

A CRÍTICA POLÍTICA DE ROUSSEAU AO CRISTIANISMO NO *CONTRATO SOCIAL**

ROUSSEAU'S POLITICAL CRITIQUE OF CHRISTIANITY IN THE SOCIAL CONTRACT

Joézer Carvalho de Castro**

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar a crítica política de Rousseau ao cristianismo no *Contrato social*. Para isto, investigaremos o problema da unidade do Estado e a visão do genebrino acerca da dualidade no corpo político introduzida pela figura de Jesus de Nazaré, a relação da religião cristã com as sociedades particulares e com a sociedade geral do gênero humano, e a crítica à religião dos evangelhos como uma religião “inteiramente espiritual” sem vínculo com o corpo político. O genebrino é muito cuidadoso em distinguir as diferentes vertentes do cristianismo. O autor tem muita clareza das diferenças entre o catolicismo romano e os diferentes ramos do protestantismo, por exemplo. Além disso, Rousseau sabe também reconhecer que há uma enorme distância entre a proposta original de Jesus de Nazaré e o cristianismo como este se constituiu historicamente. Porém, como pretendemos demonstrar, a crítica de Rousseau ao cristianismo alcança todas as suas formas e vertentes, não restando, portanto, nenhuma forma desta religião que seja viável como alternativa para o corpo político.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau; Cristianismo; crítica; Jesus de Nazaré; unidade.

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze Rousseau's political critique of Christianity in *The Social Contract*. To do this, we will investigate the problem of the unity of the state and Rousseau's view of the duality in the body politic introduced by the figure of Jesus of Nazareth, the relationship of the Christian religion with particular societies and with the general society of the human race, and the criticism of the religion of the Gospels as an “entirely spiritual” religion with no link to the body politic. Rousseau is very careful to distinguish between the different branches of Christianity. The author is very precise about the differences between Roman Catholicism and the different forms of Protestantism, for example. In addition, Rousseau also recognize that there is an enormous distance between the original proposal of Jesus of Nazareth and Christianity as it has historically been constituted. However, as we intend to demonstrate, Rousseau's critique of Christianity covers all its forms and branches, leaving no form of this religion that is viable as an alternative to the body politic.

KEYWORDS: Rousseau; Christianity; critique; Jesus of Nazareth; unity.

* Artigo recebido em 16/02/2025 e aprovado para publicação em 07/04/2025.

** Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com bolsa financiada pela CAPES. E-mail: joezer@usp.br.

INTRODUÇÃO

Quando comparado a outros filósofos do Iluminismo francês, Rousseau, normalmente, é considerado moderado em relação à sua visão acerca da religião. Contribui para isto o fato de que, ao contrário de outros filósofos que defendiam visões materialistas e até mesmo o ateísmo de maneira aberta, Rousseau sempre foi um defensor da religião como uma forma de fundamento moral da sociedade. Outro elemento importante é que mesmo em suas críticas, o genebrino não costumava utilizar a linguagem ácida e irônica de alguns autores do período. Além disso, como se sabe, Rousseau se reivindicou como cristão até o fim de sua vida, mesmo após as condenações de seus livros em Paris e Genebra. Entretanto, a análise que Rousseau faz acerca do cristianismo no *Contrato Social* chega a conclusões muito negativas acerca dessa religião. O filósofo chega a afirmar que a ideia de uma república cristã é uma contradição nos próprios termos, e que os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos.

O objetivo deste artigo é analisar a crítica política de Rousseau ao cristianismo no *Contrato Social*. Nesta crítica, o genebrino é muito cuidadoso em distinguir as diferentes vertentes do cristianismo. O autor tem muita clareza das diferenças entre o catolicismo romano e os diferentes ramos do protestantismo, por exemplo. Além disso, Rousseau sabe também reconhecer que há uma enorme distância entre a proposta original de Jesus de Nazaré e o cristianismo como este se constituiu historicamente. Isto levou muitos comentadores a conceberem a ideia de que Rousseau é crítico apenas de algumas formas da religião cristã, sendo, contudo, defensor de uma forma não nociva politicamente desta mesma religião. Como pretendemos demonstrar, analisando o aspecto político, a crítica do genebrino ao cristianismo alcança todas as suas formas e vertentes. Ao contrário do que é sugerido por alguns comentadores, não resta, na visão do autor, nenhuma forma de cristianismo viável do ponto de vista político.

Este artigo é dividido em três partes. Na primeira, analisaremos a hipótese histórica desenvolvida no capítulo da religião civil no *Contrato social*, em que Rousseau discute o problema da unidade do Estado e apresenta a sua visão acerca da dualidade no corpo político introduzida pela figura de Jesus de Nazaré. Na segunda parte, apresentaremos a análise que o genebrino faz da relação da religião cristã com as sociedades particulares e com a sociedade geral do gênero humano, não apenas no *Contrato social*, mas também nas *Cartas escritas da montanha* e no *Manuscrito de Genebra*. Por fim, na terceira parte, discutiremos a crítica de Rousseau à religião dos evangelhos como uma religião “inteiramente espiritual” sem vínculo

com o corpo político, presente principalmente na hipótese da sociedade de verdadeiros cristãos no capítulo da religião civil no *Contrato*. Retomando os elementos centrais da filosofia política de Rousseau, evidenciaremos a necessidade da mediação da religião como instrumento do Legislador na constituição das leis e na formação do corpo político e, conseqüentemente, a crítica a uma religião que “deixa as leis com as forças que tiram de si mesmas”.

