

DIREITO E ESTADO NA QUESTÃO DA TOLERÂNCIA EM MONTESQUIEU*

LAW AND STATE IN THE QUESTION OF TOLERANCE IN MONTESQUIEU

Igor Moraes Santos**

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo investigar as ligações entre direito, Estado e tolerância no pensamento de Montesquieu, a partir de suas análises acerca das religiões da Antiguidade. Mais especificamente, pretende-se apurar se, para ele, o direito exerce algum papel junto ao Estado no jogo de equilíbrio entre religião e política. Para tanto, examinar-se-á diversos escritos do autor, a começar pela sua Dissertação sobre a política dos romanos na religião, passando por textos célebres como Cartas Persas e O espírito das leis, de modo a aferir como ele direciona a história de Roma para uma crítica às pretensões políticas do cristianismo na Modernidade, em um contexto de recorrentes conflitos religiosos na Europa. Nesse trajeto, verificar-se-á que, embora os preceitos religiosos sejam convenientes para fins de regulação social, a lei civil é invocada para traçar limites às intenções expansivas e exclusivistas das religiões, em especial as monoteístas e, em particular, a cristã. Nesse sentido, concluir-se-á que o direito atua como instrumento dos Estados modernos para balizar as religiões, que devem ser toleradas dentro dos limites da lei, e assim efetivar um mínimo de tolerância religiosa que permita garantir o respeito às liberdades individuais.

PALAVRAS-CHAVE: Montesquieu; religião; direito; Estado; política; tolerância.

ABSTRACT

This article aims to investigate the connections between law, State and tolerance in Montesquieu's thought, based on his analysis of religions in Classical Antiquity. More specifically, it is intended to determine whether, for him, law plays a role alongside the State in the game of balance between religion and politics. For this purpose, several of the author's writings will be examined, starting with his Dissertation on the politics of the Romans in religion, as well as famous texts like Persian Letters and The Spirit of Law, in order to verify how Roman history is directed towards a critique of the political pretensions of Christianity in the Modern Age, in a context of recurring religious conflicts in Europe. It will be seen that, although religious precepts are convenient for the purposes of social regulation, civil law is invoked to draw limits to the expansive and exclusivist intentions of religions, especially monotheistic ones and, in particular, Christian ones. Finally, it will be concluded that law acts as an instrument of modern States to guide religions, which must be tolerated within the limits of the law, and to implement a minimum of religious tolerance that ensures respect for individual freedoms.

KEYWORDS: Montesquieu; religion; law; State; politics; tolerance.

* Artigo recebido em 09/07/2023 e aprovado para publicação em 13/11/2023.

** Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor e advogado. E-mail: santosigormoraes@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A *Dissertação sobre a política dos romanos na religião* é um texto original do período de Charles-Louis de Secondat, o Barão de La Brède e de Montesquieu, na Academia de Bordeaux¹. Lido no dia 18 de junho de 1716 e jamais publicado em vida, foi o primeiro trabalho apresentado após a sua admissão, ocorrida poucas semanas antes (Felice, 2017).

Naquele tempo, as pesquisas dos acadêmicos eram voltadas principalmente aos estudos naturais, para os quais Montesquieu também dirigiu atenção. No entanto, pulsava o seu interesse por questões políticas, jurídicas, históricas, sociais e religiosas. Por isso, não é mera coincidência que o primeiro texto lido na Academia na sequência do discurso de posse tenha sido justamente uma reflexão sobre a política dos romanos em matéria de religião (Rétat, 2013).

Nessa intervenção já sobressai a atenção de Montesquieu com as fontes históricas, pelas quais ficará célebre, especialmente em *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência* e *O espírito das leis*. Recorrendo a múltiplos autores da Antiguidade, não somente explora neles elementos institucionais e jurídicos da Roma monárquica e republicana, como também os emprega para fundamentar seus argumentos (Jebahi, 2013, p. 77). Esse é apenas um dos aspectos reluzentes da *Dissertação* que serão desenvolvidos nas décadas subsequentes e permanecerão como marca original do filósofo. Outro ponto a merecer lembrança é a interpretação de fenômenos classicamente tomados como universais a partir de um espectro de desenvolvimento histórico-cultural. É o caso da religião.

O *Pensée* 1454 anuncia o tom do perfil investigativo do autor: “Deus é como um monarca que tem muitas nações sob seu império, elas vêm todas render-lhe tributo e cada uma lhe fala sua língua, religião diversa”. Com efeito, a religião é um dos fatores que governam os homens, ao lado dos costumes, do clima e das leis. Como consolidado na *magnus opus*, ela é parte do “espírito geral” de cada povo. Com isso, Montesquieu quer salientar menos os ritos formais e as instituições particulares do que o papel social do fenômeno religioso (Kingston, 2013b). Nesse sentido é possível ler:

Várias coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, as maneiras. De onde se forma um espírito geral que disto resulta.

¹ As traduções são feitas pelo autor, salvo quando houver tradução em português. As citações de Montesquieu são referenciadas por abreviações em certos casos (*De l'esprit des lois*: EL; *Lettres persanes*: LP; *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*: Romains; *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*: Dissertation; *Notes sur Cicéron*: Notes) e provêm da bibliografia respectiva elencada ao final.

À medida que, em cada nação, uma destas causas age com mais força, as outras cedem o mesmo tanto (*EL XIX*, 4).

Em outros termos, embora as religiões apregoem universalidade, decorrente da eternidade da divindade cultuada, estão sujeitas ao nascimento, ao amadurecimento e ao declínio, tal como todos os construtos humanos (*EL XXIV*, 24-26; *XXV*, 4). Roma é um exemplo privilegiado para vislumbrar esse movimento, a ponto de ganhar estudo apartado para a identificação das causas de sua grandeza e decadência, como enuncia o título da obra de 1734. Essa premissa é suscitada no *Pensée* 854:

Os homens são governados por cinco coisas diferentes, os climas, as maneiras, os costumes, a religião e as leis de acordo com o fato de em cada nação uma dessas causas agir com mais força que nas outras, cedendo-lhe tanto quanto o clima domina quase sozinho sobre os selvagens: as maneiras governam os chineses, as leis tiranizam o Japão; os costumes deram nos velhos tempos o tom em Roma e na Lacedemônia e a religião é tudo no meio da Europa hoje.

Como se verifica, em certos lugares e épocas, a face religiosa pode predominar, ditando a dimensão e a influência das demais causas na constituição do espírito geral. De acordo com o trecho final desse último pensamento, grande parte dos Estados europeus do século XVIII tem como causa decisiva a religião, no caso, o cristianismo. Mas é nos governos despóticos que “a religião tem mais influência do que em qualquer outro; é um temor que se acrescenta ao temor” (*EL V*, 14; também em *XXIV*, 6). Seriam então os Estados católicos absolutistas regidos pelo despotismo? Mas não são as grandes nações europeias caracterizadas pela liberdade por meio das leis? Como explicar a influência da Igreja nos assuntos estatais? Eis o interesse de uma investigação da religião que delineie os seus caracteres basilares e, principalmente, entreveja as suas relações com as outras causas incidentes na formação do espírito geral, como a política e o direito, dentre outros fenômenos histórico-sociais, o que fez Montesquieu em vários momentos, a começar pela mencionada *Dissertação*.

Ocorre, porém, que esse é um texto eclipsado pelo caráter omnicompreensivo do *L'esprit des lois* e das *Considérations*, acabando pouco recordado na literatura especializada. Essa situação é uma realidade, aliás, para outros escritos ditos “menores” do presidente do parlamento de Bordeaux. Ademais, a não publicação durante a vida do autor indica o cunho melindroso dos temas ali abordados: apesar da “força argumentativa”, foi “escrita numa época de tensões religiosas e políticas”, afastando leitores e editores (Santos, 2006, p. 206).

