



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GABRIEL TELLES DOS SANTOS BURGARELLI

**RELIGIÃO E POLÍTICA NO *CONTRATO SOCIAL* DE
ROUSSEAU: DO SER HUMANO AO CIDADÃO**

GOIÂNIA
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Gabriel Telles dos Santos Burgarelli

3. Título do trabalho

Religião e Política no Contrato Social de Rousseau: do ser humano ao cidadão

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Gabriel Telles Dos Santos Burgarelli, Discente**, em 20/03/2023, às 10:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helena Esser Dos Reis, Professora do Magistério Superior**, em 20/03/2023, às 20:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3607235** e o código CRC **D3ACC817**.

Referência: Processo nº 23070.009538/2023-56

SEI nº 3607235



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GABRIEL TELLES DOS SANTOS BURGARELLI

**RELIGIÃO E POLÍTICA NO *CONTRATO SOCIAL* DE
ROUSSEAU: DO SER HUMANO AO CIDADÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política
Orientadora: Helena Esser dos Reis

GOIÂNIA

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Burgarelli, Gabriel Telles dos Santos

Religião e Política no Contrato Social de Rousseau: do ser humano ao cidadão [manuscrito] / Gabriel Telles dos Santos Burgarelli. - 2023. 102 f.

Orientador: Prof. Helena Esser dos Reis.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2023.

1. Contrato Social. 2. Religião. 3. Política. 4. Tolerância. I. Reis, Helena Esser dos, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 09 da sessão de Defesa de Dissertação de Gabriel Telles dos Santos Burgarelli, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que confere o título de Mestre, na área de concentração em Filosofia.

Aos vinte e sete dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e três, a partir das 14 horas, por vídeo conferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada "Fundamentos do uso político da religião no Contrato Social de Rousseau". Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Helena Esser dos Reis (FAFIL/UFG), com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Genildo Ferreira da Silva (UFBA), membro titular externo, e Professor Doutor Renato Moscateli (FAFIL/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca fizeram sugestão de alteração do título do trabalho para: Religião e Política no Contrato Social de Rousseau: do ser humano ao cidadão. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Helena Esser dos Reis, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos vinte dias e sete do mês de Fevereiro do ano de dois mil e vinte e três.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Religião e Política no Contrato Social de Rousseau: do ser humano ao cidadão



Documento assinado eletronicamente por **Helena Esser Dos Reis, Professora do Magistério Superior**, em 27/02/2023, às 16:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Professor do Magistério Superior**, em 27/02/2023, às 16:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Coordenador de Pós-graduação**, em 28/02/2023, às 17:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3544104** e o código CRC **9203DA7E**.

Quanto a mim, permaneci sempre o mesmo, mais ardente que esclarecido em minhas pesquisas, mas sincero em tudo, até contra mim mesmo; [...] temendo a Deus sem ter medo do Inferno, raciocinando sobre a religião sem irreverência, não amando nem a impiedade nem o fanatismo, mas odiando os intolerantes ainda mais que os livre-pensadores [...].

(Rousseau)

Nota sobre as abreviações e referências à obra de Rousseau

Para facilitar o dinamismo na escrita e leitura do presente trabalho, optamos pela utilização de abreviações nas citações diretas à obra de Rousseau. Elencamo-las a seguir, juntamente com referência à edição a que as citações a cada obra se referem.

Carta a Cristophe de Beaumont [1762]: CB

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Organização e apresentação José Oscar de Almeida Marques; tradução de José Oscar de Almeida Marques... [et al.]. – São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Carta de Jean-Jacques Rousseau ao Senhor de Voltaire [1756]: CV

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Organização e apresentação José Oscar de Almeida Marques; tradução de José Oscar de Almeida Marques... [et al.]. – São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Cartas escritas da montanha [1764]: CM

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995, 5 v. (Col. “Bibliothèque de la Pléiade”).

Discurso sobre a Economia Política [1755]: EP

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política**. Trad.: Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens [1755]: SD

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 1ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção “Os Pensadores”).

Do Contrato Social [1762]: CS

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 1ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção “Os Pensadores”).

Emílio ou da educação [1762]: E

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. ÉMILE. Tome I. In.: **Oeuvres complètes**. Tome IV. Paris: Ed. Armand-Aubrée, 1830.

Ensaio sobre a origem das línguas: EL

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 1ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção “Os Pensadores”).

Sobre o Contrato Social (Manuscrito de Genebra) [1761]: MG

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as Relações Internacionais**. Prefácio: Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

Destaca-se que, complementarmente, no caso do *Segundo Discurso, Discurso sobre a economia política, Cartas Escritas da Montanha, Manuscrito de Genebra e Do Contrato Social*, o texto original de Rousseau foi consultado em:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres Complètes**. Vol. III. Paris, Gallimard, 1964.

RESUMO

Esta dissertação busca examinar, por meio dos elementos presentes na teoria política de Jean-Jacques Rousseau, a presença do recurso à religião em *Do Contrato Social*, observável principalmente em seus capítulos *Do legislador* e *Da religião civil* (capítulo VII, livro II e capítulo VIII, livro IV, respectivamente). Para tanto, dividimos esses elementos por seus contextos próprios, entre aqueles que compõem o aspecto antropológico do pensamento de Rousseau e os que dizem respeito à própria estrutura política construída pela obra do *Contrato*. Dessa forma, nossa dissertação se organiza em três momentos. Primeiramente, tratamos das principais ideias do autor sobre a constituição humana, utilizando como fontes majoritárias o texto do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e a obra *Emílio, ou da educação*, cujas elaborações dispõem um quadro antropológico que deve ser considerado na abordagem do *Contrato*. No segundo momento, lidamos com a matéria própria do contrato social, discutindo os conceitos elementares que dão forma ao pacto proposto pelo genebrino enquanto uma escala para se firmar os princípios do direito político. O terceiro se dedica à presença direta do tema da religião no *Contrato*, tentando investigar, pelos elementos dispostos anteriormente, qual é o caráter do recurso à religiosidade no contexto político da obra. Mesmo permeadas pelos dilemas que cercam um recurso como este – principalmente se observado pela ótica contemporânea das pautas políticas do século XXI –, nossas conclusões apontam para a importância estrutural de uma tolerância civil e religiosa (indissociáveis no pensamento rousseauiano) a ser garantida pelo instituto político da religião civil, bem como para a necessidade de segurança do pacto social legítimo, isto é, fundamentado na igualdade e na liberdade humanas.

Palavras-chave: Contrato Social; Religião; Política; Tolerância.

RÉSUMÉ

Cette dissertation vise à examiner, à travers les éléments présents dans la théorie politique de Jean-Jacques Rousseau, la présence du recours à la religion dans l'œuvre *Du contrat social*, observable principalement dans ses chapitres *Du législateur* et *De la religion civile* (respectivement chapitre VII, livre II et chapitre VIII, livre IV). À cette fin, nous divisons ces éléments par leurs contextes propres, entre ceux qui constituent l'aspect anthropologique de la pensée de Rousseau et ceux qui concernent la structure politique construite par l'œuvre du *Contrat*. Notre dissertation s'organise donc en trois moments. Dans un premier temps, nous aborderons les principales idées de l'auteur sur la constitution humaine, en utilisant comme sources majoritaires le texte du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et l'ouvrage *Émile, ou de l'éducation*, dont les élaborations fournissent un cadre anthropologique qui doit être pris en compte dans l'approche du *Contrat*. Dans un deuxième temps, nous abordons la question du *Contrat Social* lui-même, en discutant les concepts élémentaires qui façonnent le pacte proposé par le genevois comme échelle pour établir les principes du droit politique. Le troisième est consacrée à la présence directe du thème de la religion dans le *Contrat*, en essayant de rechercher, par les éléments disposés précédemment, quel est le caractère du recours à la religiosité dans le contexte politique de l'œuvre. Même imprégnées des dilemmes qui entourent un tel recours – surtout s'il est observé du point de vue contemporain des agendas politiques du 21ème siècle – nos conclusions soulignent l'importance structurelle d'une tolérance civile et religieuse (inséparable dans la pensée rousseauiste) à garantir par l'institut politique de la religion civile, ainsi que la nécessité de la sécurité du pacte social légitime, c'est-à-dire fondé sur l'égalité et la liberté humaine.

Mots-Clefs: Contrat Social ; Religion ; Politique ; Tolérance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. ALGUNS PRESSUPOSTOS ANTROPOLÓGICOS DA TEORIA POLÍTICA DE ROUSSEAU	19
1.1. OS SENTIMENTOS NATURAIS E A CONSCIÊNCIA	20
1.2. A RELIGIÃO NATURAL	33
2. A CONSTITUIÇÃO DO CORPO POLÍTICO PELOS PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO	42
2.1. O PACTO SOCIAL LEGÍTIMO.....	43
2.2. A SOBERANIA E AS LEIS.....	53
3. A RELIGIÃO NO CORPO POLÍTICO	67
3.1. O LEGISLADOR E O USO POLÍTICO DA RELIGIÃO	67
3.2. A RELIGIÃO CIVIL COMO INSTITUTO NECESSÁRIO	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS	98
Abreviações e referências à obra de Rousseau	98
Demais referências.....	99

INTRODUÇÃO

Esta é uma pesquisa que, como não é raro, observou o amadurecimento de seu próprio problema ao longo de seu desenvolvimento. O cerne da inquietação inicial que impulsionou o trabalho até seu resultado final, aparecendo no título apresentado, se resume na ampla questão: por quê Jean-Jacques Rousseau, em sua obra política mais consagrada, recorre ao uso da religião de uma forma tão singular? Outros grandes nomes da filosofia política já haviam abordado em suas obras a temática da religião dentro da esfera política, mas a forma como Rousseau o faz se destaca, principalmente ao dedicar um capítulo específico do Contrato Social para suas observações e propostas quanto aos problemas da relação entre religião e política postos no contexto oitocentista. Mais que isso, o teor dessas propostas já foi alvo de interpretações muito diversas e até mesmo opostas ao longo da história. Por um lado, já se observou nelas uma tendência a um “autoritarismo fundamentalista”, no qual a religião se prestaria como instrumento de dominação político-ideológica de um Estado avesso à liberdade individual – Genildo Silva (2022) destaca, inclusive, as reverberações dessa linha interpretativa até mesmo no Brasil, na obra do antropólogo baiano Thales de Azevedo. Por outro lado, e principalmente no contexto histórico próximo à obra do Contrato, uma larga recepção a acusou como herege e ofensiva aos dogmas das Igrejas – tanto católica, como se observa no posicionamento oficial do arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, quanto protestante, a exemplo dos sermões contra Rousseau proferidos pelo Pastor Montmollin, quando da estadia do genebrino em Môtiers, na atual Suíça.

O que há de conflitante nessas interpretações revela, sobretudo, a peculiaridade que observamos na abordagem rousseauiana do tema da religião dentro da esfera política. A presença desse tema, que se converte numa necessidade de uso político da religião, exige um exame aprofundado para sua interpretação, um exame que não negligencie a importância do pensamento político de Rousseau de forma ampla. Dessa forma, buscamos, com nossa dissertação, chamar atenção aos aspectos que devem ser considerados para o estudo do lugar da religião no Contrato Social: sumariamente, conceitos próprios da antropologia rousseauiana e conceitos construídos no desenvolvimento do modelo contratual do autor. Importante frisar que não tivemos a pretensão de esgotar nem cada um dos conceitos levantados, nem a totalidade das possíveis relações entre eles e a temática religiosa no Contrato, proposta que demandaria uma pesquisa significativamente mais longa. Mas o

reconhecimento da importância desse caminho para a abordagem do problema nos possibilitou conexões relevantes.

Essa leitura, que é realizada na esteira de grandes trabalhos sobre a religião na política de Rousseau desenvolvidos no Brasil – como os de Silva (1988 e 2004), Kawauche (2011 e 2012) e Bezerra (2014) – pretende refletir uma compreensão da obra do genebrino que destaque o caráter peculiar das reflexões do autor sobre o tema. Buscamos nos apoiar no argumento de que a presença da religião no *Contrato*, e mais especificamente sua instrumentalização, se fundamenta por conceitos desenvolvidos no interior do pensamento político de Rousseau. A interpretação assim orientada é necessária para lapidar questões que tensionam a relação entre religião e política no contexto contemporâneo. Inquietações dessa ordem nos direcionaram às primeiras pesquisas sobre o tema, ainda em tempos de Iniciação Científica na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás (de 2013 a 2014, perdurando até o trabalho monográfico que concluiu a graduação, em 2018). Naquele momento, o objetivo era compreender mais profundamente os conceitos político-filosóficos que historicamente precederam às revoluções burguesas e ao desenvolvimento do Estado democrático de Direito, como possível recurso para analisar o uso político da religião ao longo da construção do Estado democrático de Direito Brasileiro, principalmente no momento histórico da elaboração de sua atual Constituição Federal, em 1987. Nessas pesquisas iniciais, já se tornou explícita a grande distância, conceitual e histórico-contextual, entre os fundamentos e, principalmente, os efeitos desse uso pelas instituições religiosas brasileiras, por um lado, e pela filosofia política de Rousseau em *Do Contrato Social* (nosso recorte no contexto pré-revolucionário). Enquanto as primeiras engendraram pautas morais intolerantes e vinculadas a interesses particulares¹, através dos votos em matéria constitucional (cf. PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 170), o conceito de religião civil desenvolvido por Rousseau, tendo como base a estrutura própria do contrato social, expõe as diretrizes que o Estado deve fixar em matéria de religião com o seu limite interno: o interesse público. Além disso, a filosofia rousseauiana se compromete com um plano teórico mais abrangente, que se desenvolve ao longo de suas obras.

A marcante frase inicial, que abre o livro primeiro do *Contrato* nos indica essa importância da consideração ampla do pensamento político rousseauiano. “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, que tome os

¹ A pesquisa de Pierucci e Prandi (1996) destaca um alinhamento dos votos dos constituintes representantes de congregações religiosas de matrizes neo-pentecostais, principalmente em pautas como a reforma agrária e o direito de propriedade.

homens como são e as leis como podem ser”. Os dois critérios que devem ser considerados para se encontrar tal “regra de administração legítima e segura”, quais sejam, “tomar os homens como são” e “as leis como podem ser”, demarcam, respectivamente, os dois primeiros momentos de nossa pesquisa.

Nosso primeiro capítulo aborda uma matéria humana, por assim dizer, que é desenvolvida em um quadro antropológico presente principalmente no *Segundo Discurso*, e cujos elementos constituem posteriormente a noção de religião natural, constante na *profissão de fé do vigário saboiano em Emílio*. Os elementos dessa antropologia sugerem um referencial de ser humano no pensamento rousseauiano. Um ser humano que, em seu estado originário (essa categoria conceitual hipotética que está na base da política de Rousseau), tem sua vida, seu agir e suas escassas interações determinadas por inclinações naturais, manifestadas principalmente pelos sentimentos do amor-de-si e da piedade. O primeiro é o que “interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes”, como define o próprio autor. Esses sentimentos naturais compõem a constituição humana em sua natureza, concebida por uma “providência sábia e benfazeja” responsável por dar-lhe uma “posição estável”. A sustentação de uma conjectura em que a alma humana é de tal forma constituída (ou concebida por seu criador), que possui princípios intrínsecos independentemente do cultivo da razão se mantém, posteriormente em outras obras, como fundamento de um sistema político e moral. Em outros termos, esses princípios mesmos, expressados no ser humano como sentimentos, podem ser identificados como marcas que podem viabilizar o estabelecimento da sociedade bem ordenada. Isso porque, como Rousseau explicita no *Segundo Discurso*, por mais que potencialmente suprimidos na passagem ao estado civil, esses sentimentos nunca são completamente extintos. Não só permanecem no ser humano como são, em alguma medida, o fundamento da sociedade regida pela lei da vontade geral.