1 JESUS, A UNIDADE DO ESTADO E A DUALIDADE NO CORPO POLÍTICO

O capítulo da religião civil no *Contrato* começa com uma hipótese histórica acerca das relações entre as instituições religiosas e os corpos políticos, considerando principalmente o problema da divisão dos poderes (espiritual e temporal) e, correlativamente, o problema da unidade do Estado. Segundo Thomaz Kawauche, a ênfase será o problema da unidade do Estado diante do processo pelo qual a Igreja cristã se institui enquanto um poder que rivaliza com o poder civil, e a tônica do discurso será demonstrar que a relação entre política e religião foi conflituosa desde sua origem, uma vez que a crença nunca deixou de ser uma questão para o governo (Kawauche, 2013, p. 209). Yves Vargas considera esta parte histórica do capítulo como uma genealogia materialista da religião, e destaca o fato de que Rousseau não invoca nenhuma aspiração à transcendência, mas funda o nascimento e a forma da religiosidade em uma causalidade estritamente sociopolítica (Vargas, 2017, p. 45).

Segundo Rousseau, “os homens de modo algum tiveram a princípio outros reis além dos deuses, nem outro governo senão o teocrático” (Rousseau, 1964a, p. 460). Segundo o autor, era natural que se pensasse dessa maneira, já que aceitar a submissão a um semelhante depende de um certo desenvolvimento na compreensão dos povos. No governo teocrático, cada povo tem o seu Deus, pois dois povos inimigos não podem ter um mesmo senhor. Da divisão entre os povos resulta, portanto, o politeísmo e, daí, a intolerância teológica e civil. Segundo Rousseau, “a guerra política era também teológica, [e] a jurisdição dos deuses ficava, por assim, dizer, fixada pelos limites das nações” (Rousseau, 1964a, p. 460). Por um lado, portanto, os povos, cada um com seu Deus, mantêm entre si uma relação de hostilidade e intolerância, a nível político e teológico. Por outro lado, não existem conflitos internos, já que não há pluralidade religiosa dentro de um mesmo povo. Dentro dessa estrutura, a única forma de converter um povo é dominando-o, sendo da obrigação dos vencidos submeter-se ao deus dos vencedores. Não por acaso, as guerras entre os povos eram retratadas a nível teológico como uma guerra entre dois deuses. A mudança dessa estrutura se deu a partir do paganismo do Império Romano.

Os romanos estenderam o seu império ao mundo, conquistando vários povos, mas não exigiram que essas nações adotassem os seus deuses. Pelo contrário, eles próprios frequentemente adotaram os deuses dos vencidos e concederam aos povos dominados o direito de permanecerem em suas religiões e exercerem livremente seus ritos. O resultado foi um vasto império com uma multidão de deuses e cultos, o que representa, de certa forma, um princípio de tolerância civil e teológico. Assim, segundo Rousseau, “o paganismo foi finalmente conhecido no mundo como uma única e mesma religião” (Rousseau, 1964a, p. 462).

Foi no momento em que o domínio romano se estendia ao mundo que Jesus de Nazaré veio à terra defendendo o estabelecimento de um reino que, entretanto, era apenas espiritual, e com isso, separou-se o sistema teológico do sistema político, dando fim à unidade do Estado. Desde o início, a ideia de um reino espiritual foi vista como suspeita pelos pagãos, que a interpretavam como uma submissão hipócrita, o que se confirmou posteriormente. Segundo Rousseau, os cristãos “mudaram de linguagem” e o reino, que pretensamente era de outro mundo, do mundo espiritual, se tornou “o mais violento despotismo” (Rousseau, 1964a, p. 462). O cerne do problema é o fato de o cristianismo ter um chefe visível, o papa, e defender um reino que, entretanto, seria apenas espiritual, mantendo-se em paralelo ao reino terreno, o Estado, com seu chefe, o príncipe. Isto gerou, segundo Rousseau, um conflito de jurisdição que tornou toda boa *politia* impossível nos Estados cristãos, pois não se sabia se era ao príncipe ou ao padre que se devia obedecer. Segundo Ghislain Waterlot, os cristãos não produziram uma inversão política no sentido clássico, eles “introduziram a *dualidade* no Estado”.

O reino do outro mundo era ‘fingido’. Na realidade, tratava-se de uma Igreja, com um chefe visível à cabeça, que atribuía a si próprio um poder temporal distinto do do príncipe. O que poderia ser mais legítimo do que esta auto-atribuição de um poder de mando, uma vez que esta Igreja pretende ser a preparação, aqui em baixo, do reino que há de vir? (Waterlot, 2004, p. 42).