O presente trabalho propõe-se analisar as linhas essenciais da *Dissertação* e contextualizá-las no pensamento de Montesquieu, como fio condutor para delinear os principais aspectos da discussão acerca das conexões entre religião, política e direito no conjunto da obra do filósofo bordelês, em particular, o papel do direito e do Estado em matéria de tolerância religiosa. Como ponto de partida, focaliza-se uma das consequências – ou seriam objetivos? – subjacentes a todos os principais trabalhos de Montesquieu: uma crítica percuciente às pretensões políticas do cristianismo. Para tanto, exsurge imprescindível recobrar a sua visão sobre a Europa de seu tempo – em especial da França, flagelada por disputas religiosas – e a sua percepção da ascensão da tolerância como princípio necessário aos Estados modernos. Ao final, observar-se-á que Montesquieu parece concluir que a função política da religião, embora útil e irrenunciável, precisa ser tutelada pelo direito, a fim de combater a intolerância e assegurar a liberdade.

1 OS USOS POLÍTICOS DA RELIGIÃO ENTRE ANTIGOS E MODERNOS

Para Montesquieu, a religião é o mais forte laço entre os homens (*EL V*, 14). As ideias religiosas resultam do esforço humano e aparecem entre os homens com o desenvolvimento das capacidades racionais: “se a religião enquanto instituição pode servir aos fins divinos, ela é instituída pelos homens, e depende do desenvolvimento da comunidade humana” (Kingston, 2013a). Isso significa dizer que a religião é uma atividade essencialmente social (Oake, 2009, p. 553) e integra uma “dimensão constitutiva das relações do homem com o mundo” (Santos, 2006, p. 207). No entanto, muitos são os usos que dela podem ser feitos.

A premissa inaugural da *Dissertação* é a de que os primeiros governantes romanos foram fundadores da religião na medida em que foram fundadores políticos (Mansuy, 2015, p. 4). Leia-se:

Os primeiros reis não foram menos atentos em regular o culto e as cerimônias do que em dar leis e construir muralhas.

Observo essa diferença entre os legisladores romanos e os de outros povos: que os primeiros fizeram a religião para o estado, e os outros o estado para a religião. [...]

Quando os legisladores romanos instituíram a religião [...]. (*Dissertation*, p. 240)

Na interpretação de Montesquieu, “Rômulo, Tácio e Numa escravizaram os deuses à política”, estabelecendo cultos e cerimônias tão “sábias” que foram mantidas na República.

Com efeito, contribuíram diretamente para que o povo romano perdesse “muito de sua ferocidade e de sua rudeza”, sujeitando-se a “uma maior disciplina” (*Dissertation*, p. 240-241).

Como recorda Felice (2017, p. 25-26), essa era uma ideia comum nos séculos XVI a XVIII: a religião é instrumento de governo e, em Roma, teria sido utilizada para assegurar o domínio sobre o povo, explorando a sua credulidade. A conclusão de Montesquieu, em específico, não era arbitrária: fontes importantes autorizavam deduções nesse sentido e eram por ele conhecidas.

Nos relatos sobre as origens de Roma, como em Tito Lívio, Plutarco e Valério Máximo, é comum encontrar um contraste entre os dois primeiros reis, atribuindo-se a Numa o engenho de ter instituído a religião para abrandar o perfil grosseiro do povo, e conclusão de ter sido tal iniciativa passo fundamental para o êxito civilizatório². No período moderno, Maquiavel reproduziu essa interpretação, que ganhou sobrevida junto a uma intelectualidade desconfiada dos propósitos da Igreja. Segundo ele, no *Discorsi* (I, 11), Numa, “encontrando um povo ferocíssimo, e querendo reduzi-lo à obediência civil com as artes da paz, se volta à religião, como coisa absolutamente necessária para querer manter uma civilização”. E conclui que:

a religião introduzida por Numa foi entre as primeiras causas da felicidade daquela cidade: porque ela causou boas ordens; e boas ordens fazem boa fortuna; e da boa fortuna nascem os felizes sucessos das empresas. E como a observância do culto divino é causa da grandeza da república, assim o desprezo daquele é causa da ruína desta.

Essa interpretação maquiaveliana é, em muitos aspectos, adotada por Montesquieu³, que a conduz em direção à constatação de que a religião, mais do que simples criação, era verdadeira necessidade para os romanos ou, ainda, para todos os povos, como aponta Políbio, frente à inconstância popular, concupiscente e sediciosa, que urge ser controlada para a prosperidade:

Parece-me, porém, que a superioridade maior do povo romano está em suas concepções religiosas; na minha opinião o que entre outros povos constitui um defeito reprovável – refiro-me à superstição – é o sustentáculo da coesão de Roma. [...] Talvez elas não tivessem sido necessárias se houvesse a possibilidade de formar uma cidade composta inteiramente por homens sábios, mas como toda multidão é inconstante, cheia de desejos contrários à lei, de paixões desenfreadas e de impulsos violentos, ela deve ser contida por temores invisíveis e por criações semelhantes da imaginação. (*Historiae* VI, 56)

² Por exemplo, Tito Lívio (*Ab urbe condita* I, 19, 1-2); Plutarco (*Vida de Numa* 8,1-4; 15, 1); Valério Máximo. (*Facta et dicta memorabilia* I, 2, 1).

³ Os *Discorsi* eram conhecidos por Montesquieu, integrando a sua biblioteca pessoal e utilizados na redação da *Dissertação* (Shackleton, 1988b, p. 120-121). Ver o clássico Levi-Malvano (1912).

Não foi essa a constatação da *Dissertação* a partir do mesmo Políbio?

Políbio coloca a superstição entre as vantagens que o povo romano tinha sobre os outros povos: o que parece ridículo aos sábios é necessário para os tolos; e esse povo, que se coloca tão facilmente em cólera, tem a necessidade de ser contido por uma força invisível (p. 241).

Se n’*O espírito das leis* afirma-se ser “necessário para a sociedade ter algo de fixo e é a religião este algo de fixo” (XXVI, 2), na *Dissertação* já se anunciava como entre os romanos as “instituições humanas bem podiam mudar, mas as divinas deveriam ser imutáveis como os próprios deuses” (p. 241). Isso não em razão de uma verdade universal, mas sim pelos benefícios, para a política, de um instrumento lastreado em um ideário supratemporal.

Preceitos de uma religião imemorial são convenientes para amansar o comportamento social, servindo de substrato para condutas adequadas e em situações estratégicas, vide os augúrios para instilar a coragem antes de uma batalha (*Dissertation*, p. 240 e 243). Montesquieu não terá pudor em destacar como o manejo da “credulidade do povo” e de seus medos é vantajoso para “conduzi-lo a seu capricho”, em suma, a “utilidade” política da religião, mesmo para uma república (*Dissertation*, p. 240).

Por utilidade, cabe ressaltar, se deve ter em vista não um simples proveito egoísta ou atendimento de uma vantagem qualquer. Considerando os estudos de Montesquieu a respeito da ética de Cícero, ao ponto de ter pretendido escrever um tratado de moral ao estilo do *De officiis*⁴, não é demais recordar o conceito ciceroniano de utilidade (Santos, 2021, p. 65; 178; 183; 212). Para o cônsul, o homem encontra a sua realização plena ao atingir a sua utilidade suprema, o que significa desenvolver plenamente a sua natureza, que se identifica com a sua racionalidade, enfim, agir segundo as virtudes. Esse valor, entretanto, só tem sentido sob um prisma coletivo. A moralidade confunde-se com a natureza comum, que é a comunidade humana (Valente, 1984, p. 90-93; 118-119), porquanto o homem, enquanto tal, é sempre cidadão. *Utilitas* é, assim, produzir o bem para a comunidade, sendo essa a medida do bem do ser humano (*De officiis* III, 101). A utilidade comum revela-se, nesses termos, fundamento da vida sociopolítica, invocada por Cícero na própria definição de *res publica* (*De re publica* I, 39)⁵. Pode-se perceber, a partir dessa breve digressão, que a acepção de utilidade manejada por

⁴ Conferir Lettre a Mgr. de Fitz-James, 8 de outubro de 1750.

⁵ “A república é coisa do povo, mas povo não é todo conjunto de homens reunidos de qualquer maneira, mas a multidão associada pelo consenso de direito e pela utilidade comum” [*sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*].

Montesquieu não reside próxima à noção contemporânea ou, mesmo, a uma superveniente filosofia utilitarista, e sim a uma linha clássica, por sublinhar, insistentemente, a intenção de realização de fins sociais maiores, mormente, o sucesso da comunidade política.