A passagem ao estado civil, todavia, requer uma construção estritamente humana (não mais natural) que já era prevista por Rousseau desde o *Segundo Discurso*. Se o concurso dos sentimentos naturais funda as regras próprias da natureza, “a razão é posteriormente forçada a restabelecer tais regras com outros fundamentos, quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza”. O fato de que essas regras são restabelecidas com outros fundamentos destaca a necessidade de conformidade dos institutos políticos construídos nas relações humanas com essas disposições iniciais, que fazem do homem natural um ser bom. Desses novos fundamentos que se ocupa a obra do *Contrato*, cujos

conceitos estruturais abordamos em nosso segundo capítulo. Para que os princípios do direito político desenvolvidos na obra possam condizer com o quadro antropológico fixado, é crucial que a regra de administração política seja legítima e segura. Observamos, então, que a legitimidade, determinante do objetivo a que Rousseau se propõe, é pautada numa concepção de liberdade que respeite as condições naturais humanas, que mantenha um núcleo daquilo que é a própria liberdade enquanto princípio natural. Para tanto, ela é enunciada e considerada como, em cada ser humano, a autodeterminação dos meios que se dispõe para a própria conservação. Daí que o pacto social extrai sua fórmula: trata-se de “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”. Por mais que se permaneça “tão livre quanto antes”, em uma menção à liberdade natural, a liberdade que se funda no estado civil é outra, possui um outro caráter. Isso porque, para que ela possa se efetivar, é necessário o reconhecimento de uma regra pública para o pacto, aquilo que Rousseau identifica como uma “cláusula única” do Contrato: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda. Ora, é somente pela garantia de que todos os outros se entregam totalmente ao todo que cada indivíduo pode se entregar. É por todos se entregarem igualmente que “a ninguém interessa tornar a entrega onerosa”: ela é a mesma. Dessa forma, garantida pela igualdade entre os membros, a liberdade que se constrói no estado civil é uma liberdade convencional. Somente assim há coisa pública na teoria de Rousseau, e somente à união sob esses moldes se pode chamar corpo político.

Nosso terceiro capítulo, ao abordar o uso direto da religião no *Contrato*, trabalha o argumento de que algo desse uso se relaciona com o estímulo aos membros do corpo político para a compreensão e valorização da nova ordem construída, uma ordem pública. Como uma ordem forjada, confeccionada por meio das convenções humanas, sua permanência e vigência não possui uma garantia de caráter natural. Cabe a algo também forjado cumprir, por uma analogia à força da natureza, uma coesão de peso moral e sentimental ao estado civil. Muito relevante nesse contexto é o destaque do caráter linguístico do uso da religião na tarefa do legislador, trabalhada na leitura de Christopher Kelly. A linguagem, como elemento propriamente humano, é plataforma indispensável na dinâmica do estado civil; mas uma linguagem que possa remontar, da forma mais despida de obstáculos intelectivos possível, os mais profundos sentimentos humanos, se mostra, para o autor do Contrato, como uma ferramenta demasiadamente valorosa. Tanto útil, quanto necessária. Útil porque é o instrumento pelo qual o legislador consegue acessar a moral individual e conduzi-la, com uma

força análoga à da natureza, a um sentido que esta não levaria. Necessária porque, sem um recurso dessa ordem, pouco ou nada se poderia garantir quanto à não interferência devastadora da vontade particular na ordem pública.

O quadro historiográfico que compõe a primeira parte do capítulo *Da religião civil* sustenta, inclusive, o argumento de que a presença na sociedade de qualquer organismo cujo discurso dispensa a possibilidade de enaltecimento das instituições terrenas representa uma ameaça a efetividade da lei pública. A defesa contra tal ameaça está intimamente ligada aos objetivos do instituto da religião civil. “Reunir as duas cabeças da águia” não é apoiar a submissão da ordem pública a instituição religiosa, pelo contrário, é conferir ao corpo político o poder, próprio do Soberano, de definir qual é o interesse público em matéria de religião, e garantir a liberdade subjetiva do cidadão no que não diz respeito a esse interesse público. Para tanto, Rousseau concebe tanto o reconhecimento de que “jamais se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião” quanto a ideia de que “a lei cristã, no fundo, é mais prejudicial do que útil à firme constituição do Estado”. Vale pontuar que para um entendimento mais assertivo desse posicionamento é crucial a consideração dos valores lexicais próprios de Rousseau. A ideia de lei, como construída no Contrato, é significativa, remete à vontade de um corpo político. Assim compreendemos que a religião é fato incontornável no contexto político, mas cisões institucionais são um risco constante dos Estados modernos pelas subcomunidades que se formam em seu interior. A intolerância proveniente das diferenças entre os membros do corpo político geral e os membros dos grupos internos é o risco do qual o Estado deve se proteger.

1. ALGUNS PRESSUPOSTOS ANTROPOLÓGICOS DA TEORIA POLÍTICA DE ROUSSEAU

Abordemos, então, alguns dos principais elementos da constituição humana traçada por Jean-Jacques Rousseau, indicando as relações dessa concepção com dois contextos que, mesmo que distintos, parecem se complementar: o contexto da constituição e formação humana e o contexto social e político. Observamos que nesses dois âmbitos a religião opera um papel de fundamentação que os une, a partir da concepção do genebrino acerca da moral. Essa relação pode ser reconhecida em outros momentos ao longo do trabalho, de modo que neste primeiro capítulo aprofundaremos a análise do aspecto antropológico para a teoria política de Rousseau, ou seja, dos elementos constitutivos da natureza humana que cumprem a orientação da conduta subjetiva, notando que eles se relacionam intrinsecamente com uma concepção de divino, ou uma profissão de fé. Mais especificamente, trataremos dos sentimentos naturais humanos, passando pela ideia de consciência, deles decorrentes, e de religião natural, como uma cosmovisão que se desdobra dessa natureza humana.

Trabalhamos com a ideia, anunciada por Rousseau explicitamente no *Segundo Discurso* – e como pressuposto nas outras obras –, de que os sentimentos de amor de si e piedade, próprios da natureza de “todo ser que sente”, por mais que potencialmente suprimidos na passagem ao estado civil, nunca são completamente extintos. Não só permanecem no ser humano como são, em alguma medida, o fundamento da sociedade bem ordenada, ou seja, regida pela lei da vontade geral². Esse desdobramento não é, todavia, tão direto. Como o autor destaca na *profissão de fé*, “perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa”, sendo que “a faculdade distintiva do ser ativo ou inteligente está em poder dar um sentido à palavra *ser*”³ (E, p. 396, grifo do autor). O que distingue, então, o ser humano enquanto “ser ativo e inteligente” é a sua capacidade de comparar os objetos que sente. Dessa forma, “os sentimentos inatos, relativos à sua espécie”, que o fazem ser um ser sociável – justamente o amor de si e a piedade –, são desenvolvidos pelo ato de julgar, propiciado pela experiência “da dupla relação consigo mesmo e com seus

² Como bem trabalha Marisa Alves Vento em sua tese *O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau* (2013).

³ Tradução nossa, do original: “Apercevoir, c’est sentir; comparer, c’est juger; juger et sentir ne sont pas la même chose. [...] Selon moi la faculté distinctive de l’être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot *est*”.

semelhantes”. É desse processo que “nasce o impulso da *consciência*”⁴ (E, p. 430, grifo nosso).

1.1. OS SENTIMENTOS NATURAIS E A CONSCIÊNCIA

O interesse pelo estudo do próprio homem em sua constituição e sua natureza é elemento marcante e de extrema significância na obra rousseauiana. Sua concepção de indivíduo – também perpassada por elementos e fundamentos típicos de uma religiosidade⁵ – não pode escapar à nossa abordagem. A importância do assunto é explicitada, entre outros momentos, logo nas primeiras linhas do prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens (Segundo Discurso)*, onde o autor afirma que “o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos” lhe parece ser o do próprio homem (SD, p. 233). O alerta está muito vinculado ao momento histórico em que o discurso é elaborado: meados do século das luzes, com a consolidação e contínuo avanço do paradigma científico e racional de compreensão dos fenômenos da natureza – e mesmo da natureza humana, no que tange biologicamente o organismo humano –, quando pouco se conhecia dos primórdios da história humana e dos vínculos sociais que marcam a espécie como a conhecemos. A lacuna teórica ou científica no conhecimento das relações humanas não só é explorada pelo genebrino como dá espaço aos principais argumentos para o desenvolvimento de suas concepções políticas, morais e educacionais. A base constituída por tais argumentos remete, em suma, ao estado de natureza do homem.

Nesse contexto, o *Segundo Discurso* se constitui, pela importância da construção teórica do estado originário, como obra fundamental (na raiz do termo) da filosofia moral e política de Rousseau.

Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, representa ainda o único meio que se pode empregar para afastar essa multidão de dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto mal esclarecidas (SD, p. 237).

⁴ Tradução nossa, do original: “Or c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience”.

⁵ Consideraremos, principalmente neste primeiro capítulo, uma noção ampla de religião em Rousseau, para além dos aspectos formais e institucionais presentes na discussão política (segundo e terceiro capítulo). Isso porque o foco inicial é apontar ideias como a da “divindade benfazeja e inteligente” entre as outras que estruturam o pensamento moral do autor.

No *Discurso*, o pensamento de Rousseau se orienta pela ideia de que “aquele cuja mão benfazeja” criou a alma humana embutiu nela, no ato da criação, as condições naturais capazes de “corrigir nossas instituições e dar-lhes uma posição estável” (SD, p. 238). Essas condições seriam, de fato, dois princípios, presentes na alma antes mesmo do desenvolvimento da razão, sendo que um diz respeito ao bem-estar e à conservação do ser humano e outro à repugnância natural que ele tem por ver sofrer um ser sensível, principalmente um semelhante. Trata-se, respectivamente, dos sentimentos do *amor de si* e da *piedade*.

Não obstante o contexto de avanço e consolidação do método científico que permeia a escrita do *Segundo Discurso*, é pela pretensão de distanciamento das teses científicas de seu tempo⁶ que Rousseau crê perceber como é composto o estado de natureza e a presença desses princípios na alma humana. É que o genebrino entende que são justamente os progressos da humanidade, incluído entre eles o próprio avanço científico, que se colocam como “obstáculos opacos”⁷ no caminho de acesso do que teria sido o estado primitivo. Ora, se a ciência é um produto social, e não da natureza, ela é elemento que só pode afastar o observador de seu objeto. A partir dessa premissa, nosso autor demonstra entender que “não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem”, admitindo, por seu próprio método, que esse estado de natureza desenhado por meio de “raciocínios” e “conjeturas” não só não mais existe como “talvez nunca tenha existido” e “provavelmente jamais existirá” (SD, p. 234).

De toda forma, dessa necessária base hipotética se desenvolveram os argumentos e uma teoria que se consolida e ultrapassa a hipótese, como percebe Starobinski (1991, p. 26).

De fato, à medida que Rousseau desenvolve sua “ficção histórica”, esta perde seu caráter de hipótese: uma espécie de confiança e de embriaguez vem abolir toda prudência intelectual: a descrição desse estado primeiro, muito próximo ainda da animalidade, torna-se a evocação encantada de um “lugar onde viver”. [...] Imagem por demais imperiosa, por demais profundamente satisfatória para não corresponder, no espírito de Rousseau, à estrita verdade histórica.

A sustentação de uma conjetura em que a alma humana é de tal forma constituída (ou concebida por seu criador), que possui princípios intrínsecos independentemente do cultivo da razão se mantém, posteriormente em outras obras, como fundamento de um sistema político e

⁶ O que não configura, todavia, a ignorância de tais pesquisas, sendo explícitas nas notas do texto referências como a do trabalho de Georges-Louis de Buffon (1884), *Histoire Naturelle*.

⁷ Na linha da leitura de Starobinski (1991).

moral. Em outros termos, esses princípios mesmos, expressados no ser humano como sentimentos, podem ser identificados como marcas que podem viabilizar o estabelecimento da sociedade bem ordenada. Poderemos observar, ao longo de nossa pesquisa, que (e por que) esse fundamento é composto por um aspecto religioso.

Tal leitura não implica a conclusão de que a razão não tem parte no estabelecimento da ordem social, pelo contrário: como construto humano que transcende sua condição natural, o estado civil nasce de uma convenção deliberadamente firmada e compreendida por cada um de seus membros (como aprofundaremos no segundo capítulo). Destaca-se, porém, o posicionamento de Rousseau quanto à necessidade de que essa razão concorde com e se oriente pela natureza humana, pela qualidade de bondade da alma humana da qual são evidências os sentimentos humanos primeiros, o amor de si e a piedade. O genebrino chega a fomentar a tese de que o entendimento não é a marca que diferencia o ser humano dos animais selvagens, já que “todo animal tem ideias, posto que tem sentidos”, podendo até “combinar suas ideias até certo ponto”, sendo que “o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade” (SD, p. 249). Antes, o que mais distancia o ser humano são sua qualidade de agente livre e sua perfectibilidade. Pela primeira ele se considera livre para concordar ou resistir à ordem da natureza, enquanto que a segunda, estimulada por circunstâncias específicas (não se demonstra por si própria), é sua possibilidade de desenvolver e conservar ao longo da vida e das gerações novas habilidades e técnicas para transpor dificuldades postas pela própria natureza. Esse distanciamento e a recorrente recusa à observância da ordem natural é que originam, segundo o autor, os males que o ser humano enfrenta nas sociedades.

Frisa-se que a bondade originária que Rousseau observa no estado de natureza possui um caráter peculiar e constitui uma posição de embate às antropologias teológicas correntes desde a filosofia medieval. Como analisa Marisa Alves Vento (2013, p. 27), essas matrizes antropológicas eram compostas pela tradição platônica e neoplatônica (baseada no modelo do desequilíbrio entre corpo e alma) ou pela tradição judaico-cristã (com base na ideia do livre arbítrio humano), de modo que por ambos os fundamentos se sustentaria a doutrina do pecado original, segundo a qual o mal é intrínseco à natureza humana – seja pela condição de aprisionamento da alma ao corpo, seja pelo ato de liberdade em vista do qual o homem desobedece a seu criador e é condenado à danação por todas as gerações. A crítica do genebrino se dá ao apontar que os teólogos não perceberam que essa doutrina contradiz a própria ideia de um deus bom, justo e provedor.

Em referência ao argumento da *Apologia da Religião Cristã*, de Pascal⁸, Rousseau questiona “qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde” (SD, p. 257). Assim se mostra a constituição do estado de natureza para o autor, um estado em que a única preocupação do ser-humano é a de conservar a si mesmo, detendo, por seu próprio corpo saudável, as condições necessárias para tal. O estado original é ainda marcado pela ausência de luzes e paixões que não condizem com as necessidades que o circundam, o que se deve, segundo Rousseau, justamente a uma “providência bastante sábia”, responsável por fazer com que as faculdades humanas só se desenvolvam “nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade” (SD, p. 257).⁹

A bondade do ser humano original em Rousseau possui, então, um caráter *físico* e não *moral*. Não havendo entre humanos no estado de natureza “qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns”, estando isolados e difusos e se cruzando fortuitamente em ocasiões muito específicas, eles

não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que poderia chamar de mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos simples da natureza (SD, p. 257).

Podemos observar que, pelos atributos concedidos pela “providência sábia”, a conduta do ser humano original não se desvia de seu instinto, que o garante todo o necessário para sua conservação, de modo que ele possui sempre, então, a qualidade da bondade física. É nesse cuidado com a própria conservação que consiste o *amor de si*, sentimento natural de qualquer animal “e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude” (SD, p. 313). Encontramos nesse argumento a explicitação do elo de fundamentação existente entre os sentimentos originários do ser humano e as relações humanas em si (que, pela natureza humana, não se dão prontamente) e, conseqüentemente, o

⁸ Segundo o qual o homem vive em miséria sem Deus, já que sua natureza é originalmente corrompida. A referência é destacada por Paul Arbousse-Bastide em nota ao texto original do *Segundo Discurso* na Coleção Os Pensadores (SD, p. 257).

⁹ Essa concepção de Rousseau, que permite que ele defenda uma “providência sábia”, também encontra desdobramentos nos argumentos da *Carta a Voltaire sobre a providência* (CV), de 1756, onde o genebrino se posiciona contrariamente aos questionamentos de Voltaire quanto às faltas da providência divina, que permitiriam a ocorrência de males à vida humana. Para tal posição, Rousseau sustenta a ideia de que, à revelia de uma intervenção direta de Deus, há um plano completo e harmônico, observável na natureza, que reflete o bom ordenamento da obra de seu criador. Retomaremos o conteúdo desse texto posteriormente em nossa dissertação.

fundamento da moral e da política, uma vez destacado um “valor de referência” para a virtude.

Nos moldes da bondade natural, no sentido físico dos termos, a virtude consiste em não resistir aos impulsos naturais, que se prestam especificamente à própria conservação de si. Pontua-se que, assim como no caso da bondade, que possui uma perspectiva sob o estado de natureza e outra sob um estado moral, a virtude se distingue entre o que seriam virtudes sociais (que, como argumenta Rousseau, não podem se desenvolver por si só) e uma virtude primitiva, encontrada no ser humano natural. Obedecer ao instinto natural que o faz conservar a si mesmo é o exercício dessa “virtude primitiva”. Ocorre que, no estado de natureza, tal exercício se dá sob circunstâncias próprias.