O conflito político gerado pelo cristianismo é o mesmo que aquele gerado pelas facções no corpo político, do qual Rousseau fala no capítulo III, do Livro II, do *Contrato*. Para Rousseau, a vontade geral nunca erra, ela “é sempre certa e tende sempre à utilidade pública” (Rousseau, 1964a, p. 371). O problema são as facções ou associações parciais que não permitem que a vontade geral prevaleça, mas apenas a vontade parcial de um grupo específico. Segundo o genebrino, quando se estabelecem facções no corpo político, “a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado” (Rousseau, 1964a, p. 371). Para se alcançar a vontade geral é fundamental “que não haja no

Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo” (Rousseau, 1964a, p. 371). Porém, se o soberano, como chefe do mundo terreno, ordena algo, e o sacerdote, como chefe do mundo espiritual, ordena algo diferente, a quem o súdito irá obedecer? A longo prazo a tendência é que os cristãos formem uma sociedade parcial no corpo político, em que seus membros não votam mais apenas por si, pensando no bem da coletividade, mas a partir das orientações dadas pelos líderes religiosos, em defesa dos interesses da igreja. Quando esta facção se torna maioria absoluta, como era o caso da Igreja Católica Romana na França, o resultado é o domínio da religião sobre a sociedade, e a concessão de privilégios às expensas do interesse público. Rousseau parece se inspirar nas ideias do Barão d’Holbach, que, em *Christianisme dévoilé* (1758), se refere a “duas potências rivais” – uma constituída por súditos que defendem o soberano e outra por aqueles que combatem por Deus – que “lutam continuamente uma contra a outra” nas “sociedades políticas em que o cristianismo é estabelecido”, resultando na divisão do Estado. Blaise Bachofen (2012, p. 53) explica:

[...] A promessa de um reino de outro mundo oferece uma oportunidade nova e sem precedentes para um clero conquistar um poder que parasita a ordem política. [...] E como esse “outro reino”, como um reino universal, não se funde com a ordem política, mas a ultrapassa e transcende, ele oferece àqueles que afirmam possuir as chaves para ele um instrumento formidável para parasitar e explorar o poder político, para uma dominação cripto-política que é ainda mais formidável porque não se apresenta como tal.

Rousseau afirma que de todos os autores cristãos, o filósofo Thomas Hobbes foi o único que, analisando o problema da unidade do Estado, “viu muito bem o mal e o remédio” e ousou propor “a reunião das duas cabeças da águia” reconduzindo, assim, tudo à unidade política. De fato, este autor, em seu livro *Do Cidadão*, defende que “nas cidades cristãs, o julgamento tanto dos assuntos espirituais quanto dos temporais compete à autoridade civil” (Hobbes, 2002, p. 327). Uma possível referência de Rousseau à reunião das duas cabeças de águia é a fala de Hobbes de que “aquele homem ou conselho que tem o poder supremo é cabeça igualmente da cidade e da Igreja; pois uma Igreja é a mesma coisa que uma cidade cristã” (Hobbes, 2002, p. 327). Hobbes viu o mesmo problema que Rousseau, e é interessante como a forma com que este autor fala das divisões no interior do corpo político causados pela separação entre a esfera religiosa e política se assemelha com a fala do genebrino.

Pois, se um mandar que se faça certa coisa sob pena de morte natural, e outro a proibir sob a pena de morte eterna, e ambos tiverem direito a dar essas ordens, seguir-se-á não apenas que os cidadãos, embora inocentes, serão todos eles puníveis de direito,

mas ainda que a própria cidade estará completamente dissolvida. Pois ninguém pode servir a dois senhores; e aquele a quem acreditamos dever obedecer por medo da condenação da alma não é menos poderoso (e até mais) do que esse a quem obedecemos por medo à morte temporal. Conclui-se disso que a pessoa, homem ou assembleia, a quem a cidade conferiu o poder supremo, tem também o direito de julgar que opiniões e doutrinas são inimigas da paz, e o de proibir que sejam ensinadas (Hobbes, 2002, p. 107).

O diagnóstico do problema e até a própria solução oferecida se assemelham muito na perspectiva de Rousseau e Hobbes. A principal questão que os separa, é que, segundo Rousseau, Hobbes não identificou o problema que é o “espírito dominador do cristianismo”, pois o interesse do padre sempre seria mais forte do que o do Estado, e portanto, sua sugestão de união teológica/política, quando aplicada à religião cristã, não funcionaria na prática. Robert Derathé resume muito bem a relação entre estes dois autores. Segundo este comentador, “Rousseau insiste, tanto quanto Hobbes, na unidade política. [...] ele não pode admitir que a soberania do Estado seja limitada por privilégios conferidos à Igreja ou a qualquer outro corpo. A unidade política parece-lhe a única salvaguarda do Estado. Rousseau soube então conservar o que havia de são na política de Hobbes” (Derathé, 2009, p. 175).

2 O CRISTIANISMO E AS SOCIEDADES PARTICULARES

Após o percurso histórico acerca da religião no corpo político apresentado no capítulo da religião civil no *Contrato social*, em um segundo momento Rousseau propõe uma tipologia acerca das possibilidades que a religião pode assumir na sociedade. Segundo o autor, a religião considerada em relação à sociedade pode se dividir em dois tipos: a religião do homem e a religião do cidadão. Uma terceira possibilidade, um pouco deslocada do esquema principal, ainda será considerada pelo genebrino: a religião do padre. A raiz da divisão entre a religião do homem e a religião do cidadão são os tipos de sociedade com os quais cada uma delas se relaciona. Rousseau afirma isso explicitamente no capítulo da religião civil. Ele diz: “A religião considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular, pode também dividir-se em duas espécies” (Rousseau, 1964a, p. 464). Ou seja, assim como existem dois tipos de sociedade, as sociedades particulares e a sociedade geral, existem dois tipos de religião.