Nota-se, com isso, que o Senhor de La Brède ecoa uma tradição histórico-filosófica longeva, dos antigos aos modernos, e destes para aqueles, por fim a levando para o seio de suas reflexões já nas primeiras linhas da *Dissertação* (p. 240):

Não foi nem o medo nem a piedade que instituiu a religião entre os romanos; mas a necessidade em que se encontram todas as sociedades de terem uma. Os primeiros reis não foram menos atentos em regular o culto e as cerimônias do que em dar leis e construir muralhas.

Nesse exórdio, Montesquieu pleiteia para a religião um papel tão importante quanto o da defesa e do direito, repisando o seu caráter de demanda sociopolítica inarredável. Ao concordar com essa dimensão objetiva da religião, todavia, Montesquieu mantém reservas face à dimensão subjetiva, isto é, à fé ou ao que leva o povo a crer.

1.1 Os perigos da utilidade política da religião

A religião, enquanto instrumento político, trabalha com a imaginação das pessoas, ainda que sob uma perspectiva coletiva, ou seja, enquanto povo. Na *Dissertação*, há recorrentes alusões à “credulidade”, ao “medo” e aos efeitos buscados, como “inspirar”, “fazer nascer escrúpulos”, conter a “cólera”. Em certo momento, chega-se a admitir que, conquanto “ridículos”, os cultos e as superstições intencionalmente manipulavam a ignorância e os sentimentos alheios para ludibriar: “se esse culto tivesse sido mais razoável, as pessoas de espírito não teriam sido engadas, assim como o povo, e com isso se teria perdido toda a vantagem que se podia esperar dele” (p. 242).

No *Discurso sobre os motivos que devem nos encorajar às ciências* (1725), Montesquieu é mais pessimista. Ele alerta para os riscos do excesso de preconceitos e superstições, inclusive aqueles promovidos pelas religiões, a impedirem o aprimoramento do espírito, quer dizer, o estímulo da razão pelas artes e pelas ciências:

Mas sem falar dos povos selvagens, se um Descartes tivesse vindo ao México ou ao Peru cem anos antes de Cortez ou Pizarro, e tivesse ensinado a esses povos que os homens, compostos como eles são, não podem ser imortais; que as molas da sua máquina se desgastam, como as de todas as máquinas; que os efeitos da natureza são

apenas uma consequência de leis e de comunicações do movimento, Cortez, com um punhado de pessoas, não teria jamais destruído o império do México, nem Pizarro aquele do Peru.

[...] Como então eles foram tão facilmente destruídos? É que tudo o que lhes parecia novo – um homem barbudo, um cavalo, uma arma de fogo – era para eles o efeito de um poder invisível, ao qual se julgavam incapazes de resistir. [...]

As ciências são, portanto, muito úteis, pois curam os povos de preconceitos destrutivos [...].

Em um esboço do *Discurso* acima citado, Montesquieu assinala que, ao contrário dos romanos, a exploração política da credulidade entre os ameríndios, em vez de fortalecê-los, foram a causa de sua ruína:

não há nada tão perigoso quanto impactar demasiadamente o espírito do povo com milagres e prodígios. Nada é mais capaz de engendrar preconceitos destrutivos do que a superstição e se às vezes aconteceu de sábios legisladores se servirem dela com vantagem, o gênero humano em geral perdeu com isso muito mais do que ganhou.

[...]

É verdade que os primeiros reis do Peru encontraram uma grande vantagem em se fazerem passar por filhos do sol e que por isso eles se tornaram absolutos sobre seus súditos e respeitáveis aos estrangeiros que se alinharam à inveja sob a sua obediência: mas essas vantagens que os monarcas do Peru tiraram da superstição, a superstição lhes fez perder. [...]

Ao contrário, eles não encontraram qualquer resistência no Peru e muito pouco no México, onde a superstição removia desses impérios toda a força que eles poderiam tirar de sua grandeza e de sua polícia.

Os príncipes, por se fazer reverenciar como deus, tinham tornado seus povos estúpidos como bestas, e pereceram pela mesma superstição que acreditaram ter para sua vantagem. (*Pensée* 1265)

A religião é, assim, um instrumento político útil, mas tem seus perigos. Se, por um lado, permite insuflar a coragem dos exércitos ou redirecionar os rumos das decisões populares, por outro, a credulidade excessiva pode gerar consequências terríveis à sociedade, como um estado infundo de miséria (*EL XXV*, 2; Santos, 2006, p. 294). Em síntese, independentemente das vantagens de um bom uso da religião, ela não pode substituir o conhecimento científico, pois também a ciência é causa para o desenvolvimento civilizacional (*Pensée* 1263).

No *Discurso* de 1725, o objetivo é demonstrar a relevância das artes e das ciências para a compreensão correta da realidade, afastando ilusões, medos e misticismos. Na *Dissertação* de 1715, o objetivo fora outro: a mesma religião que contribui para a propagação dessas superstições, tem funções práticas inegáveis que não podem ser renunciadas. De fato, os homens possuem medos e supersticiosidades inerentes e o conhecimento científico nem sempre chegará a todos. Aliás, sequer há registro de que isso um dia tenha ocorrido, nem mesmo entre os povos mais avançados, como o romano. Por isso, uma religião habilmente edificada é

requisitada, sob pena de superstições grosseiras retornarem a qualquer tempo, ameaçando o futuro de um povo (*Pensée* 825).

A tensão entre o lado positivo e o negativo do fenômeno religioso é nítido. Haveria um ponto de equilíbrio? É certo que religião e ciência não se dissociam. Esta última permite conhecer os usos prudentes daquela, assim como fixar os seus limites e problemas. No *Pensée* 89, Montesquieu pondera que, enquanto muitos tratam dos males das artes, cumpriria discorrer também sobre os da religião. No *Discurso sobre Cícero*, por sua vez, escrito na mesma época da *Dissertação*, ele exulta a capacidade do filósofo romano de desvelar a hipocrisia da religião de seus coetâneos (p. 209):

Com tal satisfação vemo-lo [Cícero], em seu livro *Da adivinhação*, liberar o espírito dos romanos do jugo ridículo dos arúspices e das regras dessa arte, que eram o opróbrio da teologia pagã, que foi estabelecida no começo, pela política dos magistrados, entre os povos grosseiros, e enfraquecida, pela mesma política, quando se tornaram mais esclarecidos.

Entretanto, assim como Montesquieu, o mesmo Cícero pondera, reiteradamente, a necessidade política da religião. No Livro II do *De legibus*, citado na *Dissertação*, Cícero descreve as principais leis em matéria religiosa e o desenho geral da organização das magistraturas sacerdotais, o que é reconhecido pelo francês nas *Considérations* (VIII, nota 1).

Nessa obra de 1734, embora não haja discussão significativa nos capítulos concernentes à fase republicana, a conexão entre religião e política também está presente. É registrado que o Senado utilizou a religião para se defender dos ataques do povo; que ela insufla a atuação militar; que o patriotismo romano estava mesclado com a religiosidade; que “a religião é sempre o melhor garante que pode ter os costumes dos homens” (*Considérations*, II). Em suma, a religião pagã foi crucial para o sucesso da República, e o posterior declínio do Império decorreu precisamente da suplantação dela pelo monoteísmo cristão, ao enfraquecer aqueles valores cívicos (Santos, 2006, p. 214 *et seq*; *Considérations*, XX). Conforme declara na *Dissertação*, Roma fez

do sacerdócio um cargo civil. As dignidades do áugure, do grande pontífice, eram magistraturas: aqueles que nelas eram investidos eram membros do senado, e por consequência não tinham interesses diferentes daqueles desse corpo. Bem longe de se servirem da superstição para oprimir a república, eles a empregavam utilmente para sustentá-la. “Em nossa cidade”, diz Cícero, “os reis e os magistrados que os sucederam tiveram sempre um duplo caractere, e governaram o Estado sob os auspícios da religião.” (p. 247)

Vale notar, contudo, que a visão de Montesquieu acerca das religiões greco-romanas não se limita à função política. Essa atuação, aliás, foi bem-sucedida porque as crenças pagãs possuíam qualidades intrínsecas genuínas. Ao reconhecer essas virtudes, o presidente do parlamento de Bordeaux adota um tom geral positivo que parece beirar, em alguns momentos, um olhar ingênuo.