Pelo isolamento, ausência de convívio contínuo e com abundância de recursos e meios para acessá-los, o ser humano natural vive as condições mais propícias para cumprir com sua própria conservação da maneira menos prejudicial a outrem. Esse é um dos principais pontos na tese de Rousseau que combate a de Thomas Hobbes. Com uma configuração quase que oposta, o estado de natureza para o autor inglês pressupõe mais contato entre os homens, que disporiam de recursos limitados para sua sobrevivência e estariam sempre sujeitos ao jugo de terceiros nas disputas por esses recursos. Tais conflitos seriam infundáveis nas condições naturais e os seres humanos constantemente temeriam uma morte violenta (cf. HOBBS, 1974, p. 80). Em contraste com a “permanente ameaça de guerra” vislumbrada por Hobbes, o estado de natureza em Rousseau seria, na verdade, o estado mais propício à paz. O genebrino observa que Hobbes inclui entre as necessidades naturais humanas e os supostos recursos que seriam objeto de tantos conflitos, paixões que se originam em sociedade e que não se fazem presentes naturalmente. Há ainda, para Rousseau, outro sentimento, além do amor de si, vivido com total pungência nesse estado, que confere a busca natural de menor prejuízo ao outro na própria conservação e confirma a qualidade pacífica.

Trata-se da *piiedade*, sentimento capaz de moderar a intensidade do desejo da própria conservação pela “repugnância inata” em ver sofrer um semelhante. Ao distinguir o *amor de si* do *amor próprio*, ou seja, o cuidado com a própria conservação da preferência por si mesmo em detrimento do outro, Rousseau confere coerência a um estado original de sentimentos no qual *amor de si* e *piiedade* não só não são conflitantes como concorrem para a preservação da vida humana. A *piiedade* é justamente o sentimento que modera o amor de si e o impede de se converter em amor-próprio, processo que, para o autor, é atípico em estado de natureza, já que é engendrado pela razão. Pela ausência da necessidade de se comparar com o outro e de mostrar a terceiros as honras dos próprios atos, paixões próprias dos vínculos

sociais, o ser humano originário não pode ofender a um semelhante: mesmo que cause um mal pontual em uma disputa por uma presa, por exemplo, não há *desprezo* ou *intenção* de causar prejuízo na ação. Antes, com o sentimento natural da piedade, seu impulso é padecer por aquele que sofre, obedecendo a uma “máxima da bondade natural”, inclinação que, num estado de natureza sem leis, virtudes morais ou costumes, gera um equilíbrio natural. Rousseau resume essa máxima com o tema “alcança teu bem com o menor mal possível para outrem” (SD, p. 260), abrangendo e concordando, por assim dizer, os sentimentos humanos naturais (zelar pelo próprio bem e compadecer ao sofrimento alheio) e projetando universalidade ao bem humano. Pela piedade é garantido, para além do humano como indivíduo, um ambiente propício para qualquer ser sensível desfrutar de melhores condições para viver e alcançar o próprio bem. Podemos observar que essa garantia repousa na implacabilidade de uma natureza que confere a todos os seres humanos (e, pelos exemplos do autor, não humanos, em alguma medida) um sentimento de repulsa ao mal de outrem.

Não parece muito distante, a este ponto, a confirmação de que, no que tange à construção política e social para o autor, o fundamento principiológico emana desses sentimentos naturais, dissecados e explicitados pela percepção da natureza humana (seja no passado distante de um tempo hipotético, seja no cerne profundo de um espírito humano ocultado pelo desenvolvimento de infortúnios que culminou no progresso do estado civil como se conhece). Por mais que se ressalte na obra rousseuniana – como bem pontua Robert Derathé – o contraste entre um estado de natureza, “em que o homem natural só possui a razão em potência e vive sem nenhuma relação moral com seus semelhantes” (2009, p. 201), e o estado civil, forjado pela razão e moralidade, a construção política da ordem civil deve pressupor o “reestabelecimento” das “regras de direito natural”, que nada mais são do que decorrência do concurso dos dois princípios naturais que destacamos – como sustenta Rousseau mesmo. Aliás, a ideia de uma teoria do estado de natureza por si só já demarca um posicionamento que orienta o pensamento político de Rousseau. Os sentimentos naturais como elementos desse estado conferem a especificidade da obra do genebrino comparada aos demais partidários da ideia do estado originário.

A princípio, a assunção de um estado de natureza vai de encontro a algumas teorias católicas que conferiam ao poder de autoridade uma origem natural ou que defendiam que o ser humano nunca foi livre e independente (como, respectivamente, as teorias de Ramsay e Bossuet). Derathé destaca (2009, p. 196), inclusive, que um dos pensadores dessa primeira linha, Andrew Ramsey, percebeu o problema que a teoria de um estado de natureza significava para o argumento institucional cristão do direito divino natural, justamente por

conduzir ao entendimento de que a soberania de um corpo político se origina no próprio povo que o constitui, e não em uma suposta hierarquia dos indivíduos ou em uma propensão natural (ou concessão divina) de uns a governar e de outros a serem governados. Nesse sentido, a ideia do estado de natureza se atrela diretamente à questão do direito natural. Trata-se de uma remontagem, de uma leitura da natureza humana para embasar a ideia de que nenhum ser humano é naturalmente sujeito a outro, sendo que nenhuma eventual desigualdade física é suficiente para engendrar tal subordinação. Por natureza os seres humanos são, então, livres, e qualquer sujeição entre eles é fruto de suas relações mútuas, de suas convenções. Certamente, apesar da diretriz comum da igualdade e da liberdade naturais, os pensadores modernos que embasaram seus estudos em um estado de natureza tiveram destas concepções bastante diversas, por vezes conflitantes, o que conseqüentemente originou teorias políticas muito distintas.

Derathé (2009, p. 200) observa, na teoria de Hobbes, que se os seres humanos convêm na cessão de sua liberdade natural a um soberano terceiro com poder absoluto é justamente pela caoticidade e constante perigo característicos do estado de natureza concebido pelo autor. Já o pensamento de Locke, principal fonte das posteriores teorias liberalistas, tem por base um estado de natureza onde os homens se obrigam a uma lei natural, de modo que a construção da estrutura civil não pode extrapolar o estrito objetivo de reforçar e dar sanção à lei da natureza.

Assim, ele é levado a limitar extremamente as funções do Estado, a reduzir seu papel à proteção dos direitos individuais reconhecidos pela lei de natureza. Em Locke, toda moralidade é anterior à formação das sociedades civis. Daí a asserção de que o Estado não tem nenhuma missão moral para cumprir e de que ele deve limitar sua atividade a proteção da vida, da liberdade e dos bens de seus membros (DERATHÉ, 2009, p. 200).

O papel estruturante que o estado de natureza designa no pensamento político de Rousseau é similar ao que cumpre nas teorias jusnaturalistas. Mas, além desse elemento dentro de uma metodologia mais ampla, as semelhanças são escassas. A principal razão pela qual o genebrino qualifica o estado natural de forma tão singular é o método de identificação desse estado: o enorme contraste à situação do ser humano observável em seu tempo. O extremo desse distanciamento, necessário para o alcance de um retrato mais fiel da natureza humana, é o que faz com que o cenário de máxima latência das qualidades naturais humanas se porte mais como uma hipótese reconstruída pelo sentimento e pela “percepção” do que como estado diretamente observável na atualidade. Enquanto na leitura de Hobbes e Locke o

estado dos seres humanos que não se encontram sob uma disposição hierarquicamente organizada de governo¹⁰, mesmo que vivendo em sociedade, pode sem muitas dificuldades ser reconhecido como o próprio estado teórico de natureza, para Rousseau esses grupos estão apenas menos distantes em relação ao paulatino progresso do afastamento humano das disposições naturais primeiras, não se encontram no que seria um “puro” estado de natureza – uma hipótese, sobretudo.

Quanto à “moralidade anterior” ao estado civil em Locke, por exemplo, que permite o reconhecimento de uma lei de natureza, existe a pressuposição da ideia da racionalidade humana em estado de natureza, de uma forma que não é concebível na leitura rousseauiana. De fato, na concepção do inglês, a razão é a própria lei de natureza, que “ensina a todos os homens que tão só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses” (LOCKE, 1973, p. 42). Em contrapartida, como pudemos pontuar anteriormente, o que se destaca para Rousseau como “regras do direito natural” nada mais são do que os efeitos dos sentimentos naturais humanos da piedade e do amor de si, que, no estado originário, independem do desenvolvimento da razão. Como bem observa Yves Vargas (2008, p. 28), Jean-Jacques refuta a noção corrente entre os modernos jusnaturalistas de que, pela simples ideia que determinado princípio “convém ao bem” humano de forma utilitária, ele seja natural, quanto mais uma lei da natureza, na acepção moderna da palavra *lei*. O genebrino expõe tal contraponto no prefácio do *Segundo Discurso*.

Os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações com os demais seres, limitando conseqüentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da lei natural; [...] Tal coisa significa, precisamente, que os homens tiveram de utilizar, para o estabelecimento da sociedade, luzes que só se desenvolvem com muito trabalho e para poucas pessoas, no próprio seio da sociedade (SD, p. 235-6).

Rousseau é crítico à ideia de lei natural, segundo a leitura de Vargas (2008, p. 28), por três vias: uma epistemológica, já que não se pode inferir a existência de uma jurisdição natural a partir da ordem objetiva do mundo; outra metodológica, já que não se pode deduzir a naturalidade das leis a partir de sua utilidade universal; e uma terceira antropológica, já que para ser capaz de conhecer uma lei natural que funda a sociedade o ser humano já deveria estar em seio social. Não é por acaso que Jean-Jacques aponta serem as regras do Direito

¹⁰ Como alguns dos ditos “povos selvagens”, grupos nativos das regiões colonizadas por Estados europeus, por exemplo.

natural advindas dos sentimentos naturais, e não a Lei natural. Vargas (2008, p. 29) observa que o genebrino parece carregar a diferenciação entre os dois conceitos traçada por Thomas Hobbes, segundo a qual enquanto a lei é “preceito ou regra geral, estabelecido pela razão”, que “determina ou obriga” o ser humano a fazer ou omitir, o direito é “a liberdade para essas duas coisas, através do uso do próprio poder, da maneira como se quer” (HOBBS, 1973, p. 82). A questão é que

o Direito natural, em Hobbes, resulta no estado de guerra, ao qual põe fim um contrato produzido pela inteligência humana que “calcula” a própria vantagem em renunciar ao direito sobre todas as coisas e respeitar uma lei. Assim, o homem hobbesiano, fundamentalmente mau, se torna social pelo cálculo, pela razão. A essa teoria, os filósofos do Direito natural se contrapuseram introduzindo no seio do direito primitivo sobre todas as coisas um elemento que o modera e limita, a sociabilidade, uma tendência à busca por relações humanas e a limitar, assim, essa brutalidade original (VARGAS, 2008, p. 29)¹¹.

A partir de sua ideia sobre os sentimentos naturais, Rousseau se opõe tanto à teoria hobbesiana da guerra natural¹² quanto à teoria da sociabilidade natural. Vargas destaca que o “freio instintivo” da piedade não se direciona ao outro, mas ao próprio ser humano como um “desprazer que estraga meu prazer quando meu prazer faz sofrer um ser vivo, animal ou humano”¹³(2008, p. 29). Não só o sentimento da piedade é freio para qualquer possível impulso agressivo ou ofensivo, como esse impulso mesmo, pelo argumento de Rousseau, não ocorre no estado natural, já que isolado e independente o ser humano tem tudo para satisfazer a própria conservação sem o prejuízo de outrem, sem ao menos cruzar caminhos, por assim dizer, com outro ser humano¹⁴. Nesse sentido, não há a possibilidade do surgimento de

¹¹ Tradução nossa, do original: “Le Droit naturel, chez Hobbes aboutit à l’état de guerre auquel met fin un contrat produit par l’intelligence humaine qui « calcule » son avantage à renoncer au droit sur toute chose et à respecter une loi. Ainsi l’homme hobbesien, foncièrement méchant devient social par calcul, par raison. A cette théorie, les philosophes du Droit naturel ont riposté en introduisant au sein du droit primitif sur toute chose un élément qui le modère et le limite, la sociabilité, une tendance à rechercher les rapports humains, et donc à limiter cette brutalité originelle”. Necessitamos pontuar uma ressalva em relação à afirmação de Vargas que o homem hobbesiano é “fundamentalmente mau”, considerando o alerta do próprio autor inglês sobre a impiedade de enunciar que todos os homens são perversos por natureza (HOBBS, 2002).

¹² Enquanto decorrente das disposições da natureza do ser humano hobbesiano, principalmente pela observação do princípio pelo qual “todo homem sentirá desconfiança e temor de qualquer outro”, e “por direito natural ele poderá, assim como por necessidade deverá, fazer uso da força que possui para preservar a si próprio” (HOBBS, 2002, p. 14).

¹³ Tradução nossa, do original: “un déplaisir qui vient gêner mon plaisir quand mon plaisir fait souffrir un être vivant, animal ou homme”.

¹⁴ Uma das poucas exceções nesse cenário se origina com a paixão “que torna um sexo necessário ao outro”: o amor. Enquanto sentimento, Rousseau distingue, assim como no caso da bondade ou da virtude, o amor físico do amor moral. Enquanto o segundo se desenvolve em sociedade e é composto por noções comparativas e ideais de beleza oriundas do meio social, o primeiro é o simples desejo geral que faz “um sexo unir-se a outro”. Segundo o autor, no estado originário, “cada um recebe calmamente o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha,

qualquer convenção com a qual o ser humano poderia ou não consentir, tampouco esse ser humano disporia de um desenvolvimento racional suficiente para decidir por si mesmo quanto à conveniência ou não de uma lei. Daí que as regras que derivam do sentimento, se impondo a um ser que não dispõe de razão e inteligibilidade para consentir ou não com elas, não podem ser entendidas como Lei natural.

Podemos observar, portanto, que, a princípio, os sentimentos originários na filosofia rousseuniana não fundam de forma direta uma ordem política, que pressuporia a inteligibilidade humana para estabelecimento e aceitação de convenções, mas são a principal fonte de uma ordem moral à qual deve convir a estrutura política¹⁵. Como descreve Vargas (2008, p. 44), é possível compreender a moral de Rousseau em dois momentos, sendo um propriamente natural, fundado no impulso da piedade, e um segundo pautado por um desenvolvimento racional. Este eleva o primeiro a um nível humano, transpondo a imaginação e a razão à pura sensibilidade. Quanto à instituição que precede e convoca o desenvolvimento da razão para o estabelecimento de relações legítimas, Rousseau reconhece a expressão propriamente humana de um “instinto divino”: a consciência.

Tanto a mera sensibilidade, que engendra no ser humano as paixões de qualquer sorte (sentimentos além daqueles originários da própria conservação), quanto o simples conhecimento do que é bom ou útil são desprovidos de uma garantia do comprometimento com ou da valoração da conduta que se sabe boa. A consciência é essa atestação, essa “inclinação” que desperta um sentimento interno de amor ao bem, próprio do ser humano, que dita sua ação em relação ao mundo que o cerca e aos outros seres humanos. Rousseau pressupõe que, mesmo com o infortúnio do acaso histórico que teria findado o hipotético estado de natureza e que instituiu relações desiguais e ilegítimas entre seres humanos, é possível e até dado como certo o desenvolvimento da humanidade e da virtude, conquanto o sentimento natural que vela pela própria conservação do ser seja, no humano, “guiado pela razão e modificado pela piedade” (SD, p. 313). A convergência dos sentimentos e a guia da razão são a expressão da própria consciência, que, como destaca Genildo Ferreira da Silva (2004, p. 142), necessita do exercício racional.

Existe uma reciprocidade entre a razão e a consciência: a consciência é o amor à ordem, mas ela deve acompanhar-se do desenvolvimento do intelecto

com mais prazer do que fúror, e, uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se todo o desejo”, de modo que ambos os sujeitos envolvidos se desencontram novamente (SD, p. 262).

¹⁵ Mesmo com a importância da distinção conceitual entre moral e política, frisa-se o alerta de Rousseau em *Emílio*: “ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n’entendront jamais rien à aucune des deux” (E, p. 340).

dessa mesma ordem. Inversamente, a razão, sozinha, não pode separar a ideia de ordem dos esquemas plurais da realidade, moralmente indiferentes. No Livro I do *Émile*, Rousseau indica que razão e consciência são duas faculdades correlativas: a razão ensina a conhecer o bem e o mal e a consciência não pode desenvolver-se sem ela.