A religião do cidadão é a religião das sociedades particulares. De fato, na sua descrição, Rousseau afirma que ela é “inscrita em um só país”. Além disso, para além da nação que a segue, “todos os demais [...] são infiéis estrangeiros e bárbaros” (Rousseau, 1964a, p. 464). Por ser uma religião estabelecida por lei em um determinado corpo político, Rousseau a chama de “direito divino civil ou positivo”. A religião do homem, pelo contrário, é a religião da sociedade

geral do gênero humano. Ela não é limitada geograficamente, não tem templos, altares e ritos. Ela é “limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e os deveres da moral” (Rousseau, 1964a, p. 464). Por ser uma religião voltada ao gênero humano como um todo, os homens reconhecem-se todos como irmãos. Por não se tratar de uma religião estabelecida por lei em determinado corpo político, Rousseau chama esta religião de “direito divino natural”.

Rousseau é ainda mais explícito acerca dos diferentes tipos de sociedade e de religião nas *Cartas escritas da montanha*. O autor explica que existe certa ambiguidade em relação ao termo *sociedade*, pois existem diferentes tipos de sociedade, e não é impossível que “aquilo que sirva a uma prejudique a outra” (Rousseau, 1964b, p. 703). Fazendo referência ao próprio capítulo da religião civil no *Contrato*, nosso autor explica que todas as religiões antigas eram nacionais, sendo incorporadas ao Estado, formando sua base ou pelo menos fazendo parte do sistema legislativo, como vimos anteriormente. Ou seja, eram religiões vinculadas a determinadas sociedades particulares. Já o cristianismo, para o genebrino, “é uma religião universal em seu princípio, que nada tem de exclusivo, nada tem de local, nada de próprio a tal país mais do que a outro” (Rousseau, 1964b, p. 704). Ou seja, o cristianismo é uma religião voltado à sociedade geral do gênero humano. O seu fundador tinha como objetivo, nas palavras de Rousseau, “levantar as barreiras que separavam as nações e reunir todo o gênero humano em um povo de irmãos” (Rousseau, 1964b, p. 704). Por um lado, portanto, as religiões nacionais são úteis ao Estado como partes de sua constituição, mas são nocivas ao gênero humano. O cristianismo, ou religião do homem, por sua vez, é vantajoso à sociedade em geral, mas “enfraquece a força da engrenagem política, complica os movimentos da máquina, rompe a unidade do corpo moral e, não lhe sendo muito apropriado, deve degenerar ou tornar-se uma peça estranha e embaraçosa” (Rousseau, 1964b, p. 704). Como explica Ghislain Waterlot (2004, p. 69):

O cristianismo dos Evangelhos [ou religião do homem] assume seu significado político na sua relação com a sociedade geral, uma sociedade que acabamos de descrever como não política, enquanto tal, mas cuja representação, quando se torna ativa, funciona e modifica, lentamente, as sociedades políticas particulares do presente.

Quanto às sociedades particulares em si, a religião do homem não é favorável, mas prejudicial, pois sua proposta de integração nos corpos políticos de princípios extraídos da fraternidade universal as fragiliza. A religião do homem é fundamentalmente estranha a um movimento de afirmação do particularismo. Como explica Florent Guénard, “o amor do cristão é universal desde o início, sem estar sujeito a uma generalização progressiva.

Conseqüentemente, ele não pode formar uma comunidade” (Guénard, 2012, p. 29). Guénard ainda destaca o fato de que a crítica de Rousseau ao cristianismo é muito semelhante à sua crítica ao ateísmo, e isso se deve ao fato de que não é possível ser um bom cidadão pensando apenas em si mesmo: “O filósofo só pensa no seu conforto, o cristão, na sua salvação” (Guénard, 2012, p. 29).

A discussão acerca da sociedade geral e das sociedades particulares é muito importante para a proposta do *Contrato Social* como um todo. No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau escreve um capítulo intitulado *Da sociedade geral do gênero humano*, cuja primeira ideia de título (riscada no manuscrito) continha uma formulação negativa que marcava com mais ênfase a recusa a ser desenvolvida: *De que não há sociedade geral entre os homens*. Rousseau escreve este capítulo como uma crítica explícita ao artigo *Direito Natural* escrito por Diderot na *Enciclopédia*. A discussão é acerca do problema da sociabilidade natural, um dos alicerces do direito natural moderno. Em seu artigo, Diderot desenvolve o conceito de vontade geral, mas a associa ao gênero humano como um todo (ou da espécie), e a apresenta como “o mais sagrado direito natural”. Ao identificar na vontade geral do gênero humano o fundamento a partir do qual a moral se constrói, encontra-se uma fonte originária a partir do qual o justo e o injusto podem ser definidos em sociedade. Em suas palavras:

Se tirarmos do indivíduo o direito de decidir sobre a natureza do justo e do injusto, onde apresentaremos essa grande causa? Onde? Diante do gênero humano; é a ele que cabe decidi-la, porque o bem de todos é a sua única paixão. As vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará (Diderot, 2015, p. 104-105).