1.2 Da *Dissertação a O espírito das leis*

Na *Dissertação*, a religião dos povos antigos, conquanto repleta de elementos burlescos e risíveis, é descrita em termos amenos:

Eis de onde nasceu esse espírito de tolerância e doçura que reinava no mundo pagão: não havia risco de perseguir-se e separar-se uns aos outros. Todas as religiões, todas as teologias, lá eram igualmente boas; as heresias, as guerras e as disputas de religião lá eram desconhecidas; contanto que se fosse adorar no templo, cada cidadão era pontífice máximo em sua família. (p. 246)

Essa mesma ideia foi alargada no *Pensée* 1606:

O mundo não tem mais o ar alegre que tinha no tempo dos Gregos e dos Romanos: a religião era doce e sempre de acordo com a natureza: uma grande alegria no culto estava unida a uma independência total do dogma.
Os jogos, as danças, as festas, os teatros, tudo o que podia emocionar, tudo o que fazia sentir era do culto religioso.
Se a filosofia pagã queria afligir o homem para a visão de suas misérias, a teologia era bem mais consoladora.

E continua no *Pensée* 1607:

O que me encanta nos primeiros tempos é uma certa simplicidade de costumes, uma ingenuidade da natureza que apenas encontro lá, e que não é mais presente no mundo, ao menos que eu saiba, em algum povo polido.
Eu amo ver no próprio homem as virtudes que uma certa educação ou religião não inspiraram, os vícios que a suavidade e o luxo não fizeram.
Eu amo ver a inocência permanecer ainda nos costumes enquanto a grandeza da coragem, o orgulho, a cólera foram expulsos dos próprios corações.

Essas reflexões permitem concluir que os antigos são tomados por Montesquieu com admiração, como se os gregos e os romanos fossem os exemplos de “tempos heroicos” perdidos pelos europeus modernos, os quais, embora superiores em muitos aspectos – basta ler o *Discurso* anteriormente citado –, podem aprender com esses antepassados. Porém, o modo

como ele busca assegurar essa conexão positiva entre antigos e modernos por vezes demanda manobras retóricas⁶.

De fato, o cristianismo dificilmente admitiria que a religião é necessária às sociedades por questão de utilidade, seja no sentido clássico acima explanado, seja no sentido estrito de ser preciso que o povo tema algo, assim como não aceitaria que o ateísmo devesse ser rejeitado por provocar a eliminação do temor mínimo imprescindível ao controle social (JEBABI, 2019, p. 67). Querer encontrar suporte nos grandes pensadores cristãos exigia, decerto, alguns ajustes hermenêuticos. Contudo, isso não retira o mérito argumentativo. A posição de Montesquieu, ao menos na *Dissertation*, se destaca por uma ousadia invulgar. Com lastro em autores da Antiguidade (e até medievais), e alguma criatividade interpretativa, propõe enxergar a religião sem hipocrisias, em suas manifestações históricas e, sobretudo, utilização mundana desde os tempos imemoriais. Um objetivo indubitável e, nos limites do texto, bem-sucedido, é o alerta para a conveniência de se ter consciência dessa função política, pois contribui ao aprimoramento das técnicas de poder. Foi o caso das religiões pagãs, mas era também o caso do cristianismo, como provado na experiência de Henrique VIII ao proibir o catolicismo na Inglaterra, medida que acabou por abalar o equilíbrio político e o respeito às leis ao favorecer o excesso de liberdade e o fanatismo (*De la politique*, p. 174).

Antes, porém, de analisar com maiores detalhes a crítica à religião cristã por Montesquieu, cabe salientar que essa virulência em matéria religiosa não subsiste incólume em escritos posteriores à *Dissertação*.

N’*O espírito das leis*, a religião passará a ser entendida como atrelada aos costumes de um povo e o controle político como instituído por meios mais complexos, vide a tripartição de poderes (Felice, 2017, p. 25-26). Embora continue afirmando que ela, “mesmo falsa, é a melhor garantia que os homens po[de]m ter da proibidade dos homens” (*EL XXIV*, 8), Montesquieu alertará que “não se deve regulamentar com leis divinas o que deve sê-lo com leis humanas, nem regulamentar com leis humanas o que deve sê-lo com as leis divinas”. Enquanto “a força principal da religião vem de que se acredita nela; a força das leis humanas vem de que são temidas” (*EL XXVI*, 2). Ou seja, a figura do temor é reformulada, sendo parcialmente afastada como elemento ativo da religião em favor do direito. Ainda mais importante, o princípio do direito é diverso da religião e, como tal, em geral, as duas esferas devem ser mantidas separadas.

⁶ Por exemplo, a alteração de uma passagem de Santo Agostinho (*De civitate Dei* IV, 31) ao ser citada na *Dissertação* (Mansuy, 2015, p. 5), episódio demonstra não somente as dificuldades para harmonizar Antiguidade e Modernidade, mas também para apoiar a crítica da religião na própria doutrina cristã.

Não obstante as suas recorrentes tentativas de determinar o conteúdo das normas jurídicas, os preceitos religiosos não gozam de legitimidade para tentarem universalizar os seus comandos: “por mais respeitáveis que sejam as ideias que nascem imediatamente da religião, elas nem sempre devem servir de princípio para as leis civis, porque estas têm outro princípio, que é o bem geral da sociedade” (EL XXVI, 9).

No entanto, o direito pode não ser suficiente sozinho, e geralmente não o é:

A ideia de um lugar de recompensa acarreta necessariamente a ideia de uma morada de penas, e quando se espera um sem temer o outro as leis civis perdem a força. [...] Com que meios conter pelas leis um homem que acredita ser certo que a maior pena que os magistrados poderão infligir-lhe acabará num instante, apenas para começar sua felicidade? (EL XXIV, 14)

Nesse sentido, “quando a religião condena coisas que as leis civis devem autorizar, é perigoso que leis civis não autorizem por seu lado o que a religião deve condenar, pois uma dessas coisas sempre indica um defeito de harmonia e de exatidão nas ideias que contamina a outra” (EL XXIV, 14).

Essa posição aparentemente vacilante denota, em síntese, *complementaridade entre direito e religião*: ambos têm como um de seus escopos fazer dos homens cidadãos probos, dedicados ao bem da vida comum, de modo que, quando um malograr nesse fim, o outro deverá ser reforçado: “Como a religião e as leis civis devem tender principalmente para tornar os homens bons cidadãos, [...] quando uma das duas se afastar desse objetivo, a outra deverá tender para ele ainda mais: quanto menos repressiva for a religião, mais as leis civis devem reprimir” (EL XXIV, 14). Outrossim, “a religião pode sustentar o Estado político quando as leis se veem inoperantes”, isto é, quando se instalar a anomia, como durante guerras civis, ocasião na qual “a religião fará muito se estabelecer que alguma parte deste Estado permaneça sempre em paz” (EL XXIV, 16).

Pode-se notar, enfim, que não há transformação radical em Montesquieu sobre a função política da religião. Há, na realidade, um ganho de autonomia pela esfera religiosa e atenuação de seu peso para o controle social. Porém, a separação entre Estado e religião dá-se sem sacrifício de eventual recurso para fins políticos, consoante o interesse público. Por isso interessava a Montesquieu a ligação entre a religião e a vida política de Roma e, mesmo depois da *Dissertação*, não abandonou a conclusão de que *a religião deve estar balizada pelo direito* (Jebahi, 2019, p. 67; 76).

Assim sintetiza Kingston (2013a):

De maneira geral, em *O espírito das leis*, a religião importa mais como instância de regulação pública do que como assunto de convicção pessoal. [...] Entretanto, essas diferenças não fazem da religião uma atividade privada e civicamente neutra, pois ela procede da sociedade humana, que constitui também a base da vida política, e ela influi na qualidade da vida coletiva. Assim, Montesquieu é perfeitamente consciente na maneira pela qual a religião pode determinar a política, mas também dos limites bem compreendidos da autonomia da religião.

2 A CRÍTICA AO CRISTIANISMO MODERNO POR MEIO DOS ANTIGOS

O comentário de Kingston concludente do último tópico endossa a tese de que o tom maquiaveliano da *Dissertação* foi atenuado em outros escritos, conquanto não eliminado, atribuindo maior autonomia às crenças religiosas e outros papéis a elas na vida política. No mesmo passo, a crítica ao cristianismo, implícita na *Dissertação* e disfarçada nas *Cartas Persas*, é deixada cada vez mais às claras, como em *O espírito das leis* e mesmo na *Defesa do espírito das leis* (Kingston, 2013a). Cumpre, então, verificar mais a fundo os contornos dessa crítica florescente.