O entendimento dessa correlação no pensamento de Rousseau é tão importante por situar os lugares que razão e consciência ocupam no sistema moral do autor quanto por pontuar a distinção de ambos. Em diversos momentos de suas obras o genebrino ressalta a independência daquilo que se sente na alma humana (que é a própria consciência) em relação ao uso da razão. Passagens de *Emílio*, o tratado de educação de Rousseau, principalmente no discurso da *Profissão de fé do vigário saboiano*, aprofundam o conceito da consciência e enfatizam sobre a espécie dessa relação:

Nenhum ser material é ativo por si mesmo, e eu o sou. Por mais que me refutem isso eu o sinto, e este sentimento que me fala é mais forte que a razão que o combate. Tenho um corpo sobre o qual os outros agem e que age sobre eles; essa ação recíproca é indubitável; mas minha vontade é independente de meus sentidos; consinto ou resisto, sucumbo ou sou vitorioso, e sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando não faço senão ceder a minhas paixões (E, p. 412).¹⁶

Neste trecho destaca-se, de fato, uma tripla relação, entre três entes distintos. Primeiramente o sentimento de si mesmo, pelo qual o ser humano pode se perceber, perceber suas necessidades e a própria vontade. Em outro âmbito manifesta-se a razão, que pode ou não convir, concordar e cooperar com a atividade própria do ser que sente – é independente a esta, pode conduzir a conclusões contrárias ao bem humano. Num terceiro plano estão as paixões, sentimentos humanos mais superficiais engendrados pelos estímulos imediatos dos sentidos. O sentimento de si mesmo é manifestado pelos de amor de si e piedade, sendo que dele, da própria natureza humana, advém a consciência como princípio que, diferente da razão quanto tomada por si só, sempre concorda com esses sentimentos e leva o ser humano a agir em conformidade a eles. Rousseau define consciência como, “no fundo das almas, um princípio inato de justiça e virtude, pelo qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as dos outros como boas ou más”¹⁷ (E, p. 427).

¹⁶ Tradução nossa, do original: “Nul être matériel n'est actif par lui-même, et moi je le suis. On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat. J'ai un corps sur lequel les autres agissent et qui agit sur eux ; cette action réciproque n'est pas douteuse; mais ma volonté est indépendante de mes sens ; je consens ou je résiste, je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même quand je fais ce que j'ai voulu faire, ou quand je ne fais que céder à mes passions”.

¹⁷ Tradução nossa, do original: “au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises [...]”.

Há uma precisa leitura¹⁸ que identifica, no geral da obra rousseauiana, a oposição entre pares de conceitos que opera na construção das teses principais do autor. Neste caso, porém, parece possível a observação dessa oposição tripla: alma, corpo e razão. Cada dois dos três podem ter uma relação entre si independentemente do terceiro, podendo até mesmo “sufocá-lo”. É o que se observa nas origens da desigualdade humana¹⁹, com a cessão exacerbada às sensações imediatas (marcada principalmente pela valorização da aparência em detrimento da natureza do ser), por um lado, e com a perfectibilidade manifestada pelo exercício da razão para aprimoramentos materiais (visando ao conforto e ao sedentarismo), por outro, de modo que, ambas se sobressaindo em relação à ação orientada pela consciência, sufocam-na e criam relações humanas injustas e poderes ilegítimos. Pelo pensamento de Rousseau, a condução à humanidade e virtude social, imprescindivelmente orientada pela consciência, não assume uma incompatibilidade entre os três entes, mas uma coincidência de consciência, razão e sentidos como único cenário possível para a construção de uma estrutura social e política legítima, ambiente pressuposto para o máximo exercício das potencialidades humanas. Natalia Maruyama (2001, p. 39) atenta ao fato de que,

quando Rousseau afirma, no *Discurso sobre a desigualdade*, que o mal é obra do homem, não pretende, com isso, sugerir – como poderia parecer aos que não compreendessem sua ideia de perfectibilidade – que suas causas estejam na natureza humana, seja em sua capacidade de progredir, seja nas paixões ou na reflexão. O mal não tem sua justificação na natureza humana nem em Deus, mas é produto das relações entre os homens.

Essa observação está na linha da constatação feita por Rousseau no prefácio do *Segundo Discurso*, segundo a qual as relações humanas desiguais, marcadas pelo desequilíbrio entre fraqueza e poder, riqueza e pobreza, são “produzidas mais frequentemente pelo acaso do que pela sabedoria” (SD, p. 237). Há, portanto, pelos elementos que compõem a natureza humana, as condições necessárias para a construção de associações justas e equilibradas. Maruyama (2001, p. 114) enfatiza tal argumento na teoria rousseauiana ao relacionar as leituras de *Emílio* e *Do Contrato Social*²⁰, observando, na formação de Emílio

¹⁸ Mais especificamente a ideia levantada por Maria das Graças de Souza na apresentação do trabalho de Natalia Maruyama, *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política em J.-J. Rousseau* (MARUYAMA, 2001).

¹⁹ Exemplificado pelo autor na segunda parte do *Segundo Discurso* com o estabelecimento da propriedade e do pacto entre os ricos e os pobres.

²⁰ Com tal relação entre as obras a autora demarca uma divergência com a leitura de Derathé (2009), que as entende como mutuamente excludentes. Por mais que independentes, as propostas de ambas não só não se anulam como possuem fundamentos que concordam e se relacionam diretamente (como abordaremos ao longo do trabalho), de modo que, na mesma linha de Maruyama (2001), podemos procurar convergências entre o ser

segundo os moldes da educação natural, o cultivo desses elementos primeiros (principalmente da consciência, fruto do desenvolvimento do amor de si e da piedade) para propiciar ao sujeito sua entrada plena em sociedade, posicionando-se em relação ao meio em que se insere através de seus modos de vida e costumes. A autora destaca o que se pontua no capítulo XII do livro I do *Contrato* sobre a espécie de lei “não formal” (por não ser necessariamente registrada materialmente) que são os usos e costumes, capazes de “conservar um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente [substituir] a força da autoridade pela do hábito” (CS, p. 75). O sentimento de integração ao “espírito da instituição de um povo” depende diretamente da orientação subjetiva do indivíduo, de sua vontade nesse sentido²¹, o que remete diretamente ao desenvolvimento da consciência. A esse respeito, Helena Esser dos Reis (2012, p. 113) destaca a importância do reconhecimento do outro como semelhante, o que bem se ilustra pela manifestação de piedade nas situações em que o educando Emílio ou o tirano Alexandre de Fers²² se identificam com outro ser humano e compadecem por uma dor sofrida, num processo pelo qual se entende que tal dor é potencialmente sua. Rousseau mesmo enfatiza, na *Profissão de fé do vigário saboiano*, que a sociabilidade humana só pode se dar através dos “sentimentos inatos relativos à espécie”, já que a mera necessidade física – satisfeita pelo sentimento de amor de si – incitaria mais o distanciamento que a aproximação entre os seres humanos. O autor atesta que a consciência nasce justamente “do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com seus *semelhantes*” (E, p. 429, grifo nosso). Na medida em que a consciência leva o ser humano a amar o bem, reconhecido através da razão, ela o guia a construir relações justas com os outros, de forma que ele possa se reconhecer como pertencente a um grupo de indivíduos orientados por um bem comum.

Assim é construída a fundamentação moral da associação política para Rousseau (como poderá se comprovar com a leitura do *Contrato Social*). A consciência, por sua vez, situa-se na percepção da ordem da natureza exposta pela *Profissão de fé do vigário saboiano*, na qual um Deus de qualidades determinadas ocupa um lugar central de atividade criativa e inteligente – o que pode suscitar a identificação de uma religião natural no “sistema” de sentimentos capazes de acessar (ainda que de forma limitada) tal ordem. Resta analisar quais são as características e especificidades dessa religião, considerando a manutenção do

humano cuja formação se pauta pelo respeito e cultivo à própria natureza, em *Emílio*, e o cidadão livre conservado pelas instituições do *Contrato Social*.

²¹ Com base, como destaca Maruyama (2001), no interesse ou na afeição.

²² Como exemplifica Rousseau ao mostrar que a piedade natural possui uma força tal “que até os costumes mais depravados têm dificuldade de destruir” (1973, p. 259). Reis (2012) observa que Alexandre de Fers se identificava antes com o Príamo das encenações teatrais que com os próprios súditos que por sua ordem eram degolados e cujos gritos não lhe causavam comoção alguma.

posicionamento de Rousseau enquanto crítico tanto do dogmatismo institucional católico quanto do racionalismo próprio dos *philosophes* no Século das Luzes.

1.2. A RELIGIÃO NATURAL

O tema da religião é importante objeto de análise no *Emílio* de Rousseau. A questão desperta grande preocupação no autor enquanto elemento constitutivo da formação de seu educando hipotético, a própria personagem Emílio, que no livro IV da obra, já em juventude avançada e próximo à vida adulta, é capaz de traçar abstrações mais complexas e necessitará de se autorizar pela própria razão para interpretar e se posicionar no mundo e no meio social²³. O processo até esse momento é lento e gradual, já que o autor, orientado pelo intuito de formar o homem pela natureza e não pelas instituições humanas, entende que, “aprisionadas pelo corpo”, o único recurso para o desenvolvimento das faculdades humanas são as noções sensíveis. E estabelecer a primeira abstração não é tarefa fácil:

o Ser incompreensível que tudo abarca, que dá movimento ao mundo e forma todo o sistema dos seres, não é nem visível a nossos olhos nem palpável a nossas mãos; ele escapa a todos os nossos sentidos: a obra se mostra, mas operário se esconde. Não é empenho fácil saber enfim que ele existe, e quando porventura o sabemos, quando nos perguntamos “quem é ele?” ou “onde ele está?” nosso espírito se confunde, se perde, e não sabemos mais o que pensar (E, p. 372-3).²⁴

Rousseau explicita, desde o início da exposição de suas ideias sobre o divino e seu culto, a complexidade da assimilação de tais ideias para o espírito humano, sendo que qualquer movimento de abstração só é possível “para aquele que filosofou”, ou seja, se demorou e refletiu racionalmente ou imageticamente sobre as “questões sensíveis” – em outras palavras, comparou pela razão as noções às quais teve acesso através dos sentidos. Inclinando-se – apenas até certo ponto – ao procedimento empirista, muito devido à importância de sua concepção de sentimento, o autor propõe primeiro o movimento natural de reconhecimento dos corpos que cercam o ser humano, para só então “se ter uma verdadeira

²³ “[...] considérez premièrement que, voulant former l'homme de la nature, il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois ; mais qu'enfermé dans un tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes ; qu'il voie par ses yeux, qu'il sente par son coeur; qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison.” (E, p. 371-2).

²⁴ Tradução nossa, do original: “L'Etre incompréhensible qui embrasse tout, qui donne le mouvement au monde et forme tout le système des êtres, n'est ni visible à nos yeux ni palpable à nos mains; il échappe à tous nos sens : l'ouvrage se montre, mais l'ouvrier se cache. Ce n'est pas une petite affaire de connoître enfin qu'il existe, et quand nous sommes parvenus là, quand nous nous demandons quel est-il ? où est-il ? notre esprit se confond, s'égaré, et nous ne savons plus que penser”.

noção dos espíritos e suspeitar que existem”²⁵ (E, p. 373). Dessa forma, o que leva ao reconhecimento de um Deus único²⁶ é um longo processo de generalização de ideias que possa, partindo dos corpos e suas ações e consequências, remontar a uma causa primeira.

Rousseau entende que esse processo deve ocorrer pela atividade própria do sujeito que sente e pode usufruir da razão para traçá-lo, e não como um processo histórico civilizacional, que se desenvolveria no seio de uma cultura. Pela observação histórica, o que ocorre é a divisão e distanciamento das culturas dos inúmeros povos, de modo que “a fé das crianças e de muitos homens é uma questão de geografia”²⁷ (E, p. 377), é alicerçada somente no rol de crenças e dogmas que vigoram no local em que nascem. Assim, o “mau entendimento” do dogma de que “é preciso acreditar em Deus para ser salvo”, por exemplo, cria, diante da diversidade cultural histórica, um princípio de “tolerância sanguínea”, já que todo povo espera converter o outro a seu próprio deus pela palavra (não pela compreensão dos termos em um processo próprio de cada sujeito) ou aniquilá-lo.

De tal cenário se pode vislumbrar a importância de uma concepção de religião que seja universal, principalmente no caso de uma teoria como a de Rousseau, que fundamenta a moral na consciência e que toma esta, que é expressão do sentimento, como um atributo concedido pelo “iniciador das coisas”, pelo divino. A religião universal ou natural nada mais é, portanto, que uma visão humanitária para a relação do sujeito com o sagrado, uma visão que possa abarcar o gênero humano independentemente dos progressos culturais, que nada mais são que artifícios do próprio homem, não de sua natureza (KAWAUCHE, 2008). O empenho nessa direção por meio da *Profissão de fé do vigário saboiano* é confirmado pelo genebrino na *Carta a Christophe de Beaumont*, ao afirmar que a primeira parte da profissão (que se divide em duas) “visa a combater o materialismo, a estabelecer a existência de Deus e da religião natural com toda a força de que o autor é capaz” (ROUSSEAU, 2005, p. 106). Thomaz Kawauche (2012) chama a atenção para o caráter difuso da ideia de religião natural no século XVIII, elaborada tanto por deístas quanto por cristãos e possuindo significados muito diversos. A leitura de Rousseau se balizaria, em meio a essa heterogeneidade conceitual, por

²⁵ Tradução nossa, do original: “Il faut avoir long-temps étudié les corps pour se faire une véritable notion des esprits, et soupçonner qu'ils existent”.

²⁶ A princípio, propõe Rousseau, o politeísmo foi a primeira religião dos homens. “Puisque nos sens sont les premiers instruments de nos connoissances, les êtres corporels et sensibles sont les seuls dont nous ayons immédiatement l'idée” e, pela reciprocidade da ação entre o ser humano e os corpos, “le sentiment de notre action sur les autres corps a dû d'abord nous faire croire que, quand ils agissoient sur nous, c'étoit d'une manière semblable à celle dont nous agissons sur eux” (E, p. 373). Percebendo tantos corpos animados na natureza, e já que “l'idée de la matière n'a pas été moins lente à se former en eux que celle de l'esprit,” (E, p. 374), logo existiram tantos deuses quanto se pudesse sentir.

²⁷ Tradução nossa, do original: “La foi des enfants et de beaucoup d'hommes est une affaire de géographie”.

uma religião natural enquanto “essência purificada da religião”²⁸, marcada pela ausência de uma recusa necessária à religião revelada e pautada por um desdobramento ético.

Compreendendo a dificuldade em tratar sistematicamente de questões que ultrapassam os limites do humano²⁹ e, por conseguinte, os seus próprios limites enquanto homem pensador, Rousseau confere a tal empreendimento aquele mesmo cuidado pelo qual justifica a importância de não se catequizar as crianças, impondo a elas os dogmas de uma Igreja que elas ainda não são capazes de compreender e que nelas formam apenas futuros preconceitos. Em uma palavra, o genebrino coloca a si-mesmo no lugar da criança, concedendo a autoria da filosofia da religião a ser trabalhada a uma alteridade, da qual o leitor não é sequer apresentado ao nome (MEIER, 2016) – apesar de receber a garantia de que os fatos relatados são verdadeiros. Eis o contexto da *Profissão de fé do vigário saboiano*. Não obstante a necessidade corrente da modernidade de se resguardar de uma censura ou repressão eclesiástica sobre escritos que se debruçam sobre questões íntimas à fé cristã, o movimento rousseauiano de deslocamento da autoria da *profissão de fé* confirma também uma sinceridade característica do autor, que não se julga apto a sustentar, ele mesmo, um sistema teórico religioso – ou pelo menos crê que convenha mais, para tal, apresentar as ideias de uma outra persona, mais velha, experiente e interna à própria instituição católica.

A profissão de fé exposta pela personagem do vigário constitui a resposta às perguntas “como” e “por quê” ela é feliz, provocadas por outra personagem, um jovem discípulo que o reconheceria como mestre. Com o decorrer da apresentação dos artigos dessa fé particular – visto que vislumbrada e compartilhada pelo clérigo, mas universal no sentido de que se estende a todo o gênero humano –, pode-se perceber como essa resposta tem a forma de um sistema não apenas religioso, mas moral³⁰. Não obstante, e considerando o sentimento de felicidade e de amor à ordem do mundo como principal preocupação da religião na formação humana de Rousseau, a conjunção entre fé e moral não tarda a se destacar nas palavras do vigário: “quanto mais retorno a mim mesmo, quanto mais me consulto, mais eu leio essas palavras escritas dentro de minha alma: *sê justo e serás feliz*”³¹ (E, p. 416, grifo do autor).