Por outro lado, para Rousseau, no estado de natureza mesmo que os sentimentos e ideias dos homens pudessem ascender ao amor da ordem e aos conceitos sublimes da virtude, seria impossível aplicar esses princípios com segurança, uma vez que nesse estado, cada um segue exclusivamente seus interesses, suas inclinações e suas paixões. Para o genebrino, a expressão “espécie humana” sugere apenas “uma ideia puramente coletiva que não implica a união real dos indivíduos que a constituem”, a sociedade geral não existe para além dos sistemas dos filósofos. É necessário, portanto, “utilizar novas associações para corrigir, se possível, o defeito da associação geral”. Como explica Thiago Vargas, “recusando que a sociedade política seja estabelecida para assegurar ou dar continuidade a direitos naturais, ou mesmo que sua instituição deva assumir o papel de garantidora de leis derivadas da vontade geral do gênero humano, Rousseau pensará a passagem entre o natural e o político em termos de *troca de*

estado” (Azevedo, 2020, p. 353). Para o genebrino, é preciso necessariamente uma força coativa, que ordena e concerta o movimento de seus membros, a fim de dar aos interesses comuns e aos engajamentos recíprocos a solidez que não poderiam ter por si mesmos. Essa força coativa só pode ser pensada a partir de um contrato social.

A crítica de Rousseau à ideia de sociedade geral do gênero humano explica em grande medida a sua crítica ao cristianismo no *Contrato Social*. Como vimos, Rousseau rejeita as religiões nacionais, por tornarem os homens supersticiosos e intolerantes, mas rejeita igualmente a religião do homem. Se uma sociedade geral do gênero humano fosse possível, o cristianismo seria a sua religião perfeita. De fato, como o autor lembra no *Manuscrito de Genebra*, as ideias do direito natural e da irmandade de todos os homens foram disseminadas bem tarde, e fizeram no mundo um progresso tão lento “que só o Cristianismo conseguiu generalizá-las suficientemente”. Entretanto, como este tipo de sociedade não é possível e é necessário pensar uma troca de estado por meio de um pacto social, a religião do homem não será adequada para o estabelecimento da sociedade particular que resultará daí.

3 O CRISTIANISMO COMO RELIGIÃO ESPIRITUAL E A FORÇA DA LEI

Segundo Rousseau, um dos grandes problemas da religião do Evangelho, é que não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, ela deixa as leis unicamente com as forças que tiram de si mesmas, ficando, assim, sem efeito um dos grandes elos da sociedade particular. A afirmação de que as leis permaneceriam apenas com as forças que tiram de si mesmas evidencia o fato de que, para Rousseau, a religião deve entrar como um reforço no corpo político, no sentido de “firmar a constituição do Estado”. A fim de compreender esse papel da religião e sua relação com as leis, é importante retomarmos alguns elementos gerais da teoria política desenvolvida no *Contrato Social*.

No capítulo VI, do livro II do *Contrato*, Rousseau explica: “Quando todo o povo estatui algo para todo o povo, [e] só considera a si mesmo, [...] então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui” (Rousseau, 1964a, p. 379). A esse ato, Rousseau denomina “lei”. No início deste mesmo capítulo, Rousseau afirma que “toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte”, mas como não sabemos como receber essas leis de tão alto, como que emanando diretamente da divindade, temos que recorrer às leis e aos governos. Considerando as coisas humanamente, portanto, se conclui pela necessidade de convenções e leis que unam os direitos aos deveres. Ou seja, a lei se torna necessária por uma limitação dos homens, que

são incapazes de receber as ideias de justiça diretamente da divindade. A lei exerce, portanto, um papel de mediação entre as noções universais de justiça e a aplicação concreta em um corpo político particular. Nesse sentido, a definição de lei proposta pelo autor se limita a algo que o povo estatui para si mesmo, um ato da vontade geral. Em suma, utilizando uma expressão anacrônica, mas que pode ser útil para melhor compreender esta ideia, podemos afirmar que Rousseau propõe uma definição “laica” de lei: há que se compreender as coisas humanamente, já que aquilo que é superior está inacessível.

Mas ainda no final deste mesmo capítulo, nosso autor conclui com uma visão um tanto pessimista. Após explicar que o povo, submetido às leis, deve ser o seu autor, o genebrino se pergunta como isso se dará de fato. Em suas palavras: “Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação?” (Rousseau, 1964a, p. 380). Como explica Salinas Fortes, trata-se aqui das condições de possibilidade da realização histórica do ideal político que havia sido fixado anteriormente. Ou seja, a questão de fundo é a seguinte: Tomando os homens como são, como é possível organizar concretamente a sociedade de uma forma que a vontade geral prevaleça? A conclusão de Rousseau o levará a recorrer à figura controversa do Legislador, pois os homens tem necessidade de um guia, para, a uns, obrigar a conformar a vontade à razão, e a outros, ensinar a conhecer o que se quer. Fugiria do escopo deste trabalho fazer uma análise mais aprofundada acerca do Legislador. O que nos importa neste artigo é destacar acerca desta figura o papel da religião no exercício de suas funções. Nas palavras de Rousseau (1964a, p. 383):

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.

