MARX, Karl (1946) *Critica del programa de Gotha*, tradução e notas de Edmundo Fulher, Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1946.
58. MARX, Karl (1968) *Ideologia Alemã*, Paris, Edition Socieles.
59. MORAES, J. Quartim (1996) *Debate sobre a Revolução Francesa*, Col. Textos Didáticos, Campinas: IFCH/UNICAMP.
60. MORAES, J. Quartim (1996) *Joseph De Maistre: O Anti-Rousseauismo da contra-Revolução*, Col. Primeira Versão, Campinas: IFCH/UNICAMP.
61. NIETZSCHE, Friedrich (1988) *Genealogia da Moral*, trad. P. C. Souza, São Paulo: Brasiliense.
62. PAIM, Antônio (1974) *História das idéias filosóficas no Brasil*, São Paulo: Grijalbo; ed. USP.
63. PHILONENKO, Alexis (1984). *Jean Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris: Vrin.
64. PLONGERON, Bernard (1973) *Théologie et politique au siècle des lumières*, Genève: Librairie Droz.
65. RILEY, Patrick (1986) *The general will before Rousseau. The transformation of the divine into the civic*, New Jersey: Princeton University Press.
66. ROLLAND, Romain (1975) *O pensamento vivo de Rousseau*, trad. J. Cruz Costa, São Paulo: Martins Fontes/ EDUSP.
67. ROMANO, Roberto (1979) *Brasil: Igreja contra Estado*, São Paulo: Kairós.
68. ROMANO, Roberto (1990) *Igreja, Domesticadora de Massas ou Fonte do Direito Coletivo e Individual? Uma aporia pós-conciliar*, Col. Primeira Versão, Campinas: IFCH/UNICAMP.
69. ROUANET, Sérgio Paulo (1987) *As Razões do Iluminismo*, São Paulo: Cia. Das Letras.
70. SALONI, Alfredo (1949) *Rousseau*, Milano: Fratelli Bocca.
71. SCHINZ, Albert (1927) *La Pensée Religieuse de Rousseau et ses Récents Interprètes*, Paris: Librairie Félix Alcan.
72. SCHINZ, Albert (1929) *La pensée Jean-Jacques Rousseau. Essai d'interprétation Nouvelle*, Paris: Alcan.
73. SOBOUL, Albert (1974) *História da revolução francesa*, trad. De Hélio Pólvora, Rio de Janeiro, Zahar.
74. STAROBINSKI, Jean (1971) *J.J. Rousseau: la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris: Gallimard.

75. STAROBINSKI, Jean (1989) *Le remede dans le mal: critique et legitimisation de l'artifice a l'age des lumieres*, Paris: Gallimard.

IV. PERIÓDICOS

1. BESSE, Guy "Le sage et le citoyen selon J.-J. Rousseau", in: *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1 (1973) pp. 18-31.
2. BRAUN, Rafael "La Religión Civil de J.J. Rousseau", In: *Manuscrito*, Vol. III, n° 2 (1980).
3. BURGELIN, Pierre "L'Unité de l'oeuvre de Rousseau", in: *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2 (1960) pp. 199-209.
4. CHEVALLIER, J.-J. "Jean Jacques Rousseau: Essai de synthèse", in: *Revue française de science politique*, vol. III, n° 1 (1953) pp. 05-30.
5. FONTAINE, José "Profondeur personnelle et dimensions collectives du mal et du mensonge chez Rousseau et Kant", in: *Revue philosophique de Louvain*, tome 75 (1977) pp. 612-623.
6. GUINLE, J.-P. "Le législateur de Rousseau et le héros hégélien", in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3 (1978) pp. 305-316.
7. GURVITCH, Georges. "Kant et Fichte, interprètes de Rousseau", in: *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4 (1971) pp. 385-405.
8. LAPASSADE, Georges "La philosophie de J.-J. Rousseau", in: *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3-4 (1956) pp. 386-401.
9. LEBRUN, Gérard. "Contrat Social ou Marché de Dupes?", in: *Manuscrito*, Vol. III, n° 2 (1980).
10. MOREAU, Pierre-François "De la pure nature", in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3 (1978) pp. 343-349.
11. PAYEN, J.-Ch. "Jean-Jacques Rousseau et le 'Roman de la rose'", in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3 (1978) Pp. 351-356.
12. PICHÉ, Clauden "Rousseau et Kant", in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4 (1990) pp. 625-635.
13. RAVIER, André "Le dieu de Rousseau et le christianisme", in: *Archives de philosophie*, tome 41, cahier 3 (1978) pp. 353-434.
14. RIEU, A.-M. "La nature de Jean-Jacques Rousseau", in: *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1980.
15. STAROBINSKI, Jean "J.-J. Rousseau et les pouvoirs de l'imaginaire", in: *Revue internationale de philosophie*, vol. 14, n° 51 (1960).