²⁸ Classificação de Jacqueline Lagrée (1991), destacada por Kawauche (2012).

²⁹ A principal configuração do divino em Rousseau é o caráter supra-humano, aquilo que se põe acima, infinito, intangível em sua totalidade pelo ser humano.

³⁰ Um bom exemplo de como os aspectos religioso e moral tendem a ocorrer de modo simultâneo no pensamento de Rousseau está contido nas *Cartas morais à Sophie*, onde o autor escreve o que seriam lições de moral solicitadas pela amiga e a alerta: “ao vos expor meus sentimentos sobre as práticas da vida, pretendo menos dar-vos lições que apresentar minha profissão de fé” (2005, p. 145).

³¹ Tradução nossa, do original: “Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon ame : *Sois juste et tu seras heureux*”.

Esclarecendo e fundamentando os cuidados que visa ter com Emílio, Rousseau se aproveita da história do vigário e seu próprio discípulo (que posteriormente se descobre o narrador da história) como um exemplo da importância da orientação moral de um jovem. Se o vigário se vê em condições de viver uma felicidade pela via de fundamentos autênticos, o discípulo se encontra na condição de dilema que o incita a abrir o coração inquieto à profissão de fé do padre, talvez último recurso que o tire de um impasse que o faz praguejar o próprio destino. Sua alma jovem apresenta um calor que o faz se rebelar contra qualquer humilhação sofrida e o leva a uma misantropia, típica da alma corrompida pela constante comparação com os semelhantes. Trata-se, no intento, de retirar do jovem um desprezo que sentia pelos “homens vis” e que tendia a se generalizar a todo o gênero humano, levando-o a acreditar que os ricos e felizes do mundo o eram às suas expensas. Tal processo implicaria, então, a recondução de seu amor-próprio em um amor de si mesmo, conciliado à razão e à bondade, que o levam a ter “compaixão pelas fraquezas humanas, em virtude do profundo sentimento das próprias” ³²(E, p. 388). Pelas mazelas que marcam a história do jovem, ele é levado de suas fraquezas a desprezar e odiar qualquer alteridade. Sob os cuidados do clérigo, o movimento passa a ser de compaixão: o amor de si que o jovem desenvolve se estende ao outro, exatamente pela compreensão de que este compartilha de suas fraquezas. Essa mudança de perspectiva ilustra o papel social e político que desempenha a moral contida na *profissão de fé*.

Há um método de raciocínio, portanto, que conduz à percepção de uma ordem na natureza e ao sentimento de existência de um ser que a criou. Esse método, exposto pelo desenvolvimento dos argumentos do vigário, é pautado por uma reflexão autêntica (porque desvincilhada dos sistemas dos filósofos, que só se contradizem mutuamente) que procura, como observa Gustavo Bezerra, “conciliar as certezas provenientes da consciência com as verdades conhecidas pela razão” (2014, p. 28). Uma das principais premissas iniciais desveladas é a “insuficiência do espírito humano”, denunciada justamente pela diversidade de convicções por ela causada. Certo dessa evidência, o vigário conclui pela necessidade de limitar suas pesquisas àquilo que lhe interessa imediatamente, ignorando todo o resto³³. O instrumento, ponto de partida para sua análise não é outro, portanto, se não ele mesmo. É

³² Tradução nossa, do original: “Emu de compassion sur les foiblesses humaines par le profond sentiment des siennes, il voyoit partout les hommes victimes de leurs propres vices et de ceux d'autrui ; il voyoit les pauvres gémir sous le joug des riches, et les riches sous le joug des préjugés”.

³³ Há de partida na reflexão do vigário o reconhecimento de que ele não poderá abarcar por sua compreensão a integralidade das questões que cercam uma fonte infinita da ordem das coisas, o que o levará posteriormente a “abraçar o mistério da fé” quanto àquilo que não concerne diretamente a seu objeto principal de investigação – a saber, a conduta humana.

preciso, então, que ele se assegure de si mesmo, o que é feito pela atestação: “existo, e tenho sentidos pelos quais sou afetado”³⁴ (E, p. 395). Se esse sentimento da própria existência é de si mesmo ou fruto de suas sensações é a primeira dúvida cuja solução é ignorada, já que “sendo continuamente afetado por sensações, ou imediatamente, pela memória”, como se poderia “saber se o sentimento de [si] é qualquer coisa diferente dessas mesmas sensações, ou se ele pode ser independente a elas”³⁵ (E, p. 395)?

Se por um lado as sensações, que fazem sentir a existência de si, ocorrem no próprio *eu*, suas causas lhe são estranhas, já que lhe ocorrem e são produzidas de forma independente. Entende-se, então, por distintas as sensações e suas causas; mais do que isso, são distintos um *eu* que possui sensações, e um *outro*, que corresponde aos seres que são objetos das sensações. A partir daí, chama-se de *matéria* tudo o que se sente fora que aja sobre os próprios sentidos, e *corpos* todas as porções de matéria reunidas em seres individuais (E, p. 396). Logo, o padre é assegurado da própria existência e de todo o universo.

Partindo para a observação da matéria, o vigário se depara com o movimento: ora a matéria está em repouso, ora se movimenta. Por essa dupla possibilidade de estado, logo se conclui que nem movimento nem repouso são essenciais à matéria e, “sendo o movimento uma ação, é apenas o efeito de uma causa da qual o repouso é apenas ausência”³⁶ (E, p. 399). No que concerne ao movimento, observam-se ainda duas espécies, o movimento comunicado e o movimento espontâneo ou voluntário. Ambos se distinguem por sua causa: no primeiro ela é externa, no segundo ela está no próprio corpo e é, sumamente, a sua vontade. Logo assume-se, em detrimento da distinção, que em ambos os casos o movimento é causado por uma vontade, seja ela externa ou própria do corpo que move. Sobre toda matéria inanimada no mundo que se move (como os astros) há a ação de uma vontade estranha que causa o movimento.

Se é preciso admitir leis gerais das quais não percebo relações essenciais com a matéria, em que avançaria? Estas leis, não sendo seres reais, substâncias, têm, portanto, qualquer outro fundamento que desconheço. A experiência e a observação nos fizeram conhecer as leis do movimento; essas leis determinam os efeitos sem mostrar as causas; elas não são suficientes para explicar o sistema do mundo e a marcha do universo³⁷ (E, p. 401).

³⁴ Tradução nossa, do original: “J'existe, et j'ai des sens par lesquels je suis affecté”.

³⁵ Tradução nossa, do original: “Car étant continuellement affecté de sensations, ou immédiatement, ou par la mémoire, comment puis-je savoir si le sentiment du *moi* est quelque chose hors de ces mêmes sensations, et s'il peut être indépendant d'elles?”.

³⁶ Tradução nossa, do original: “[...] le mouvement, étant une action, est l'effet d'une cause dont le repos n'est que l'absence”.

³⁷ Tradução nossa, do original: “S'il faut admettre des lois générales dont je n'aperçois point les rapports essentiels avec la matière, de quoi serai-je avancé? Ces lois, n'étant point des êtres réels, des substances, ont donc

Se não há nenhuma ação verdadeira que não seja causada por uma vontade anterior, há “uma vontade [que] move o universo e anima a natureza”³⁸ (E, p. 401), princípio que constitui o primeiro artigo de fé do vigário. Não obstante, o segundo artigo deriva diretamente da argumentação do primeiro. Se as leis que explicam o movimento ordenado dos corpos inanimados não lhe explicam sua causa, elas demonstram uma determinação específica para esse movimento (até por admiti-lo como determinado). “Se a matéria em movimento demonstra uma vontade, a matéria em movimento em acordo com certas leis me mostra uma inteligência: eis meu segundo artigo de fé”³⁹ (E, p. 404).

Quanto à natureza do ser humano, enquanto ser animado possuidor de vontade e inteligência, percebe-se a alma como substância imaterial que o torna ativo por si mesmo, diferentemente de qualquer ser material. Assim, se volta à questão anteriormente abordada da tripla relação entre a razão, as paixões e a própria vontade da alma (identificada posteriormente como consciência), sendo que a confluência nela observada representa, para o vigário, a própria liberdade humana. “O homem é, portanto, livre em suas ações, e como tal, animado por uma substância imaterial”⁴⁰: é seu terceiro artigo de fé (E, p. 414). Essa liberdade tem por natureza conduzir o ser humano a seu próprio bem-estar, gerando nele consequentemente a bondade, que o produz, e a justiça, que o conserva. Essa conservação necessita da moralidade das ações, que está presente no julgamento que o ser humano pode fazer de si mesmo. Ele possui, para tal, a consciência como instinto natural de justiça, que pela força da moral, o fará querer seu próprio bem e colaborar com um bem que envolva o de outros, um bem coletivo.

Pela guia da consciência, que o ser humano pode sentir “no silêncio de suas paixões”, é possível conhecer o bem e amá-lo: há o reconhecimento de uma oposição entre o que é bom – o que “se ordena em relação ao todo” – e o que é mau – o que “ordena o todo em relação a si”⁴¹ (E, p. 432). Entre os desígnios do corpo e os da alma há uma relação que faz ser crucial a condução da consciência e do amor ao bem. O vigário desenha uma conjectura para o que

quelque autre fondement qui m'est inconnu. L'expérience et l'observation nous ont fait connoître les lois du mouvement; ces lois déterminent les effets sans montrer les causes ; elles ne suffisent point pour expliquer le système du monde et la marche de l'univers”.

³⁸ Tradução nossa, do original: “Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature”.

³⁹ Tradução nossa, do original: “Si la matière me me montre une volonté, la matière me selon de certaines lois me montre une intelligence : c'est mon second article de foi”.

⁴⁰ Tradução nossa, do original: “L'homme est donc libre dans ses actions, et, comme tel, animé d'une substance immatérielle”.

⁴¹ Tradução nossa, do original: “La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout, et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui”.

possivelmente seja a explicação para os “laços não menos poderosos que incompreensíveis”⁴² (E, p. 434), existentes entre a alma e um corpo mortal sensível: o triunfo da virtude, que aqui se porta como o cumprimento tanto da condição corpórea de preservação de si quanto da conservação da ordem geral que a alma percebe e ama, eleva o ser humano ao degrau mais sublime de sua felicidade, exprimindo a máxima fruição das potencialidades humanas. Em suma, o Ser iniciador, percebido pelo processo sensitivo e racional traçado pelos artigos de fé do vigário, confere ao ser humano os elementos pelos quais sua conduta pode e deve se orientar, visando ao mesmo tempo à conservação própria e de toda a ordem que o cerca e do qual é fruto. Se cumprir com uma conservação é necessário para o cumprimento da outra, os desígnios de ambas as esferas – privada e geral – se encontram e complementam.

Como o próprio discípulo observa na narração, os sentimentos expostos pelo padre podem ser vistos como “o teísmo ou a religião natural, que os cristãos se inclinam a confundir com o ateísmo ou a irreligião, doutrina diretamente oposta”⁴³ (E, p. 437). Posteriormente o vigário confirma: “é estranho que se faça necessário alguma outra”⁴⁴ além da religião natural (E, p. 438), indicando que ela é de fato o caminho conduzido pelas luzes do próprio espírito e pelos sentimentos que inspiram ao coração, as próprias faculdades conferidas por Deus. Tal ênfase no que constitui a religião natural e seu processo de reconhecimento condiz com o caráter universal que ela emana: seus princípios convergem com a leitura da natureza humana no pensamento de Rousseau, bem como o entendimento desses princípios está ao alcance de qualquer ser humano, independente de qualquer cultura. Constatar isso é também reconhecer, por outro lado, aspectos muito distintos dessa divindade uma e criadora, que não se enquadram exatamente na visão estimulada pelo dogmatismo da religião revelada⁴⁵. Os atributos divinos que o vigário visa identificar são aqueles que se relacionam com a moral e conduta humana. Não importa que o Deus reconhecido seja punidor, criador de um inferno para condenar humanos, tal imagem não parece sequer condizente ao Deus justo e bom que se pôde vislumbrar. Mas é intuitivo para o vigário acreditar que os bons, que conseguem por virtude própria se voltar ao todo que os cerca e agir por amor a esse todo, têm seus feitos

⁴² Tradução nossa, do original: “liens non moins puissants qu'incompréhensibles”.

⁴³ Tradução nossa, do original: “le théisme ou la religion naturelle, que les chrétiens affectent de confondre avec l'athéisme ou l'irreligion, qui est la doctrine directement opposée”.

⁴⁴ Tradução nossa, do original: “Vous ne voyez dans mon exposé que la religion naturelle : il est bien étrange qu'il en faille une autre”.

⁴⁵ Como bem exemplifica a crítica rousseauiana à imagem antropomórfica de Deus.

valorizados após a morte, de modo que “se faço uma boa ação sem testemunhas, sei que ela é vista, e levo em conta para a outra vida minha conduta nesta”⁴⁶ (E, p. 433).

Tal leitura sustenta o argumento de que a religião, no quadro apresentado por Rousseau, por mais que represente uma ligação com uma ordem geral e com um ser uno infinitamente maior, se estende para o ser humano apenas até o próprio limite humano, concernindo basicamente à sua própria conduta. Por mais que o *Emílio* se atenha a objetos próprios, pertinentes à sua proposta, o paralelo que se traça entre as leituras da religião natural na *profissão de fé do vigário saboiano* e da religião civil no *Contrato Social* permite perceber uma *conveniência* entre as ideias trabalhadas em matéria de religião e moral em ambos os momentos. Os artigos de fé do vigário vão ao encontro dos dogmas elencados pela religião civil. Estes, por sua vez, se ocupam diretamente da conduta do cidadão em uma sociedade específica; mas mesmo que possuam um objeto principal diferente da religião natural do vigário (cujo objeto seria toda humanidade), eles abarcam e contemplam a conduta estimulada pelos princípios encontrados pelo vigário, de modo que essa conduta estaria em acordo com as regras estipuladas pelo pacto social proposto no *Contrato*. As semelhanças entre os artigos e os dogmas são significativas.

Como bem observam Kawauche (2012) e Moscateli (2010), a “existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor” (CS, p. 150), primeiro dogma da religião civil no *Contrato*, concorda essencialmente com o postulado pelos dois primeiros artigos de fé, segundo os quais “uma vontade move o universo e anima a natureza” e “a matéria em movimento em acordo com certas leis me mostra uma inteligência”⁴⁷ (E, p. 401-404) – entendendo-se que a essa vontade inteligente se refere como Deus. “A vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus” (CS, p. 150), respectivamente dogmas segundo terceiro e quarto da religião civil, concordam com os desdobramentos do terceiro artigo de fé do vigário, que afirma que “o homem é [...] livre em suas ações, e como tal, animado por uma substância imaterial”⁴⁸ (E, p. 414). A forte crítica que o vigário tece sobre as religiões reveladas (E, p. 441 e ss.), bem como o exame feito por Rousseau (logo antes da *profissão de fé*) da “tolerância sanguinária” dos cultos existentes, demarcados pelas divergências entre as sociedades, também são diretamente convergentes ao dogma negativo levantado pela religião civil, a intolerância dos cultos a serem excluídos do corpo político.

⁴⁶ Tradução nossa, do original: “ Si je fais une bonne action sans témoin , je sais qu'elle est vue, et je prends acte pour l'autre vie de ma conduite en celle-ci”.

⁴⁷ Tradução nossa, do original: “qu'une volonté meut l'univers et anime la nature” e “la matière mue selon de certaines lois me montre une intelligence”.

⁴⁸ Tradução nossa, do original: “L'homme est donc libre dans ses actions, et, comme tel, animé d'une substance immatérielle”.

Como pontuado, a religião civil se destina especificamente a um corpo político instituído por convenção, a uma sociedade particular (ou às várias sociedades particulares que se possam instituir). Antes de entender do que ela é constituída, enquanto conceito e proposta, é preciso entender os principais aspectos que compõem a instituição do próprio corpo político para Rousseau, considerando as convergências entre as ideias presentes nas obras do genebrino.