O legislador, portanto, sem poder recorrer nem à força, nem ao raciocínio, recorre à linguagem religiosa, para “conduzir sem violência e persuadir sem convencer” (Rousseau, 1964a, p. 383). A religião exerce um papel instrumental fundamental na formação do corpo político para o genebrino. É ela a linguagem de que o legislador pode se valer para falar de uma forma que o povo entenda, e principalmente, se submeta a ela. Assim, podemos compreender em qual sentido é um problema que as leis fiquem apenas com as forças que tiram de si mesmas. Existe uma mediação fundamental, que passa pela figura do legislador e pelo papel exercido

pela religião no corpo político. Como explica Salinas Forte, “os homens, neste estágio de sua evolução, são incapazes de saber, espontaneamente, em que consiste de maneira concreta o bem comum, cuja busca permanente é o fim da associação política” (Fortes, 1976, p. 96), e mesmo que fossem capazes de conhecer em que consiste o bem comum, os homens não se acham inclinados a se submeterem a ele, abrindo mão de seus interesses particulares.

A questão, portanto, é que mesmo que a religião cristã não criasse problemas para o corpo político [o que não é o caso], o fato de não contribuir para a formação do cidadão [deixando as leis com as forças que tiram de si mesmas] já seria o suficiente para considerá-la inadequada do ponto de vista político. Como explica Ghislain Waterlot, “o cristianismo dos Evangelhos [religião do homem] é certamente muito diferente do cristianismo histórico. Entretanto, isto não o torna melhor do ponto de vista político, porque se ele não causa divisão no Estado, ele o enfraquece, ou ao menos deixa de reforçar” (Waterlot, 2004, p. 64). Esta indiferença em relação às leis se deve, na análise de Rousseau, em grande parte, ao fato de que o cristianismo é uma religião inteiramente espiritual, o que fica evidente na hipótese construída pelo autor de uma sociedade de cristãos verdadeiros, ainda no capítulo da religião civil no *Contrato social*.

Para avaliar o cristianismo, nosso autor propõe imaginar uma sociedade de verdadeiros cristãos, e ver como as relações sociais se estabeleceriam no corpo político e nas relações com os outros Estados. Já no começo, Rousseau admite a dificuldade de desenvolver esta hipótese pelo fato de que “uma sociedade de verdadeiros cristãos não mais seria uma sociedade de homens” (Rousseau, 1964a, p. 465). Esta sociedade seria perfeita, em certo sentido, mas lhe faltaria coesão, estando seu vício destruidor na sua própria perfeição. Mas em qual sentido essa perfeição se faria notar? Rousseau dá alguns exemplos: “Cada um desempenharia seu dever, o povo estaria submetido às leis, os chefes seriam justos e ponderados, os magistrados íntegros e incorruptíveis, os soldados desprezariam a morte, não existiria vaidade nem luxo” (Rousseau, 1964a, p. 465-466).

Para Rousseau, o cerne do problema do cristianismo é que se trata de uma religião “inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu, não pertencendo a pátria do cristão a este mundo” (Rousseau, 1964a, p. 466). Por isso, então, é verdade que o cristão cumpre de forma muito correta o seu dever, mas ele o faz com uma profunda indiferença quanto ao sucesso ou não de seus trabalhos. Em suma, pouco lhe importa se tudo vai bem ou mal cá embaixo. Essa indiferença em relação às questões fundamentais da sociedade representa um grande perigo ao corpo político, pois um único cristão fingido que planejasse tirar vantagem da

bondade de seus compatriotas, seria suficiente para causar um grande prejuízo a todos. Além disso, no caso de um tirano tomar o poder, a piedade cristã em vez de oferecer subsídios para uma resistência ativa, ensina os indivíduos a resignarem-se e aguardarem pela justiça divina, sem perturbar a ordem pública com o uso da violência. Ou seja, “o essencial é alcançar o paraíso, e a resignação não passa de mais um meio para isso” (Rousseau, 1964a, p. 466).

Nos momentos de guerra, segundo o genebrino, os cidadãos marcham sem medo para o combate, pelo fato de que não se teme a morte, mas, por outro lado, falta paixão pela vitória, prevalecendo, mais uma vez, a indiferença em relação aos resultados da batalha. Rousseau imagina um exército desta sociedade de cristãos frente ao exército de Roma e de Esparta. Para nosso autor, os cristãos seriam “dominados, esmagados, destruídos”, pois é latente nestes exércitos virtudes que faltam aos cristãos e que são fundamentais sobretudo em momentos de guerra: o amor ardente da glória e da pátria. A conclusão de Rousseau em relação à hipótese da sociedade de cristãos perfeitos é muito enfática:

Engano-me ao aludir a uma república cristã, pois cada um desses dois termos exclui o outro. O cristianismo só prega servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania, para que ela cotidianamente não se aproveite disso. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos (Rousseau, 1964a, p. 467).