Na *Dissertação*, o autor pondera que as religiões devem contar com princípios e regras de moral, a serem incrementados gradualmente. Embora o fator temporal seja benéfico para firmar a autoridade, pela consolidação da tradição (*EL XXVI, 2*), o resgate de fontes e textos sagrados pode ameaçar a estabilidade da crença pelo anacronismo. Por isso, dispositivos mediadores entre a lei divina e a obediência humana são úteis, como comprovam os episódios romanos de controle ao acesso aos escritos sacros, proibição de certas condutas, exploração da credulidade para fins justificados como benéficos à *res publica* (*Dissertation*, p. 241). Algumas dessas observações ressoam a *práxis* da Igreja Católica e seu crescente descompasso com as novas trilhas da sociedade: as Escrituras não respondem mais a todas as perguntas irrompidas em meio à cambiante realidade; aliás, o acesso a elas é difícil, vide a resistência a traduções e ritos nas línguas nacionais, ficando restrita a uma casta; religião e poder estatal se misturam para atender a interesses de um clero privilegiado, também se valendo de manipulações dos medos populares etc.

Nas *Cartas Persas*, de 1721, certas reprovações tornar-se-ão mais nítidas pela licença proporcionada pela personagem oriental, não obstante o véu da caracterização literária: denuncia-se a supressão da liberdade de pensamento por engrenagens perversas de condenação por heresias; a mera aparência de rigidez dos elaborados ritos e deveres da Igreja Católica, facilmente flexibilizados caso haja uma razão política por trás (*LP XXIX*). A ligação entre religião e poder é ainda mais evidente ao se apurar que, para ser um bom cristão, há de ser também um bom cidadão, o que frequentemente não ocorre, inclusive entre os clérigos:

Aqui há muitos que disputam indefinidamente acerca da religião, mas parece que ao mesmo tempo porfiam sobre quem pior há de guardar os seus mandamentos. Não só não são bons cristãos, mas também não são bons cidadãos, que é o que mais me incomoda; porque, seja qual for a religião se professe, os atos religiosos mais indispensáveis são a observância das leis, o amor aos homens e o afeto filial. Efetivamente, não é o principal objeto do homem religioso agradar à divindade que estabeleceu o culto que ele professa? Pois o modo mais certo de o conseguir é, sem dúvida, observar as regras da sociedade e os deveres da humanidade; porque, em qualquer religião que se viva, supondo que haja uma, é mister também supor que Deus ama os homens, pois estabeleceu uma religião para os tornar felizes. E se ama os homens, é evidente que quem os ama há de agradar-lhe; isto é quem desempenha com o seu próximo os deveres da caridade e da humanidade, e não viola as leis que os regem. (LP XLVI)

A diferença entre os cultos e a verdade inacessível aos homens, ou ainda, entre religião e fé, se assim é possível dizer, faz-se presente, pois “a religião do céu não se estabelece pelas mesmas vias que as religiões da terra” (*Défense de l'esprit des lois*). Roma deu o melhor exemplo: o compromisso do cidadão era com os valores republicanos, e o espaço religioso, por ser um espaço social, é essencialmente político (Santos, 2006, p. 208-209).

Mais: existem leis às quais até mesmo Deus está vinculado (EL I, 2). Essa última asserção, logo ao início d'*O espírito das leis*, situa princípios de razão como precedentes à onipotência divina. Não foi à toa que a obra foi posta no *Index*. E não foi à toa que, por tantos escritos, Montesquieu evitou jogar muitas luzes sobre as suas reservas em relação ao cristianismo. A alternativa eleita até então para elidir a imputação de heresia e a censura fora valer-se de outras religiões, como o exotismo do Islamismo e a distância histórica dos cultos da Antiguidade. Mas isso não foi apenas artifício de esquiva. Havia interesse amplo e legítimo em imergir no fenômeno religioso dos orientais e dos antigos. Estes últimos, em especial, permitiam-lhe reconhecer raízes de antepassados admiráveis por suas qualidades, embora tais virtudes não sejam aceitas com entusiasmo cego e acrítico (Senarclens, 2003, p. 11). Por outro lado, Montesquieu tem na investigação historiográfica, como as da *Dissertação* e das *Considerações*, a oportunidade de enfrentar conteúdos teológicos melindrosos respaldado em fatos e autores do passado, exemplos concretos que afastam a arbitrariedade das hipóteses aventadas. Era o caminho para a identificação dos males das religiões, após a exaltação de seus préstimos (Santos, 2022).

No *Pensée* 1946, por exemplo, Montesquieu assinala as origens da noção de Deus, elaborada ingenuamente pelo homem, que concebe a divindade como material e sua figura espelhando a sua própria imagem. Do mesmo modo a razão, pois, uma vez que apenas substâncias com figuras humanas a possuem, também ela deve ser característica inseparável de Deus. Não somente os gregos e os romanos assim concluíram, mas também os cristãos. Isso

indica que o processo de constituição dos preceitos do cristianismo precisa ser reexaminado pelo filtro crítico da razão moderna. A faculdade racional permite enxergar tanto como outrora os pagãos acreditaram em manifestações da divindade na natureza (*Dissertation*, p. 245), quanto como “a religião nos aflige” hoje: o “maometismo e o cristianismo, feitos unicamente para a outra vida, destroem toda esta” (*Pensée* 1606).

As *Notas sobre Cícero*, comentários marginais a livros do pensador romano redescobertas há poucas décadas, expõem algumas faces novas da crítica ao cristianismo a partir da análise das religiões antigas, ainda mais cruas e incisivas. Elas contribuem para a compreensão sobretudo da *Dissertação*, dentre outros motivos, porque provavelmente oriundas de estudos preparatórios para a composição desse texto (Volpilhac-Auger, 2013; Benítez, 2012, p. 3). Nas *Notas*, Montesquieu interpreta um argumento do velho cônsul como comprobatório da falsidade da suposta ideia inata da divindade ou do conhecimento natural dela (*Notes*, p. 40-41; Benítez, 2012, p. 19). Na sequência, reflete sobre a disseminação do ateísmo entre os filósofos antigos, creditada como diferente da pura e simples negação da existência de Deus: “nada destrói mais a prova da existência de Deus [...] do que as diferentes opiniões dos filósofos e dos legisladores sobre a divindade” (*Notes*, p. 33; Benítez, 2012, p. 20).

O tempo dos romanos, em particular, a credulidade popular era intencionalmente explorada, a exemplo dos historiadores, que adicionavam elementos fantásticos a vidas já “repletas de milagres da fortuna” – até porque comum ao homem buscar justificativas após ocorridos os fatos (*Notes*, p. 106 e 112). Porém, algumas épocas são mais prolíferas em “milagres” do que outras. Se os “séculos ignorantes são [também] os mais crédulos [...] temos a felicidade de viver em um século muito esclarecido” (*Notes*, p. 101-103). Ilustrado, mas não imune a superstições e obscurantismos.

De acordo com Benítez (2012, p. 34), os comentários sobre as crenças pagãs nas *Notas* são um “acerto de contas com a religião cristã”. Impossível discordar ao se ler que Escrituras, concílios e Pais da Igreja estão ao lado dos escritores antigos, o sagrado e o profano no mesmo nível, todos com “igual autoridade, aquela da razão” (*Notes*, p. 108). Cícero é admirado por estar “guiado pelas luzes da razão natural”, que o permitiu enxergar não ser “da sabedoria de Deus falar aos homens sem se fazer entender” e tampouco se satisfazer com as “profecias e o Apocalipse”. O filósofo romano teve a vantagem de que “seu espírito não foi nutrido nos mistérios nem nas tenebrosas sombras da parábola” (*Notes*, p. 118). Como resultado, pôde perceber os usos políticos da religião, motivo pelo qual é tão citado na *Dissertação*.