2. A CONSTITUIÇÃO DO CORPO POLÍTICO PELOS PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO

Obras de momentos anteriores ou cujo objeto principal não trata diretamente da política fornecem bem, enquanto conjunto da produção de Rousseau, um arcabouço de argumentos e fundamentações cuja retomada nos viabilizou, até aqui, uma melhor compreensão da orientação do pensamento do autor no que tange às relações humanas e aos pressupostos para uma teoria política – pressupostos que muito se vinculam à concepção de religião do autor. Neste capítulo, nossa leitura recai com maior centralidade no *Contrato Social*, com o intuito de abordar os conceitos de algumas das instituições políticas estruturadas na obra. É crucial, para o entendimento do caráter da relação entre religião e política construída no capítulo VIII do quarto livro, que esclareçamos do que trata o pacto social proposto, a importância da “cláusula” que seus membros devem cumprir para estabelecê-lo e o que exatamente é construído a partir desse pacto – a saber, um corpo político com vontade e movimento. Em suma, trataremos de conhecer a estrutura que Rousseau pretende cultivar com o “instrumento” (CS, p. 66) da religião.

Observamos, portanto, que os conceitos chave na construção do corpo político no *Contrato* compõem a origem e o objeto da religião civil. Por um lado, consideramos, por exemplo, o objeto estrito de um de seus dogmas, “a santidade do contrato social e das leis”, que estatui o título de “santo” tanto à forma legítima de constituição do corpo político (o contrato social) quanto à expressão da vontade própria desse corpo (as leis). Por outro, a relação entre a natureza do direito do soberano, principalmente no que diz respeito ao limite de sua extensão – qual seja, o interesse público –, e a própria natureza da religião civil, cujo objeto, estipulado por dogmas “simples, de pequeno número e enunciados com precisão” (CS, p. 150), não ultrapassa aquilo que importa ao Estado. Entender o que seria, então, isto que será tomado como “santo” no capítulo VIII do livro IV nos proporcionará, posteriormente, entender o porquê dessa “santidade”.

Ressaltando, neste capítulo, os elementos próprios do corpo político construído no *Contrato* que são pressupostos e referenciados na elaboração da religião civil, conseguiremos enfatizar o caráter político desse instituto.

2.1. O PACTO SOCIAL LEGÍTIMO

A questão que primordialmente norteia Rousseau no desenvolvimento do *Contrato*, como o autor enuncia nas primeiras linhas da obra, é “se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens tais como são e as leis tais como podem ser” (CS, p. 25). A procura pela resposta é constituída, basicamente, pela própria tentativa de construção dessa regra. O esforço, então, é o de “fundar um Estado em sua base” para, com isso, “estabelecer os verdadeiros princípios do direito político” (CS, p. 151). Na raiz da questão, identificamos dois eixos metodológicos que são estruturantes para a proposta: um de cunho antropológico (“os homens tais como são”) e outro de cunho jurídico (“as leis como podem ser”). O primeiro, como bem observa Claudio Reis (2021), remete principalmente aos textos do *Segundo Discurso* e do *Emílio* (mais explorados em nosso primeiro capítulo), além de algumas elaborações pontuais sobre a natureza humana contidas no próprio *Contrato*. O segundo é construído na forma de princípios de direito ao longo da obra. Não poderia ser outro o itinerário para a abordagem da teoria política de Rousseau: como o autor mesmo explicita na primeira versão do *Contrato*, conhecida como *Manuscrito de Genebra*, “o que busco é o direito e a razão, não discuto os fatos” (CS, p. 129), de modo que as sociedades políticas factuais (de seu tempo ou históricas) não poderiam cumprir a cabo o que recomendaria seu trabalho. Isso implica constatar que, assim como pretendeu buscar a natureza humana não nos homens que observava em seu tempo (corrompidos por um estado civil ilegítimo), mas no homem em outro estado não histórico (o estado de natureza), o genebrino busca, com o *Contrato*, uma configuração de sociedade política distante dos vícios das sociedades observáveis.

Na composição dos princípios fundamentais para a constituição de um corpo político, Rousseau toma a legitimidade da estrutura social como um parâmetro crucial. A relevância desse balizador em sua teoria política pode ser compreendida já no segundo *Discurso*, onde a denúncia dos males originados no pacto desigual proposto por ricos aponta, nesse tipo de acordo, a desigualdade moral e política entre os homens. No *Contrato*, o critério se mantém tão expressivo quanto na delimitação do problema de pesquisa da obra nas primeiras linhas, aparecendo como uma espécie de requisito de validação e qualificação das regras de direito político a serem encontradas. Podemos ver suas primeiras implicações se desenvolverem quando o autor reconhece a situação de que um povo age bem quando, tendo sido obrigado a

obedecer, rompe tal obrigação pela simples recuperação da liberdade que lhe foi arrebatada (Cf. CS, p. 28).

Porém, mesmo diante da solução dessa situação de injustiça (posto se tratar da disputa por um direito), permanece uma questão maior, anterior: “a ordem social [...] é um direito sagrado, que serve de base a todos os outros” (CS, p. 28). Encontramos nela, sem dúvida, uma expressão um tanto emblemática e cara ao nosso problema. Salinas Fortes (1976, p. 76) a encara como um paradoxo⁴⁹ (e como veremos, de importante relevância na obra de Rousseau): “apesar de sagrado, o direito da ordem social não se impõe por si mesmo e reclama legitimação”. Isso se constata nas linhas seguintes do *Contrato*: “tal direito [...] não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções” (CS, p. 28-9). O caráter “sagrado” do direito à ordem social é uma alusão ao fato de que ele pressupõe a natureza livre e independente de seus membros, colocando-se como a garantia da manutenção dessa liberdade. Esse direito só pode ocorrer, porém, numa nova instância, não natural, mas coletiva. Kawauche (2007, p. 173) destaca que, embora “sagrado” tenha, nessa expressão, um sentido metafórico que visa principalmente a conferir uma inviolabilidade à ordem social,

devemos observar que essa expressão é semelhante àquela do quinto dogma [da religião civil] no que diz respeito à mistura entre religião e política, sobretudo pelo fato de a sacralidade e a santidade encontrarem-se associadas não à natureza (como os quatro primeiros dogmas), mas às convenções humanas. Podemos então perceber que tais expressões apontam para um uso próprio do vocabulário religioso em matéria de política, por meio do qual Rousseau procura expressar nas convenções a mesma legitimidade de que goza a natureza.

Antes de abordarmos diretamente o estatuto religioso no *Contrato* (em nosso terceiro capítulo), devemos, então, lidar com o problema da legitimidade a que a obra se destina: o ser humano precisa de uma ordem social, e incluída nela, a garantia de que se conserve, de alguma forma, a liberdade observada em sua natureza. Não obstante, é por essa legitimidade, pela liberdade de seus membros, que essa forma de pacto social é posteriormente na obra admitida e estatuída como “santa”. Claro que, primeiramente, outros elementos básicos nos são necessários para compreender essa situação. Afinal, o que é exatamente essa liberdade

⁴⁹ O recurso ao estabelecimento de relações paradoxais é, como ressalta Kawauche (2011), marca presente de forma geral no *Contrato Social*, principalmente em passagens que abordam ou se utilizam da esfera religiosa. Esse seria, acima de tudo, o meio pelo qual “Rousseau aproxima elementos inconciliáveis, mostrando que a relação é ao mesmo tempo necessária e conflituosa” (KAWAUCHE, 2011, p. 41). No caso do nosso objeto de pesquisa, religião e política são os elementos conflituosos entre si, mas dos quais a teoria política do genebrino exige uma conciliação forçosa.

humana a ser conservada? Por que há tal necessidade de se firmar um pacto e viver coletivamente?

As respostas para essas questões são constituídas de conceitos estruturais na obra. Para apresentá-los, elas nos remetem ao contexto que envolve o estabelecimento das convenções humanas. No segundo capítulo do primeiro livro, com a exposição da origem das sociedades (num breve retorno à abordagem genealógica já profundamente trabalhada no *Segundo Discurso*), conclui-se, de saída, que, além do elo de sobrevivência entre pais e filhos, que dura tão somente até o momento em que estes necessitam dos cuidados daqueles para a própria conservação, os laços interpessoais se dão por convenção. Dessa forma, até a manutenção da unidade familiar após a completa formação dos descendentes possui um caráter convencional, não natural. Contrapõe-se, de antemão, à ideia de que a sociedade civil seja uma derivação da sociedade familiar, como estabelece Aristóteles, para quem não só a formação da família é natural, mas também a manutenção da união de seus membros para conservação e perpetuação ao longo da vida⁵⁰. Como Ernst Cassirer aponta, Rousseau anteviu⁵¹, no uso de uma teoria de Estado baseada num modelo estritamente patriarcal – comum na modernidade e principalmente no século XVII –, o “perigo do absolutismo”. É o que teria ocorrido na teoria de Robert Filmer, que, “em seu *Patriarca*, [...] utilizou-se da tese de que toda dominação humana apóia-se originalmente no poder paterno, a fim de mostrar através dela o direito divino e ilimitado dos reis” (CASSIRER, 1999, p. 94). Não se trata, por parte do genebrino, de ignorância ou descrédito de uma importância social da família⁵², mas, no que tange à política, é cara ao autor a refutação da ideia de que as posições de autoridade próprias do modelo familiar sejam naturais, ou de que as funções de comando e liderança ocupadas por

⁵⁰ “As primeiras uniões entre pessoas, oriundas de uma necessidade natural, são aquelas entre seres incapazes de existir um sem o outro, ou seja a união da mulher e do homem para a perpetuação da espécie (isto não é o resultado de uma escolha, mas nas criaturas humanas, tal como nos outros animais e nas plantas, há um impulso natural no sentido de querer deixar depois de um indivíduo um outro ser da mesma espécie), e a união de um comandante e de um comandado naturais para sua preservação recíproca [...]” (ARISTÓTELES, 1985, 1252a-1252b). O conceito da manutenção da unidade familiar (na ampla relação marido e mulher, senhor e escravo) é importante na política aristotélica, já que a base da formação da cidade está na aglutinação de algumas ou várias dessas unidades.

⁵¹ A ruptura de Rousseau com a ideia da derivação da sociedade civil a partir da família pode ser observada desde o *Segundo Discurso* – “basta observar que nada no mundo mais se distancia do espírito feroz do despotismo do que a doçura dessa autoridade, [...] em lugar de dizer que a sociedade civil deriva do poder paterno, dever-se-ia, pelo contrário, dizer que dela tira esse poder sua principal força” (SD, p. 279). Quanto a seu distanciamento do modelo puramente patriarcal de Estado, destaca-se o *Discurso sobre a Economia Política*, iniciado pelo genebrino com o argumento de que as sociedades do Estado e da família “diferem muito em dimensão para que possam ser administradas da mesma forma e haverá sempre uma extrema diferença entre o governo doméstico, onde o pai pode ver tudo por si mesmo, e o governo civil, onde o chefe não vê nada a não ser pelos olhos dos outros” (EP, p. 9).

⁵² Na verdade, Cassirer (1999, p. 95) pontua, também, como a segunda parte de *Júlia, ou a Nova Heloísa* se dedica ao enaltecimento da instituição da família como protetora das virtudes humanas.

quaisquer indivíduos tenham um caráter natural. Isso porque – e aqui se desenvolvendo a mais importante conclusão principiologicamente do capítulo II, livro I – todo ser humano que completa sua sobrevivência inicial e atinge uma idade de razão passa a ser o “único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se [...] senhor de si” (CS, p. 29). Este é o princípio da liberdade, que é comum entre os seres humanos e consequência de sua natureza. Do ponto de vista social, a implicação direta é de que não há nenhuma sujeição natural entre indivíduos completamente formados, que livremente fruem de sua razão, sendo que todas as regras que ditam suas relações interpessoais são frutos dessa razão, são convencionais. Nas palavras de Cassirer (1999, p. 94) “a razão, depois de despertada no homem, não pode ser submetida a quaisquer tutelas. Sua maioridade, sua autodeterminação constituem sua verdadeira essência e formam o seu direito fundamental inalienável”. De fato, observar-se-á, na proposta do pacto por Rousseau nos próximos capítulos, como a inviolabilidade desse direito, princípio da razão, definirá a ordem social.

A importância da ruptura teórico-metodológica de Rousseau com a ideia de domínio natural se manifesta ainda na esfera religiosa da política. A consequência dessa estrutura de subordinação – que o genebrino atribui não apenas a Aristóteles, mas a Hugo Grotius, controversamente a Hobbes⁵³, e principalmente exemplificada pela postura do imperador romano Calígula – é a estratificação dos indivíduos em tipos ou espécies, de modo que os que governam possuem natureza distinta, superior da de seus súditos. Os reis seriam, nessa conjectura, deuses, e os governos não teriam outras formas senão a teocrática, como será aprofundado pela leitura histórica realizada no capítulo *Da religião civil*. A identificação da relação entre o direito natural de governar, confrontado por Rousseau, e a forma de Estado baseada no culto ao rei-deus demonstra, desde já, a posição reticente do autor quanto a essa forma específica de relação entre religião e política. Não será a única nem a principal forma a ser alvo de críticas⁵⁴, mas pode-se destacar aqui um dos fundamentos que inviabilizam a adoção da religião de Estado, com o chefe religioso e de Estado centrados na mesma figura.

⁵³ No caso do pensamento de Thomas Hobbes, cabe pontuar que a própria obra do inglês não endossa a ideia de domínio natural, sendo que o *Leviatã*, em seu capítulo XIII, reforça a tese da igualdade natural, e no capítulo XV retoma o pensamento de Aristóteles apenas para se contrapor a ele: “bem sei que *Aristóteles*, no livro primeiro de sua *Política*, como fundamento de sua doutrina, afirma que por natureza alguns homens têm mais capacidade para mandar, querendo com isso referir-se aos mais sábios [...], e outros têm mais capacidade para servir [...]; como se senhor e servo não tivessem sido criados com consentimento dos homens, mas pela diferença da inteligência, o que não só é contrário à razão, mas é também contrário à experiência. Pois poucos há tão insensatos que não prefiram governar-se a si mesmos a ser governados por outros” (HOBBS, 1974, p. 95, grifos do autor).

⁵⁴ Na verdade, o autor chegará a reconhecer nesse arquétipo efeitos sociais positivos a serem considerados e incorporados na construção da religião civil, como veremos em nosso 3.2.

Ponto central é: o governo, a autoridade a ser conferida por um povo a um ou mais chefes, não tem como base a natureza do indivíduo comandante ou comandado. Sua origem é outra.

No capítulo seguinte Rousseau logo trata de resolver que essa base também não está na propriedade da força. A justificativa é muito direta, e muito próxima ao expediente encontrado no *Segundo Discurso* para traçar a distinção entre a desigualdade física e a desigualdade moral: a força é simplesmente propriedade física; como não há nenhuma moralidade em sua natureza, também não pode haver direito (que, como pudemos entender, só pode surgir por convenções). A mesma situação já referida, exposta no capítulo I, elucida diretamente a argumentação construída no capítulo III. Ali o autor é explícito:

Se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta, diria: “Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la” (CS, p. 28).

Mas Rousseau não considera somente a força, justamente por não reconhecer nela nada além de uma expressão ou um traço puramente físico. À altura do terceiro capítulo já é bem fixada a ideia de que o direito só pode surgir de convenções entre seres humanos, de pactos. O avanço que o capítulo apresenta é a relação íntima entre *direito* e *vontade*. Ora, se o direito emerge exclusivamente de pactos, é essencial que o ato de pactuar seja um ato volitivo, não de coação ou de necessidade. Se não se atrelar a um ato de vontade, “em que sentido poderá representar um dever?” (CS, p. 31) Percebemos o vínculo imediato entre direito e dever e de ambos com uma mesma fonte: o ato de vontade daquele que, por tal ato, se torna um sujeito de direito. É dessa forma que o cumprimento dos termos pactuados pode ser entendido como o cumprimento da própria vontade, e o dever de cumprir como um dever consigo mesmo, uma reafirmação do que se propôs inicialmente. É para não entrar em contradição consigo mesmo que o ser humano passa, então, a se obrigar àquilo que pactuou, àquilo de que adquiriu, além desse dever, o direito próprio de pactuante. Ao não envolver nenhum ato de vontade, a força não pode, de fato, gerar nem direito, nem coisa pública.

A força possui, todavia, um valor de realidade e uma importância. Ao negar que o direito ou qualquer moral (para abarcar tudo que se origina das relações humanas) tenha fonte na força, Rousseau não nega que ela exista e possua efeitos. Isso pode ser observado na afirmação de que “desde que a força faz o direito, o efeito toma o lugar da causa” (CS, p. 31). A ordem da relação de decorrência na assunção de que “a força faz direito” é errônea, porém a afirmação seguinte de que isso seria tomar o efeito pela causa permite concluir que o

contrário estaria correto: “o direito faz força”. Isso restará muito claro quando entendermos a construção, a origem do direito – já que até o momento fomos apenas apresentados àquilo que não o é.