É importante compreender a quem se dirige esta crítica de Rousseau. Não se deve cometer o equívoco de pensar que sua crítica é exclusivamente ao cristianismo histórico, especialmente em sua versão católica romana, poupando com isso o verdadeiro cristianismo, ou mesmo o cristianismo do próprio Rousseau. Vale lembrar que a análise da religião neste capítulo é do ponto de vista político, e da mesma forma, a crítica ao cristianismo é uma crítica política desta crença. Por isso, não se trata de analisar qual a forma mais pura e bela da doutrina cristã, e sim, analisar as consequências políticas desta doutrina. A crítica de Rousseau, especialmente na hipótese da sociedade de verdadeiros cristãos, é ao “verdadeiro cristianismo”, ao teísmo, ou à religião do Evangelho. Em outras palavras, a crítica é à religião do homem, e não à religião do padre. Como explica Waterlot, “o cristianismo dos Evangelhos, não neutralizado politicamente, é um incômodo e conduz, paradoxalmente, ao mesmo resultado que o cristianismo histórico, mesmo que partam de premissas muito diferentes. O resultado é a tirania” (Waterlot, 2004, p. 67). Para Yves Vargas, o cristianismo histórico, principalmente a vertente católica romana, é antissocial porque é “infra social”, no sentido de ser uma pequena sociedade no seio da sociedade como um todo, enquanto o cristianismo dos evangelhos é

antissocial porque é “supra social”, não restando, com isso, nenhuma forma útil ao corpo político (Vargas, 2017, p. 50).

É consenso entre os estudiosos do pensamento de Rousseau que a inspiração do genebrino nesta crítica ao cristianismo é Maquiavel. No *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, o florentino lamenta o fato de que, enquanto as religiões pagãs ensinam os homens a perseguirem a glória e excitam a coragem, a religião cristã, revelando a verdade e o caminho da salvação, “diminui o valor das honras deste mundo”. Nas palavras de Maquiavel (1994, p. 199):

As religiões antigas [...] só atribuíam honras divinas aos mortais tocados pela glória mundana, como os capitães famosos, ou chefes de Estado. Nossa religião, ao contrário, só santifica os humildes, os homens inclinados à contemplação, e não à vida ativa. Para ela, o bem supremo é a humildade, o desprezo pelas coisas do mundo. Já os pagãos davam máxima importância à grandeza da alma, ao vigor do corpo, a tudo, enfim, que contribuísse para tornar os homens robustos e corajosos. Se a nossa religião nos recomenda hoje que sejamos fortes, é para resistir aos males, e não para incitar-nos aos grandes empreendimentos.

Em suma, para Maquiavel, a moralidade cristã tornou os homens fracos e os deixou suscetíveis aos celerados e aos tiranos, que podem exercer a sua tirania com toda liberdade, sem medo de sofrerem resistência. O cerne da crítica é o mesmo da de Rousseau. Os homens formados no cristianismo não têm motivação para resistir à tirania, preferindo sofrer os ultrajes, na esperança de alcançar o paraíso. Como explica Pierre Masson, analisando a crítica de Rousseau: “Para sobreviver, o Estado precisa de um mínimo de paganismo. A sua prosperidade e a sua glória precisam de almas ardentes, ricas em concupiscência, desejosas de lutar, desejosas de vencer, solicitadas por todas as grandezas da carne que o cristão despreza” (Masson, 1970, p. 182).

Maquiavel, entretanto, conclui com uma ressalva muito importante: estas transformações na religião e na moral não são necessárias, mas tem sua origem na “covardia dos que interpretam a religião de acordo com a sua fraqueza, e não segundo a virtude verdadeira” (Maquiavel, 1994, p. 200). O florentino acredita na possibilidade de uma fé que permita e incentive os homens a buscarem a grandeza e a defesa da pátria. O mesmo vale para Rousseau, que apesar das críticas ao cristianismo, continua a acreditar que a religião é necessária ao corpo político, mas que deve ser pensada a partir de um outro paradigma: a religião civil. Um trecho do *Manuscrito de Genebra* é muito claro quanto a este aspecto:

Em todo Estado que pode exigir de seus membros que sacrifiquem a própria vida, aquele que não crê na vida após a morte é necessariamente um covarde ou um louco. Mas sabemos perfeitamente em que medida a esperança do Além pode levar o fanático a desprezar a vida terrena. Elimine as visões desse fanático e mantenha a mesma fé como recompensa da virtude e ele será um perfeito cidadão. (Rousseau, 1964c, p. 336)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações de Rousseau acerca da ambiguidade em torno da palavra *sociedade* nas *Cartas escritas da montanha* são, de fato, fundamentais, pois é ao levar em consideração de maneira minuciosa esta distinção que o genebrino apresenta o seu veredito acerca do cristianismo de maneira mais clara. Como já foi dito, a fé cristã é uma religião universal, avessa a todo tipo de particularismos locais, ou seja, é uma religião voltada à sociedade geral do gênero humano. Para Rousseau, o problema surge quando se deseja vincular o cristianismo a uma determinada sociedade particular. Em suas palavras:

Aqueles que quiseram fazer do cristianismo uma religião nacional e introduzi-lo como parte constitutiva do sistema de legislação cometeram, dessa forma, duas faltas perniciosas, uma contra a religião, outra contra o Estado. Afastaram-se do espírito de Jesus Cristo, cujo reino não é desse mundo e, misturando aos interesses terrestres os da religião, contaminaram sua pureza celeste, transformando-a em arma dos tiranos e instrumento dos perseguidores. Não menos feriram as máximas sãs da política, pois, no lugar de simplificar a máquina do governo, tornaram-na mais complexa, dando-lhe engrenagens estranhas e supérfluas e, submetendo-a a dois móveis diferentes, frequentemente contrários, provocaram as tensões percebidas em todos os Estados cristãos nos quais se inseriu a religião no sistema político (Rousseau, 1964b, p. 704).