Montesquieu, formado na tradição cristã, se inspira em figuras pagãs como Cícero para fazer críticas severas (Volpilhac-Auger, 2016, p. 86-89):

Os áugures e os arúspices eram propriamente os aspectos grotescos do paganismo, mas não os acharemos ridículos se refletirmos que, em uma religião muito popular como aquela, nada parecia extravagante. A credulidade do povo reparava tudo entre os romanos. Mais uma coisa era contrária à razão humana, mais ela lhes parecia divina. [...] eles precisavam de matérias de admiração, precisavam de sinais da divindade, e os encontravam apenas no maravilhoso e no ridículo (*Dissertation*, p. 242).

A deferência por Cícero decorre também de sua posição por vezes dual. Como ressalta na *Dissertação*, o filósofo romano rechaçava em privado as credices da religião, ao passo que, publicamente, acusava, com vigor, Verres de impiedade. Montesquieu apreciava essa capacidade de reconhecer as utilidades da religião e de reprovar os seus deméritos (Andrivet, 2013). Trata-se do exercício da “liberdade da filosofia”, do livre uso da razão: “É a nossa razão que é dada para nos esclarecer, não a dos outros” (*Notes*, p. 43; Volpilhac-Auger, 2022, p. 63-64). Tal como Cícero, o bom filósofo tem por missão avançar em direção ao saber, sem o peso da tradição ou da religião, e sim com apreço à crítica:

Eu não pude impedir-me, ao ler essas maravilhosas obras, de carregar minhas [margens] com algumas reflexões e eu as fiz na liberdade da filosofia. Muitas vezes ignorei uma religião que eu reverencio, e como é impossível ser filósofo e teólogo concomitantemente, porque o que é segundo a ordem da natureza não tem relação com o que é segundo a or[dem] da graça, eu me coloquei frequentemente no lugar do pagão, de onde eu lia as obras bem decidido a retornar rapidamente ao dever e abandon[ar] esses sentimentos, deixando-os à porta de meu gabinete (*Notes*, p. 40-41).

3. DIREITO E ESTADO NA QUESTÃO TOLERÂNCIA

A razão moderna permite o reconhecimento não apenas dos vícios por excesso do cristianismo, mas também daquilo que lhe falta. Montesquieu encontra alguns desses elementos na religião dos antigos.

Como anteriormente observado, a sua visão é, em certos sentidos, idealizada. Na *Dissertação* recompõe um passado idílico, regido por um “espírito de tolerância e doçura”, na qual todas as religiões e teologias eram igualmente boas e não insuflavam guerras e disputas. Nesse processo, os romanos seriam ainda mais tolerantes que os gregos, pois chegavam a incorporar deuses dos povos conquistados (*Dissertation*, p. 246-248). Esse otimismo de Montesquieu é, na verdade, expressão do espírito típico de uma geração, à qual ele pertencia, que “ainda conhecia uma zona neutra onde pagão e cristão podiam se encontrar

em termos relativamente amigáveis” (Gay, 1967). Ainda assim, reconhece a presença da intolerância.

Na *Dissertação*, sobressai o caso dos egípcios e dos hebreus (p. 246-247), por vezes confundidos entre si pelos romanos e por eles reprimidos (*Pensée* 167; *Pensée* 232 e *EL XXV*, 4). Montesquieu entende ser justificável a proibição desses credos em razão da sua incompatibilidade com os demais cultos e, de modo mais grave, com a própria ordem política. Como assevera Mansuy essas críticas à religião egípcia e judaica buscam atingir o cristianismo, pois, tal como eles, reverte a sua pretensão de universalidade em intolerância e introduz a divisão no seio do Estado (Mansuy, 2015, p. 6-7). Prova disso é o reconhecimento de que nem todas as religiões foram rejeitadas pelos romanos, pelo contrário:

Inútil é alegar que tem interesse o príncipe em não consentir muitas religiões nos seus domínios: quando se reunissem neles todas as seitas do mundo, não lhe trariam prejuízo nenhum, porque nenhuma há que não prescreva a obediência e pregue a submissão.

Confesso que andam cheias as histórias de guerras de religião, mas repare-se bem: não foi a multiplicidade de religiões que ocasionou estas guerras, mas o espírito de intolerância que animava a que se cria dominante. (*Dissertation*, p. 246-247)

Uma religião pode dedicar-se ao que bem quiser, contudo, precisa harmonizar-se com os pressupostos da vida social. Como afirma Montesquieu, “os dogmas mais verdadeiros e mais santos podem ter consequências muito negativas quando não estão ligados aos princípios da sociedade” (*EL XXIV*, 19). Se a religião dos egípcios foi proibida é porque ameaçava a conservação de Roma, por seu caráter antipolítico, o que se revela também verdadeiro em relação ao cristianismo:

Para Montesquieu, a potência religiosa cristã é perigosa porque é *antipolítica*: ela não permite o estabelecimento de um verdadeiro poder político. O cristianismo enfraquece a política porque reclama uma legitimidade alternativa, com a qual o Estado não pode entrar em concorrência. É a crítica dirigida aos egípcios e aos cristãos do Oriente: eles impedem uma boa política, seja porque vislumbram um outro mundo, seja porque querem rivalizar com o poder do Estado. (Mansuy, 2015, p. 19)⁷

A antipoliticidade deve ser rejeitada em qualquer religião. Enquanto um fator determinante para a composição do espírito geral de um povo, o elemento religioso não pode se sobrepor aos demais fluxos. A vida social harmônica e prolífera é o bem maior, mas acaba

⁷ Santos (2006, p. 231), na mesma linha, caracteriza o cristianismo de “religião negativa”, pois “esvaziada do teor político, passa a minar qualquer diversidade histórica”, fomentando uma grave e radical intolerância.

em risco quando o poder do Estado encontra concorrência com os preceitos exclusivistas de uma religião – muito evidente nos credos monoteístas. Desse modo, um culto deve passar pelo crivo estatal a fim de ser mantido ou admitido em uma dada sociedade. O instrumento para tanto é a lei civil. O direito é chamado para mediar as diferentes religiões tendo em vista assegurar a estabilidade política e a utilidade comum:

Como apenas as religiões intolerantes têm um grande zelo para estabelecer-se em outros lugares, porque uma religião que pode tolerar as outras não pensa em sua propagação, será uma lei civil muito boa a que determine que, quando o Estado estiver satisfeito com a religião já estabelecida, não tolere o estabelecimento de outra.

Portanto, eis aí o princípio fundamental das leis políticas em matéria de religião. Quando podemos admitir ou não em um Estado uma nova religião, devemos não estabelecê-la; quando ela estiver estabelecida, devemos tolerá-la. (EL XXV, 10)

Especificamente no caso de Roma, para Montesquieu, todas as religiões eram aceitas, desde que não fossem hostis a formas de espiritualidade diversas, o que era mais evidente entre os credos politeístas (*Dissertation*, p. 246; 248; Jebahi, 2019, p. 74). A tolerância aparece como princípio necessário ao bom funcionamento da vida social. É inevitável aceitar um grau de coexistência, não apenas porque as religiões são úteis para o controle político, como na *Dissertação*, mas também porque diferentes religiões surgem naturalmente em distintas sociedades. Assim, salvo as seitas intolerantes, que colocam em risco a própria existência do Estado, deve-se admitir que as pessoas promovam os seus cultos, mas sob a tutela do direito, à luz do valor liberdade:

Somos aqui políticos e não teólogos; e, até mesmo para os teólogos, existe muita diferença entre tolerar uma religião e prova-la. Uma vez que as leis de um Estado acreditaram que deviam tolerar várias religiões, é preciso que elas obriguem-nas também a tolerar-se entre si. É um princípio que toda religião que é reprimida torna-se ela mesma repressiva, pois, assim que, por algum acaso, ela pode sair da opressão, ataca a religião que a reprimiu, não como uma religião, mas como uma tirania. Assim, é útil que as leis exijam dessas diversas religiões não só que elas não perturbem o Estado, mas também que não se perturbem entre si. Um cidadão não satisfaz às leis contentando-se em não incomodar o corpo do Estado; é preciso também que ele não incomode nenhum outro cidadão. (EL XXV, 9)

Montesquieu sugere, na passagem citada, que a tolerância religiosa, imprescindível à boa convivência social, dificilmente se efetiva espontaneamente. Tolerar uma religião é, com efeito, diferente de aprovar os seus dogmas (*LP XL*; Quoniam, 1976, p. 82). Por esse motivo é que um instrumento formal como o direito, por meio das leis, pode colaborar para a implementação objetiva da tolerância. Essa é a via descrita por Santos como “institucional”,

pela qual o Estado atua positivamente para conter os abusos intolerantes das religiões e permitir uma convivência mínima da diferença, até porque se trata de uma questão de interesse público (Santos, 2006, p. 297-298). Isso se mostra, aliás, condizente com a própria finalidade das instituições jurídicas, qual seja, a liberdade. O filósofo francês encerra a reflexão acima com uma conclusão no mesmo sentido do que décadas adiante desenvolverá Kant: o direito busca assegurar a coexistência das liberdades. Submetendo os homens ao seu dever, a lei reprime a guerra e a violência, reage às forças más, equilibra, estabiliza (Starobinski, 1967, p. 90; 95). Ora, historicamente, a religião foi frequentemente “pretexto” para muitas mortes” (*Pensée* 1562). Como a intolerância religiosa ameaça a liberdade dos partidários de outros cultos, ela é inaceitável de um ponto de vista jurídico.