Ao eliminar a possibilidade de qualquer autoridade natural entre seres humanos e de emergência de qualquer direito da força, Rousseau avança concluindo a argumentação de sua tese quanto à origem estritamente convencional do direito. Entretanto, resta entender que não é qualquer tipo de convenção que pode servir como tal origem e cumprir os critérios de legitimidade e segurança para a fundação do estado civil. É então no quarto capítulo do primeiro livro da obra que Rousseau trata de delimitar mais uma vez, a partir da elaboração sobre a categoria da “escravidão”, seu rompimento com a fundamentação teórica de outros modernos que abordaram a fundação contratual da ordem social, principalmente o jusnaturalista Hugo Grotius.

Como bem observa Ernst Cassirer (1992, p. 342), Grotius lida em sua teoria com a problemática de que, em virtude de seu princípio fundamental de adstrição a uma lei da natureza inteligível, o jusnaturalismo não pode admitir que a autoridade estatal possua poderes ilimitados. Dessa forma, o jurista neerlandês concebe a sociedade não como uma associação de indivíduos que visam a um objetivo comum, mas antes como um instinto irreprimível da natureza, cunhado pelo autor como *appetitus societatis*, cuja não realização inviabilizaria ao homem sua condição de humano. Nesse ponto, Grotius distingue-se inclusive de Hobbes, para quem a constituição do contrato societário se dá por ato voluntário, sendo que “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*” (HOBBS, 1974, p. 84, grifo do autor). Ou seja, a qualidade de humano se faz presente antes da transferência mútua de direitos que, segundo o inglês, constitui o contrato.

Rousseau, por sua vez, confronta ambas as teorias, mas por questões distintas. No caso do contraponto a Grotius, como pudemos compreender ao esmiuçar os elementos do estado de natureza na concepção do genebrino, no primeiro capítulo de nosso trabalho, Rousseau rejeita completamente qualquer ideia de um *appetitus societatis* que naturalmente inclinaria o ser humano a um estado social, sendo inclinação natural humana o isolamento e ausência de convívio contínuo com semelhantes. Posicionando-se dessa forma, o genebrino não se distancia tanto de Hobbes, entendendo que deva haver um ato de vontade para que se formule qualquer vínculo moral entre seres humanos e una-os em sociedade. Como bem observa no *Segundo Discurso*, “Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as consequências que tira da sua mostram que ele a toma num sentido que não é menos falso” (CS, p. 258). O problema é, então, que no lugar da tranquilidade da

autossuficiência, conduzida por sentimentos como o amor de si e a piedade, Hobbes observa na natureza humana um “instinto de rapina e de dominação violenta” (CASSIRER, 1992, p. 345) que faz com que o estado de natureza seja perigoso e ameaçador a todo instante, podendo apenas ser superado pelo estabelecimento de uma ordem civil fundada na tutela do sentimento de medo originado da “condição de guerra de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 1974, p. 86). Segundo Rousseau, o autor inglês desenha tal quadro da natureza humana simplesmente por ter incluído em suas ideias as necessidades e paixões desenvolvidas (e, portanto, observáveis apenas) no estado social. O tipo de contrato que resulta da teoria hobbesiana é, então, um contrato de submissão, fundado na tese de que apenas a dominação e a submissão podem unir o que está separado por natureza (cf. CASSIRER, 1992, p. 341).

É tendo em vista essas teorias que Rousseau se instiga a pontuar que alguns tipos de convenção não podem servir para a instituição legítima de um corpo político. A questão a que ele paralelamente se atém no capítulo *Da escravidão* é a da *liberdade*. A alienação da liberdade a um senhor, que constitui a escravidão e que também poderia ser realizada entre um povo e um rei (segundo Grotius, em *Direito da Paz e da Guerra* – cf. GROTIUS, 2004, p. 422), é um “ato ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de todo um povo é supor um povo de loucos: a loucura não cria direitos” (CS, p. 33). Embora não possamos investigar com profundidade aqui o que constituiria a ideia de loucura⁵⁵ no pensamento rousseauiano, destacamos da abordagem “psicológica” do autor os traços antropológicos observados em sua configuração do estado de natureza, principalmente, neste caso, a característica independente e livre do ser humano⁵⁶. A autossuficiência é observada na natureza humana por Rousseau em decorrência daquilo que é fundamental para a integridade do sujeito: sua determinação própria dos meios a serem tomados para melhor alcançar sua conservação, sendo que esses só podem ser os menos prejudiciais a outrem, já que, além de inútil, isso lhe seria repugnante. Essa combinação das expressões dos dois sentimentos naturais humanos configura e viabiliza o estado de “sanidade” ou “sensatez” que é indispensável para a fundação do direito.

A legitimidade, como critério incontornável para o estabelecimento das regras de direito político, ganha cada vez mais corpo e definição. Já podemos assimilar seu vínculo estreito com o usufruto das qualidades naturais humanas: os sujeitos que se associam em

⁵⁵ Ainda mais destacando a polissemia que cerca o termo “folie” utilizado por Rousseau, que poderia também significar “tolice”, “insanidade” ou “insensatez”, a despeito da opção por “loucura” na tradução de 1973 da coleção *Os Pensadores*.

⁵⁶ “ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde” (SD, p. 257).

comunidade devem, de alguma forma, preservar essas qualidades. E não à toa o conceito de liberdade de Rousseau é intrinsecamente atrelado aos sentimentos naturais, podendo-se exprimir na fórmula apresentada acima: ser livre é determinar qual o melhor caminho para a própria conservação. A vinculação essencial desse conceito com os elementos da natureza humana é o que permite concluir que “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem” (CS, p. 33). Não é, então, qualquer convenção que pode conferir legitimidade a uma associação, mas apenas a convenção que respeite e possa de alguma forma manter a liberdade assim compreendida. A associação, para Rousseau, não pode se fundar nem na convenção da escravidão (que, por mais ilegítima e contraditória, ainda é uma convenção), como o sugere Grotius, nem na submissão total e cessão da liberdade, como o propõe Hobbes.

Ao argumentar ainda sobre a incoerência da tentativa de se encontrar um direito de escravidão nas relações de guerra, resumida na ideia de que um vencedor deteria o direito de tomar como escravo seu combatente vencido em guerra em troca da manutenção de sua vida, Rousseau aponta como essas relações se dão, na verdade, não entre indivíduos particulares, mas entre o que o autor chama de “coisas”, ou seja, algo que é criado pelo próprio ser humano e não pela natureza. “A guerra não representa, pois, de modo algum, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só acidentalmente se tornam inimigos [...]” (CS, p. 34). Há, portanto, um ato anterior, uma convenção que deva antes criar essa “coisa” de origem estritamente humana que é o Estado para que, este sim, possa entrar em estado de guerra ou de paz – em decorrência de outras convenções posteriores.

É dessa conclusão que trata o capítulo V do livro I do *Contrato*. A diferenciação que o genebrino propõe entre o que seria uma “agregação” e uma “associação” de seres humanos estabelece que, no primeiro caso, os indivíduos encontram-se todos isolados e sem elo moral entre si, mesmo que submetendo-se todos sucessivamente a um senhor – o que recairia, novamente em uma situação de escravidão “inútil e contraditória”. Essa dação, então, de um grupo de pessoas a um chefe sem contrapartida, que seria antes o ato de delegar a um terceiro o poder de tomada de decisões concernentes à própria conservação, não constitui entre essas pessoas nenhuma relação, não cria entre elas nem “coisa pública” nem um “corpo político”. O que Rousseau subjacentemente denuncia nesse capítulo é a individualidade que dita tal situação, tanto do senhor que submete a massa, isolando-se de cada indivíduo que a compõe, quanto dos indivíduos, que nada têm em comum entre si além do fato de terem se dado a um terceiro. Se estão unidos fisicamente, não há nada que os una moralmente. E claro, o autor nos alerta nesse capítulo que, “antes, pois, de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei,

conviria examinar o ato pelo qual um povo é um povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade” (CS, p. 37).

Observa-se, assim, que o ato que constitui um povo como tal é um ato que une indivíduos antes isolados, que cria vínculos de *dependência* entre eles. Este ponto da leitura nos remete à constatação que abre o primeiro capítulo da obra: “o homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros. [...] Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver essa questão”. Dessa abertura da obra até o ponto inicial do capítulo VI do primeiro livro, Rousseau já construiu, então, a noção de que não há de fato associação de pessoas sem que haja relação de dependência entre elas. É essa relação de dependência que carece de um fundamento para que se legitime. Mas a situação mais precária do agrupamento de pessoas que não possuem relações mútuas de dependência não parece ter nem a possibilidade de legitimidade na teoria do genebrino. Na leitura de Salinas Fortes,

A questão da legitimidade da dependência e a da essência do *povo* se confundem, já que a palavra *povo* designa não um agregado – estado precário da coesão no qual a *dependência* é fortuita e esporádica – mas um *estado* de *organização* no qual a dependência é uma necessidade ou condição necessária de sobrevivência tanto do indivíduo como da espécie. O problema da legitimidade coloca-se com relação ao *povo* porque o aparecimento desta totalidade corresponde a uma mudança de *estado*: do *estado de natureza* para o *estado civil* passamos da auto-suficiência para a necessária dependência (1976, p. 79).

Essa precisa definição conceitual de povo na qual o *Contrato* se baseia, e que Salinas explicita com clareza, se fará primordial para a compreensão do que vem a ser o conceito de *Soberania* na obra e de porque o soberano é o povo na teoria política de Rousseau. Mas isso é objeto do próximo tópico. A conclusão indispensável do que desenvolvemos até aqui é o caráter da associação que o autor toma como *corpo político*. Esta coisa pública só é de fato pública, ou seja, do todo coletivo, porque se constrói, se origina dos laços mediadores entre cada integrante desse todo. Esses laços, por sua vez, se sedimentam sobre uma anterior situação de autossuficiência que não pode mais subsistir. O dilema da legitimidade da nova situação se dá em que, suprimindo a autossuficiência individual, o fundamento natural humano de que decorria essa autossuficiência deve ainda, de alguma forma, prevalecer. Como vimos, esse fundamento é a faculdade de determinar a si mesmo os meios para a própria conservação, ideia indispensável na compreensão do conceito de *liberdade* para o genebrino. Pela via da autossuficiência, essa liberdade é uma *liberdade natural*. Pela nova via, a via

forjada pela associação dos indivíduos por meio de convenções, essa liberdade passa a ser uma *liberdade convencional*.

Rousseau não se propõe a esmiuçar no *Contrato* as exatas razões que teriam forçado o ser humano a transitar do estado de natureza ao estado civil. O capítulo VI do primeiro livro se inicia com um convite a uma *suposição*, segundo a qual os seres humanos chegam a um ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação, próprios do estado de natureza, superam a força do indivíduo isolado nesse estado. Para não perecer, o gênero humano deve, então, mudar seu modo de vida. O desvio do objetivo de averiguar de forma mais profunda esse processo também é indicado naquela mesma passagem de abertura do primeiro capítulo (“como adveio tal mudança? Ignoro-o”), e sintetiza o recorte do objeto da obra⁵⁷, que se atém às possíveis regras de administração legítimas. Observamos aqui, na verdade, a reafirmação do caráter hipotético do estado de natureza amplamente construído no *Segundo Discurso*, que, não obstante seja uma hipótese, opera como ponto de partida da teoria política do autor.

A motivação teórica, exposta no capítulo, para a união de seres humanos isolados é, na verdade, a união de suas forças para um objetivo comum, para romper um obstáculo específico. A lógica é: se um indivíduo com sua força não pode romper um obstáculo, esse mesmo obstáculo pode ser superado pela soma de determinadas forças que juntas são maiores que a primeira isolada. Não podendo o indivíduo aumentar sua força individual, que é limitada, a única forma de “somar forças” é somar indivíduos. Todavia, nessa soma, não se pode negligenciar a máxima da liberdade humana como pudemos entendê-la até aqui. Ou seja, cada indivíduo deve empenhar sua força de modo a cumprir com sua própria conservação. É esse contexto que a fórmula de contrato proposta por Rousseau pretende solucionar.

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece (CS, p. 38).

Ora, ao se cumprir essa fórmula, cumpre-se também o critério de legitimidade da associação: a garantia de que, ao se unir, cada integrante da união permanece obedecendo somente a si mesmo. A própria *vontade* é o que deve ditar o que cada um deve obedecer – e como pudemos entender, isso criará *direito* entre os envolvidos. Na associação, a lei que dita aquilo a que os membros se obrigam deve surgir da vontade de cada um desses membros. Aí

⁵⁷ Esse recorte é observável pela supressão, na versão final, do trecho que constitui o segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra*, que detalha mais aspectos da passagem do estado natural ao civil. Cf. MG, p. 114.

se encontra o processo de construção da *vontade geral*, uma vontade que é própria desse corpo coletivo que surge da união de, outrora, indivíduos. Bem como um corpo humano individual possui uma vontade que lhe determina os movimentos, o corpo político fundado nessa teoria possui essa vontade que como veremos é una e indivisível.

A união que pode, então, cumprir o critério originalmente fixado da legitimidade é um corpo político, uma “pessoa pública”, que, como assume Rousseau, enquanto os antigos chamavam de “cidade”, em sua modernidade o autor segue a denominação de *república*. Tanto o corpo quanto seus membros (associados) poderão ser observados sobre dois diferentes aspectos, enquanto agentes passivos ou ativos. Isso resultará nos conceitos de Estado, Soberano, cidadão e súdito, abordados no tópico seguinte.

Por ora, apontamos aqui a importância do critério da legitimidade do pacto fundante da associação política, cumprido pelo contrato como Rousseau o propõe. É do fato de que esse contrato é legítimo que provém, posteriormente, alguma necessidade de criação de um instrumento de caráter religioso para sua manutenção. Veremos que as preocupações contidas na religião civil perpassam os argumentos que definem um corpo político como legítimo.

2.2. A SOBERANIA E AS LEIS

Da fundamentação teórica que sustenta e traça critérios (resumidos na legitimidade) para a estruturação do estado civil, passemos para um estudo conceitual dos principais elementos que compõem tal estrutura. Essa ordem de abordagem das questões se faz necessária, já que o discutido critério da legitimidade mantém importância fundante nos conceitos que nascem da instituição do corpo político. Como aponta Hilail Gildin,

ao explicar o que é a autoridade soberana, Rousseau propõe as condições para a soberania legítima. Essas condições *são* os princípios do direito político. Uma sociedade política em que não se encontram esses princípios não possui uma constituição válida ou um soberano legítimo, de acordo com Rousseau, e os estatutos promulgados por seus governantes não são, estritamente falando, leis (1983, p. 3)⁵⁸.

Percebe-se, então, que a legitimidade pensada até aqui ainda permeia o que se origina como desdobramento da formação de um corpo político. Nos resta entender o que esses entes

⁵⁸ Tradução nossa, do original: “in explaining what sovereign authority is, Rousseau sets forth the conditions of legitimate sovereignty. These conditions *are* the principles of political right. A political society by which these conditions are not met does not have a valid constitution or a legitimate sovereign, according to Rousseau, and the statutes enacted by its rulers are not, strictly speaking, laws”.

demarcam na teoria política de nosso autor. O que é soberano? O que é lei, e de onde ela advém? Tal investigação exige abordar um pouco mais a questão da liberdade e seus desdobramentos.

Como pudemos ver, a instituição do pacto e a nova modelagem do indivíduo na ordem social, agora como membro do corpo político, forjam nesse membro um estatuto de liberdade que, mantendo o cerne do que seria a liberdade natural, é típico do estado de coisas marcado pelas convenções firmadas entre o indivíduo e os outros. Este estatuto é o da liberdade convencional. O cerne que ele deve manter, enquanto estatuto de liberdade e que também se faz presente na liberdade natural, é a determinação, pelo próprio indivíduo, dos meios para garantir o cuidado que ele deve a si mesmo. A força que o indivíduo detém deve manter-se destinada à sua própria conservação, bem como sua aplicação deve estar em acordo com sua vontade. O que distingue, então, a situação convencional é o fato de que nela o objetivo final de autoconservação está entrelaçado com a conservação dos outros associados e depende dela. Isso porque, nessa situação, a única possibilidade de conservar a si mesmo depende do usufruto das forças dos outros somadas à sua própria, enquanto esses outros só podem empregá-las se o fazem também para a própria conservação. O arranjo estrutural no qual se define de alguma forma, mesmo tacitamente, o pacto social, é tal que os envolvidos no pacto estão sujeitos ao mesmo “impasse”, por assim dizer, às mesmas condições. Todos sentem a necessidade da soma de forças. Logo percebemos: a liberdade convencional é intrinsecamente vinculada à igualdade no pacto. Não há possibilidade de uma sem a outra no contexto social.