O cristianismo na sociedade particular “complica os movimentos da máquina, rompe a unidade do corpo moral e, não lhe sendo muito apropriado, deve degenerar ou tornar-se uma peça estranha e embaraçosa” (Rousseau, 1964b, p. 705). Existem duas soluções possíveis para Rousseau, levando em consideração que é necessário que o Estado não fique sem religião. A primeira solução é estabelecer uma religião civil, conforme o modelo apresentado no *Contrato social*. A segunda solução é deixar o cristianismo livre, sem vinculação formal com o corpo político. Segundo o genebrino, não estando vinculado ao Estado, a religião cristã pode ser muito boa e sã à sociedade, principalmente pela pureza de sua moral. Mas Rousseau é categórico: “como lei política, o cristianismo dogmático é uma má instituição” (Rousseau, 1964b, p. 706).

No trecho das *Cartas escritas da montanha* citado acima, Rousseau não faz, como no capítulo da religião civil, uma distinção entre uma religião do homem e uma religião do padre, ou entre o verdadeiro cristianismo e o cristianismo histórico. Isso se dá pelo fato de que tanto o cristianismo histórico quanto o “verdadeiro cristianismo”, mesmo que por razões diferentes, são criticados por Rousseau enquanto instituições políticas. O cerne da crítica ao cristianismo histórico em sua vertente católica romana já foi apresentado anteriormente: o problema da dupla

jurisdição. Quanto a isso, a crítica a um certo “chefe visível” evidencia que o problema de Rousseau é a centralização do catolicismo romano na pessoa do Papa. Rousseau não foi o primeiro a ter uma atitude crítica em relação ao Catolicismo. John Locke em sua *Carta acerca da tolerância*, ao estabelecer os limites da tolerância, deixa de fora os católicos, chamados pejorativamente de papistas. A razão de Rousseau, assim como de Locke, é mesma: a atitude exclusivista do catolicismo em relação às crenças, e o desejo do líder da Igreja de exercer sobre a sociedade um poder que extrapola sua jurisdição, torna toda boa política impossível. É por isto que o genebrino também concluirá que, nestas condições e sob esta forma, o catolicismo romano não pode ser tolerado no corpo político. Mas o “verdadeiro cristianismo” também não é poupado por Rousseau.

Como explica Ghislain Waterlot, “Rousseau condena *todo* o cristianismo histórico, ou seja, as diferentes formas de cristianismo” (Waterlot, 2004, p. 43), o que inclui, por um lado, as vertentes históricas do catolicismo romano, da igreja reformada de Genebra, do anglicanismo na Inglaterra, principais exemplos que Rousseau tem em vista, mas também do “verdadeiro cristianismo” da religião do homem, que, inclusive, é a religião professada pelo próprio Rousseau e apresentada com profundidade na *Profissão de fé do vigário saboiano*. Pierre-Maurice Masson, em seu livro *La religion de Jean-Jacques Rousseau* defende a ideia de que o “cristianismo integral” seria irrealizável e representaria a destruição do Estado, mas um cristianismo mais “diluído, fragmentário, e temperado com paixões terrestres” poderia contribuir para a consolidação do corpo político. Em nossa interpretação, a crítica política de Rousseau é mais radical: o cristianismo é inviável tanto no que ele devia ser, quanto no que ele se tornou historicamente.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Thiago Vargas Escobar. **A Sociedade e as Trocas**. Rousseau, a Economia Política e os Fundamentos Filosóficos do Liberalismo. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- BACHOFEN, Blaise. La religion civile selon Rousseau: une théologie politique négative. In: WATERLOT, Ghislain (Org.). **La théologie politique de Rousseau**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012, pp. 37-62.
- DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

DIDEROT, Dênis. **Enciclopédia, ou Dicionário Razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios**, vol. 4: Política. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

GUÉNARD, Florent. “Esprit social” et “choses du ciel”: religion et politique dans la pensée de Rousseau. *In*: WATERLOT, Ghislain (Org.). **La théologie politique de Rousseau**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012, pp. 15-36.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Trad. Renato Janine Ribeiro. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

MASSON, Pierre-Maurice. **La religion de J.J. Rousseau**. Paris: Hachette, 1916.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Brasília: Ed. UnB, 1994.

ROUSSEAU, J.-J. Du Contrat social. *In*: **Œuvres complètes III**. Paris: Gallimard, 1964 (Col. Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, J.-J. Lettres écrites de la montagne. *In*: **Œuvres complètes III**. Paris: Gallimard, 1964 (Col. Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, J.-J. Du Contrat social (première version, manuscrit de Genève). *In*: **Œuvres complètes III**. Paris: Gallimard, 1964 (Col. Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, J.-J. **Do Contrato Social**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROUSSEAU, J.-J. **Cartas Escritas da Montanha**. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Rousseau**: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.

VARGAS, Yves. Les impuretés de la «religion purement civile» de Jean-Jacques Rousseau. *In*: L'AMINOT, Tanguy. **Relire la religion civile avec Rousseau**. Paris: L'Harmattan, 2017, p. 39-65.

WATERLOT, Ghislain. **Rousseau**: religion et politique. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.