O cristianismo estimula a conversão e a expansão, dada a universalidade de seus dogmas, o que causa destruição e sofrimento. Como a grande religião moderna, seria estranho se Montesquieu não a tivesse no horizonte ao exarar julgamentos tão contundentes acerca dos enlaces entre religião e política, assim como na defesa da tolerância como condição indispensável para o sucesso civilizacional. É nítido não haver recusa à religião, até porque ele declara ter horror ao ateísmo (*EL XXIV, 2*; Volpillac-Auger, 2022, p. 62; Santos, 2006, p. 267 *et seq*), e sim defesa de que ela seja colocada a serviço do interesse público, o que, no contexto das guerras religiosas na França (e na Europa em geral), significa uma crítica severa às pretensões políticas e exclusivistas do cristianismo, enunciadas desde os albores do império romano (Mansuy, 2015, p. 7; Santos, 2006, p. 216). Para tanto, o Estado deve regular juridicamente a difusão das religiões, cerceando os eventuais pendores intolerantes: quando a religião “se torna uma força do mal”, cerceando abusivamente a liberdade, assinala Oake, deve ser “corrigida pela lei civil” (Oake, 2009, p. 559).

O princípio político da tolerância pode ser aprendido com os antigos. É claro que o paganismo ruiu. A causa foi o cultivo do espírito pelos helênicos, entre os quais certos filósofos tentaram eliminar a crença nos deuses (*Pensée* 969), mas sem sucesso. Quando o cristianismo ascendeu, o Evangelho foi aceito pela maior parte das escolas filosóficas. Com isso, Montesquieu quer ponderar que, apesar da indispensabilidade da razão, a filosofia não substitui integralmente os clamores que levam os homens à religião. Mais: aponta que alguns conceitos filosóficos são compartilhados com a religião, inclusive a cristã, como o ideal de humanidade e o amor pelo bem comum (*Pensée* 924). Nesse sentido, a religião “constitui-se como espécie de código de Direito Público”, legitimando regras morais essenciais para a vida social, principalmente em povos regidos por governos despóticos, por assegurar um mínimo

de refreamento à ferocidade humana onde faltam leis civis racionais e civilidade (Santos, 2006, p. 274; 277; 279; *EL II*, 4): “aquele que não tem religião é aquele animal terrível que só percebe sua liberdade quando rasga e devora” (*EL XXIV*, 2). Mas não apenas. Como lembra Santos, ela reforça os valores cívicos e a coesão sociopolítica em momentos de crise por ser algo de fixo e permanente perante a mudança (Santos, 2006, p. 281; *EL XXIV*, 6; *XXVI*, 2). A religião, portanto, ao mesmo tempo que tutelada pelo direito, complementa-o.

O cristianismo não está tão longe dos outros credos como ele mesmo propaga. Perceber isso ajuda a ficar alerta para as suas aproximações perigosas com a política, mas também a entender como a religiosidade pode contribuir para o equilíbrio constitucional e a coesão da ordem social (Santos, 2006, p. 286-287). A utilidade política da religião, no quadro do Estado moderno, porém, ao mesmo que tempo que compartilha semelhanças com a utilidade exercida na Antiguidade, comporta diferenças. Uma dessas distinções se deve à introdução do direito para atuar nesse tênue jogo de equilíbrio. Com efeito, a lei civil é convocada pelo Estado para auxiliá-lo a traçar limites às pretensões excessivas das religiões, de maneira a viabilizar a tolerância na prática, de acordo com a exigências do espírito de uma dada sociedade – dentre as quais as próprias religiões nela existentes (GOYARD-FABRE, 1980, p. 31) – e, assim, efetivar coletivamente a liberdade individual. Liberdade é “o direito de fazer tudo o que as leis permitem” (*EL XI*, 3). Como conclui Starobinski, em Montesquieu, “o indivíduo livre quer ser ele mesmo através da mediação da lei” (1967, p. 99). A liberdade é assunto jurídico, e não apenas político, experienciada concretamente na vida social e civil (Goyard-Fabre, 1980, p. 33-34).

Se o fim do direito é a liberdade, e a liberdade se encontra ameaçada pela intolerância religiosa, nada mais coerente atribuir ao direito participação na difícil tarefa de construção do mínimo de tolerância necessário ao desenvolvimento civilizacional bem-sucedido de uma sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encantar-se com a Antiguidade (*Pensée* 110) sem cegar-se para a distância histórica, apreciar tanto os modernos quanto os antigos (*Pensée* 111)⁸, essas são máximas semeadas por Montesquieu e que lhe permitiram identificar as funções políticas da religião e a necessidade social da tolerância como valor para a Modernidade.

⁸ Uma versão ligeiramente diferente em I, 171.

No trajeto iniciado com a *Dissertação sobre a política dos romanos na religião*, foi possível percorrer parte do pensamento de Montesquieu, tendo por fio condutor a questão do enlaçamento da religião com a política e como isso reverbera na crítica do cristianismo. Avançou-se para outros textos, de modo a melhor posicionar as reflexões da *Dissertação* em um conjunto intelectual robusto, formado por obras como *Cartas Persas*, *Considerações* e *O espírito das leis*, além de escritos menos conhecidos do filósofo bordelês.

O propósito, entretanto, era apurar se o direito exerceria algum papel junto ao Estado no jogo de equilíbrio entre religião e política. Foi possível apurar que, de fato, a lei civil, embora possa não ser absolutamente suficiente a ponto de excluir qualquer contribuição dos preceitos religiosos para fins de regulação social, contribui para traçar limites às intenções expansivas e exclusivistas das religiões, sobretudo as monoteístas e, em particular, a cristã. Com apoio do direito, o Estado atuar na implementação, de um ponto de vista prático e público, de um mínimo de tolerância que permita assegurar as liberdades individuais, o que é, aliás, o próprio fim do direito e bem superior da vida social.

Ressalta-se, por oportuno, que se evitou conjecturar sobre as crenças pessoais do autor ou empregá-las como chaves de leitura⁹. Não que tais elementos sejam irrelevantes, mas, ao manter-se adstrito aos escritos, foi possível respeitar as suas premissas metodológicas – sobretudo n’*O espírito* (Minuti, 2018, p. 162) – segundo as quais a religião é uma das causas de formação do espírito geral e contribui para a estabilidade da sociedade. Observou-se, então, o modo como ele propôs uma explicação “histórico-sociológica do fenômeno religioso”, que se revela necessária a todos os povos (Felice, 2017, p. 25-26).

Assim como identificado na história romana, a religião pode ser um instrumento útil para fins de Estado. Se essa constatação afeita a uma *Realpolitik*, de inspiração maquiaveliana, predominou ao tempo da *Dissertação*, Montesquieu tenderá a expandir o campo de atuação e o valor da religião, passando a ver nela mais do que mero instrumento das elites. Ainda assim, permanecerá consciente de que a religião sozinha não assegura o desenvolvimento da polidez civilizacional, sendo indispensável o aprimoramento das artes e das ciências, e de que a religião, como causa primordial, precisa ser balizada pelo direito.

O Estado, para assegurar o seu sucesso, deve limitar o crescimento desenfreado e contraditórios das forças religiosas, principalmente dos cultos que busquem expandir-se universalmente e coloquem em perigo a ordem política. Por isso, o enlace entre religião e

⁹ Nesse sentido, ver Shackleton (1988a); Shackleton (1961, p. 344-355); Cotta (1953, p. 16).

política é mediado pelo direito, na árdua tarefa de implementação prática de um mínimo de tolerância necessário ao bom desenvolvimento de uma sociedade. Eis o que Montesquieu preconizou ao enaltecer “a religião para o Estado” entre os romanos e pode servir de ponto de partida para a construção de uma nova tolerância em tempos de cristianismo¹⁰.

REFERÊNCIAS

- ANDRIVET, Patrick. Cicéron. In: VOLPILHAC-AUGER, Catherine (dir.). **Dictionnaire Montesquieu**. Lyon: ENS de Lyon, 2013. Disponível em: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367157852/fr>>. Acesso em: 25 out. 2023.
- BENÍTEZ, Miguel. **Les années d'apprentissage: Montesquieu, lecteur de Cicéron**, 2012. Disponível em: <http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Montesquieu_cic%C3%A9ron.pdf>. Acesso em: 25 out. 2023.
- CÍCERO. **Dos deveres**. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.
- CÍCERO. **Las leyes**. Trad. Alvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.
- CÍCERO. **Sobre la república**. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.
- COTTA, Sergio. **Montesquieu e la scienza della società**. Torino: Ramella, 1953.
- DE DIJN, Annelien. Religion and politics. In: CALLANAN, Keegan; KRAUSE, Sharon R. (eds.). **The Cambridge Companion to Montesquieu**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- FELICE, Domenico. Nota al testo. In: **Scritti postumi (1757-2006)**. A cura di Domenico Felice. Ed. bilingue. Firenze; Milano: Bompiani, 2017.
- GAY, Peter. **The Enlightenment: an interpretation. The rise of modern paganism**. New York: Alfred A. Knopf, 1967.
- GOYARD-FABRE, Simone. **Montesquieu adversaire de Hobbes**. Paris: Lettres Modernes, 1980.
- JEBAHI, Nejia. **Montesquieu et le monde romain: étude politique et morale**. Tese (Doutorado em Ciências da Antiguidade). 316f. Université de Strasbourg, École Doctorale des Humanités, Strasbourg, 2019.
- KINGSTON, Rebecca. Religion. Trad. Catherine Volpillac-Auger. In: VOLPILHAC-AUGER, Catherine (dir.). **Dictionnaire Montesquieu**. Lyon: ENS de Lyon, 2013a.

¹⁰ Schaub (2009, p. 231) aponta uma “nova tolerância pós-cristã” em contraste com a “tolerância pré-cristã”.

Disponível em: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377637039/fr/>>. Acesso em: 25 out. 2023.

KINGSTON, Rebecca. Tolérance. Trad. Catherine Volpilhac-Auger. In: VOLPILHAC-AUGER, Catherine (dir.). **Dictionnaire Montesquieu**. Lyon: ENS de Lyon, 2013b.

Disponível em:

<<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377637092/fr/>>. Acesso em: 25 out. 2023.

LEVI-MALVANO, E. **Montesquieu e Machiavelli**. Paris: Honoré Champion, 1912.

MANSUY, Daniel. La question religieuse dans les **Considérations de Montesquieu**. **Dialogue**: Revue canadienne de philosophie, Toronto, n. 54, p. 1-23, 2015.

MAQUIAVEL. Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. In: Tutte le opere. Firenze: Bompiani, 2018.

MINUTI, Rolando. **Studies on Montesquieu**: mapping political diversity. Trad. Julia Weiss. Cham: Springer, 2018.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de. **Cartas Persas**. Trad. Mário Barreto. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de. Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence. In: **Oeuvres de Montesquieu**. Paris: L'Imprimerie de Plassan, 1796, t. IV.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de. Da política. Trad. Igor Moraes Santos. **Revista do CAAP**, Belo Horizonte, v. XXV, n. 1, p. 173-184, 2020.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de. Discurso sobre Cícero. Trad. Igor Moraes Santos. **Aufklärung**, João Pessoa, v. 5, n. 3, p. 207-212, set./dez. 2018.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de. Discurso sobre os motivos que devem nos encorajar às ciências. Trad. Igor Moraes Santos. **Revista do CAAP**, Belo Horizonte, v. XXIV, n. 2, p. 148-161, 2019.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de. Dissertação sobre a política dos romanos na religião. Trad. Igor Moraes Santos. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 40, n. 1, p. 240-249, 1º sem. 2022.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de. Lettre a Mgr. de Fitz-James, 8 de octobre de 1750. Cf. **Correspondance de Montesquieu**. Ed. François Gebelin e André Morize. Bordeaux: Gounouilhou, 1914, v. II.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de. *Notes sur Cicéron*. In: BENÍTEZ, Miguel. **Les années d'apprentissage**: Montesquieu, lecteur de Cicéron, 2012. Disponível em: <http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Montesquieu_cic%C3%A9ron.pdf>. Acesso em: 25 out. 2023.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de. **O espírito das leis**. Trad. Christina Murachco. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de. *Pensées*. Cf. DONIER, Carole (ed.), **Montedite**: Édition critique des Pensées de Montesquieu. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2013.

OAKE, Roger B. Montesquieu's religious ideas. In: CARRITHERS, David (ed.). **Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu**. London; New York: Routledge, 2009.

PLUTARCO. **Vite**. A cura di Angelo Meriani e Rosa Giannattasio Andria. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1998, v. VI.

POLÍBIO. **História**. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

QUONIAM, Théodore. **Introduction à une lecture de l'Esprit des lois**. Paris: Lettres Modernes, 1976.

RÉTAT, Pierre. Discours académiques. In: VOLPILHAC-AUGER, Catherine (dir.). **Dictionnaire Montesquieu**. Lyon: ENS de Lyon, 2013, Disponível em: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376472198/fr/>>. Acesso em 25 out. 2023.

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Trad. J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, v. I.

SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; São Cristóvão: EDUFS, 2006.

SANTOS, Igor Moraes. **A res publica entre a ideia e a história**: filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero. Belo Horizonte: Expert, 2021.

SANTOS, Igor Moraes. Montesquieu on Cicero: historiographical, political, and philosophical dimensions of a modern portrait. In: BERNINO, Francesca Romana; LA BUA, Giuseppe (eds.). **Portraying Cicero in Literature, Culture, and Politics**: from Ancient to Modern times. Berlin: De Gruyter, 2022.

SCHAUB, Diana. Of believers and barbarians: Montesquieu's enlightened toleration. In: CARRITHERS, David (ed.). **Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu**. London; New York: Routledge, 2009.

SHACKLETON, Robert. La religion de Montesquieu. In: *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*. Ed. David Gilson e Martin Smith. Oxford: The Voltaire Foundation, 1988a.

SHACKLETON, Robert. **Montesquieu**: a critical biography. Oxford: Oxford University Press, 1961.

SHACKLETON, Robert. Montesquieu and Machiavelli: a reappraisal. In: **Essays on Montesquieu and on the Enlightenment**. Ed. David Gilson e Martin Smith. Oxford: The Voltaire Foundation, 1988.

SENARCLENS, Vanessa de. **Montesquieu historien de Rome**: un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au XVIIIe siècle. Genève: Droz, 2003.

STAROBINSKI, Jean. **Montesquieu par lui-même**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
TITO LÍVIO. *Storie*. A cura di Luciano Perelli. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974, v. I.

VALENTE, Pe. Milton. **A ética estoica em Cícero**. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

VALÉRIO MÁXIMO. **Hechos y dichos memorables**: Libro Primero. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2014.

VOLPILHAC-AUGER, Catherine. De Rome à Amsterdam. Religion et raison chez le jeune Montesquieu. **Éthique, politique, religions**, n. 8, p. 85-106, 2016.

VOLPILHAC-AUGER, Catherine. La tentation de l'éditor: Montesquieu annotateur de Cicéron. **Astérion**, 11, 2013. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/asterion/2444>>. Acesso em 25 out. 2023.

VOLPILHAC-AUGER, Catherine. **Montesquieu**: let there be enlightenment. Trad. Philip Stewart. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.