Rousseau é ciente da presença desse vínculo estreito no interior de sua fórmula. Considerando-o, ele delimita aquela que poderia ser a única cláusula do contrato, dado o poder de síntese nela embutido: “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda” (CS, p. 38). O fato de que, assim exposta, essa cláusula poderia “resumir todas as outras” denota sua importância constitutiva na estrutura do contrato. Na leitura de Yves Vargas (2014), seu peso político é tanto que chega a ser determinado pela situação que força a entrada no estado civil – a necessidade de superação de obstáculos naturais para sobreviver.

[Rousseau] diz que para sobreviver não há outro meio senão a união das forças, ele diz que se cada um não se engaja totalmente, isto é, não engaja à própria vida, liberdade e força sem restrições, a humanidade estará perdida.

[...] Evitar uma nova tirania supõe o estabelecimento do direito, e o direito é a igualdade de todos, sem a menor exceção (VARGAS, 2014, p. 124-126)⁵⁹.

Essa passagem explica o que significa a alienação total no contexto político de Rousseau: é o “engajamento total”, é colocar-se integralmente a serviço do corpo político que se forma, em toda sua força e liberdade. Aliás, se o corpo político se forma da união das forças de cada membro, não há corpo político sem alguma alienação. O fato de que ela deva ser total condiz com o entendimento de Rousseau de que a entrega de cada membro deve ser igual – de modo que tomaríamos a alienação total como um meio seguro para garantir essa igualdade – e com a intenção de uma “união perfeita” – o que deve ser o horizonte dos princípios. Não se trata da crença de que seja possível construir essa associação perfeita, porque antes de tudo, como vimos, não se trata de aplicar as instituições presentes na obra como um programa de execução. É justamente porque o *Contrato* se propõe como uma teoria política, com o objetivo de traçar princípios com os quais se pode pensar e avaliar as sociedades existentes, que o máximo de legitimidade e segurança, traduzido na “perfeição”, deve sempre pautar suas conclusões. É o caso com a cláusula da alienação total. O máximo da alienação, uma “alienação sem reservas”, corresponderia ao máximo de coesão e segurança do corpo político.

Outro ponto crucial que resulta da igualdade na alienação total é que ela se dá de forma mútua. Não há um membro que tenha direitos resguardados em detrimento dos demais, não há um que, mesmo ocupando um lugar público de execução no Estado (como o veremos em breve), não esteja obrigado a ceder-se integralmente nos referidos moldes. Só assim não se perde nada ao ceder: a garantia de que todos farão o mesmo é a garantia do objetivo principal de ter uma força una, grande o suficiente para garantir a sobrevivência humana. Só há substrato social, a força maior que se almeja, pela união das propriedades antes individuais, agora coletivas. E a igualdade pode garantir que a construção dessa força não recaia em uma disputa por um lugar de opressão, em que se teria sempre a preocupação com a possibilidade de ser prejudicado por outros membros, porque “sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa aos demais” (CS, p. 38).

Feita a associação por essa via, forma-se um corpo que possui uma vontade e força, sendo a primeira o único ente que pode orientar a segunda⁶⁰. O detentor dessa força produzida

⁵⁹ Tradução nossa, do original: “[Rousseau] dit que pour survivre il n’y a pas d’autre moyen que d’unir les forces, il dit que si chacun ne s’engage pas totalement, c’est-à-dire s’il n’engage pas sa vie, sa liberté, sa force sans restriction, alors l’humanité sera perdue. [...] Éviter une nouvelle tyrannie, cela suppose q’on établisse le droit, et le droit c’est l’égalité de tous, sans la moindre exception”.

é, para a teoria política de Rousseau, o *Soberano*. Quem detém a força é quem a produz. Quem produz a força é o corpo político. O corpo político é a união de seus membros, e esta é justamente a resposta à procura de qual é o “ato pelo qual um povo é um povo” (CS, p. 37). Logo, o *Soberano* é, conceitualmente, o *povo*, a reunião de todos os membros do corpo político, de modo que não há um que possa dizer “sou o soberano”, mas todos podem dizer “somos o soberano”.

A identificação que Rousseau constrói entre povo e Soberano se coloca num espaço específico de originalidade no progressivo quadro histórico do conceito de soberania. Gérard Bras (2007) destaca que, em primeiro momento, na comunidade política dos antigos, concebida como a organização de comunidades menores (famílias, vilas) observada em Aristóteles, o “magistrado supremo” que detinha autoridade entre os cidadãos (homens livres) não era um “soberano” no sentido moderno do termo, já que não possuía poder para unificar as normas na totalidade do território da cidade. Bras aponta que a palavra “soberano” aparece primeiramente no século XIII, designando o “detentor do poder do qual não se pode recorrer”. Era, naquele momento, o monarca medieval, figura individual de comando dentro do Estado. Nesse contexto, o termo se vinculava ainda à “crença em uma *República cristã*, encarnada pela Igreja, que exerce sua autoridade sobre os reinos” (BRAS, 2007, p. 370). No início da Idade Moderna, a relação entre poder estatal absoluto e autoridade da Igreja de alguma forma se mantém, mas com novos contornos: enquanto o Soberano medieval possui apenas a função de *julgar*, devendo seguir estritamente as “opiniões comuns” de seu Estado, o Soberano moderno se propõe a conquistar a incumbência da criação das leis sob as quais julga, tornando-se um *legislador*.

Para abordar a questão da possível identificação – que teria perdurado desde a baixa Idade Média até o início da Idade Moderna – do termo “soberania” como um fundamento da “dominação do Estado sobre o povo”, principalmente na forma da monarquia absoluta, Bras indica duas raízes da designação dessa palavra na história. A primeira delas seria a laicização do tema da onipotência divina, de modo que se pudesse aplicar ao rei o mote teológico da distinção dos dois corpos de Cristo entre um corpo físico e um corpo místico. Neste caso, a autoridade política seria um ente que, em sua dimensão física, só poderia se materializar em um único indivíduo, tornando-se sua propriedade temporária até que, com a morte da forma atual, essa propriedade recaísse a um novo sucessor, restando o corpo místico sempre vivo nesse processo. “Nesse sentido, a soberania define sobretudo a continuidade do Estado sob a

⁶⁰ Como vimos na fórmula apresentada pelo capítulo III, Livro I, o direito, originado nas convenções, se vincula sempre a uma vontade e, nessa constituição, produz força.

mudança dos indivíduos que estão a cargo do poder político” (BRAS, 2007, p. 371)⁶¹. A segunda raiz seria o colapso da ideia da fundação e permanência de um “Império universal cristão” – muito bem viva e observada na alta Idade Média, principalmente no espírito conquistador do “Estado Cristão” nas cruzadas –, decorrente da emergência das bases nacionais que dividiam a Europa. Aqui,

a doutrina da soberania é, portanto, a resposta às crises que marcaram as relações entre Império e Papado, crises de autoridades teológico-políticas, procedentes da dificuldade de determinar quem detém o poder de definir as respectivas competências de cada um dos dois poderes (BRAS, 2007, p. 371)⁶².

Algo nos chama a atenção ao observarmos essas raízes. É visível que, em ambos os casos, a designação do termo é pautada por duas formas de relação entre poder soberano e poder religioso, por assim dizer. Na primeira, há uma transposição de um motivo teológico-cristão para o papel de fundamentação do poder soberano, explicando a concentração da totalidade do poder político por uma influência direta da teoria teológica comprometida com as bases da Igreja Católica – o que, sobretudo, explicita o peso dessa instituição e de seus fundamentos na Europa medieval. Já na segunda, o intento disruptivo por parte dos poderes estatais nacionais busca uma secularização baseada na independência institucional em relação a essa mesma Igreja, que nesse momento passa a ser vista mais como uma *limitação* a esses poderes do que como a fonte de sua *legitimidade*. Mas, para além desse cenário de dois momentos em que, de início, há uma dependência umbilical da instituição católica e, posteriormente, um “rebelde” processo de avidez pelo desimpedimento dela, segue velado o fato de que nada muda estruturalmente na base desses Estados, mesmo com a transição entre os dois estágios. *Soberania*, por uma via ou outra, segue se referindo ao poder estatal centralizado na figura de um monarca, ou uma classe muito específica de nobres, que não têm nenhuma conta a prestar a seus súditos, à massa populacional que de fato constitui as nações.

Não é exatamente de forma abrupta e sem precedentes que a contribuição de Rousseau ao problema da estrutura social do Estado se presta à questão. Há um caminho na modernidade que tende ao reconhecimento de que os que se submetem aos mandos da soberania devem ser ao menos considerados por ela. Segundo Bras, quem abre o terreno para um desenvolvimento teórico acerca da noção de soberania é o jurista francês Jean Bodin,

61 Tradução nossa, do original: “En ce sens, la souveraineté définit d’abord la continuité de l’État sous le changement des individus qui ont en charge le pouvoir politique”.

62 Tradução nossa, do original: “La doctrine de la souveraineté est donc la réponse aux crises qui ont scandé les relations de l’Empire et de la papauté, crises des autorités théologico-politiques, qui procèdent de la difficulté à déterminer qui détient le pouvoir de définir les compétences respectives de chacun des deux pouvoirs”.

principalmente com *Os seis livros da República*, publicado em 1576. Bodin trata de pôr em questão a soberania enquanto conceito, postando-se como iniciador da leitura moderna que desatrela o poder estatal do aval católico, conferindo nessa diligência o *absolutismo* à soberania e, conseqüentemente, duas outras propriedades essenciais: sua incomunicabilidade e indivisibilidade. A decorrência destas parecia direta daquele, uma vez que, se absoluta, a soberania pode advir apenas de uma vontade una e própria daquele que a concebe. A questão é que, nessa teoria, não se poderia pensar em uma vontade una que não fosse necessariamente concebida por um único indivíduo físico.

Tal cenário só parece ganhar novos elementos a partir de Hobbes, que introduz no cerne da legitimidade do poder soberano a vontade de cada indivíduo que, junto com os demais, por meio de um contrato, conferem soberania a um terceiro. Nessa concepção é marcante a ideia da *representação* do povo pelo soberano: “cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites” (HOBBS, 1974, p. 102). O caráter representativo do soberano é a resposta encontrada pela teoria hobbesiana para o reconhecimento de um povo como tal, distinto da simples multiplicidade de corpos desunidos. Todavia, o soberano representante (o “ator”, como concebe Hobbes) possui uma vontade própria, que fundamenta seus atos de autoridade, pelos quais os súditos consentiram, através do contrato, em ser representados. O fundamento da autoridade política segue, então, sob o desígnio desse ente –indivíduo único ou grupo específico de indivíduos –, esse “terceiro excluído” (porque não compõe o povo) que é o soberano. O povo só é povo porque institui para si mesmo um soberano, o que exige um anterior ato de vontade; mas dessa instituição em diante, a vontade que o comanda não é própria, mas sim a vontade alheia, que é incumbida de representar a união de pessoas que a convocou.

É justamente resgatando traços tanto da teoria de Bodin quanto de Hobbes que Rousseau consegue, diferentemente desses, pensar uma teoria que de fato propusesse uma nova estrutura social, rompendo com os lugares estáticos de comandante e comandado. No caso de Hobbes, a similaridade está na concepção de um contrato social para fundar suas teorias políticas, bem como alguns dos traços delas, como a incomunicabilidade da vontade. Mas suas concepções conflitantes em relação ao ser humano e suas relações (como bem pudemos aprofundar nas distintas concepções de estado de natureza dos autores) e suas conseqüentes organizações muito distintas do corpo político os distanciam intensamente. Em relação a Bodin, o genebrino assume no conceito de soberania, de forma similar ao francês,

tanto a inalienabilidade quanto a indivisibilidade. Em Rousseau, a inalienabilidade da soberania se dá pelo fato de que ela nada mais é do que o exercício da vontade, e essa é intransmissível. “O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade” (CS, p. 50). Além disso, uma vontade não pode nunca consentir com algo contrário ao bem do ser que a engendra, incoerência a que poderia se sujeitar aquele que se submete a uma vontade alheia. Assim como a inalienabilidade, a indivisibilidade se fundamenta pela propriedade da vontade. É inconcebível que apenas uma parte de um corpo ou de um ser a engendre, apenas o corpo todo é capaz de produzi-la, porque qualquer bem (ou qualquer mal) que resultasse da ação por ela comandada seria um bem para o corpo como um todo. Até aqui, Rousseau não parece se distanciar muito do que conceituou Bodin. A distinção estrutural do genebrino está no fato de que, em sua concepção, corpo não é uma entidade física individual, mas uma entidade coletiva e artificial (no sentido de que é forjada). Como pudemos ver, o povo reunido no contrato, ou seja, o soberano, é “um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia” (CS, p. 39). E o mesmo ato que institui esse corpo confere a ele unidade, vida e vontade.

Sem adiantar o que será objeto central no próximo capítulo, podemos indicar que a constituição conceitual específica do termo Soberano na teoria política de Rousseau faz com que o lugar da religião seja também completamente distinto se comparado a esses momentos históricos – primeiro, da origem clerical da legitimidade da soberania e, depois, da origem secular dos Estados absolutistas modernos. Mantendo a necessária autonomia do Estado em detrimento da relação de dependência com a instituição da Igreja – que nada mais é que uma instituição produzida por homens e corrompida ao longo de aproximadamente quinze séculos –, o autor, todavia, trata no *Contrato* de fundar a estrutura estatal na legitimidade que emana do poder popular, sem desconsiderar, de forma adjacente no fim da obra, no livro que se dedica a “expor os meios de firmar a constituição do Estado”⁶³, alguns elementos presentes na esfera religiosa que possam servir ao propósito da coesão do corpo político – e é disso que trata a religião civil, como veremos.

Observamos como, para Rousseau, o soberano, enquanto corpo (não mais físico, mas político), segue detendo uma vontade que é absoluta e se dispõe sobre todos os particulares (em conformidade, então, com preceitos conceituais gerais estabelecidos por Bodin), porém

⁶³ É o que indica a “Tables des livres et des chapitres” que consta na edição holandesa do *Contrato*, de 1762, a primeira publicação da versão final da obra. Nela aparece uma pequena descrição junto a cada um dos livros. No primeiro aparece “como o homem passa do estado de natureza ao civil, e quais são as condições essenciais do pacto”; no segundo, descreve-se “da legislação”; no terceiro, “das leis políticas, ou seja, da forma de governo”; e, finalmente, no quarto, “continuando-se a tratar das leis políticas, expõe-se os meios de firmar a constituição do Estado” (Cf. KAWAUCHE, 2012, p. 103).

seu caráter é agora coletivo, o corpo é formado pela participação de todos os membros envolvidos, sem exceção. Não restaria muito claro, apenas com esses elementos, entender o que de fato constituiria a vontade desse corpo, pois qual a vontade de algo formado por diferentes entes que possuem suas próprias vontades? Certamente essas vontades não são de todo iguais, e no que as diferencia elas podem até conflitar entre si. É justamente por considerar essas diferenças próprias de cada vontade particular que não se pode encontrar a vontade do corpo reunido na mera soma dessas vontades. “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares” (CS, p. 52). O que responde à questão posta acima não é então uma vontade de todos, mas sim uma *vontade geral*. Esta é a vontade do corpo político soberano. Ela surge, sim, das múltiplas vontades particulares que constituem o corpo, mas não é mero fruto de suas *somas*, é antes fruto de suas *diferenças*: juntando-as todas, deve-se excluir de cada uma aquilo que não aparece em qualquer outra, de modo que, aplicando tal operação a todas, o resultado final é a vontade geral.

Rousseau demarca com clareza o lugar central da diferença em sua fórmula para a vontade geral em uma nota no capítulo III do livro segundo do *Contrato*, onde discute a ideia de Marquês d’Argenson de que, tendo “princípios diversos”, “o acordo de dois interesses particulares se faz na oposição de ambos a um terceiro”. Mas em relação a tal argumento, o genebrino comenta:

Ele poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se forma por oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diferentes, reconhecer-se-ia com dificuldade o interesse comum, que jamais encontraria obstáculos. Tudo andaria por si e a política deixaria de ser uma arte (CS, p. 53).

Observamos que essa curiosa passagem traça contornos importantes das intenções do pensamento político de Rousseau. Ela orienta o entendimento do que é a vontade geral, esse pivô na estrutura do direito político desenvolvida pelo genebrino, que não concebe a possibilidade de um ato do corpo político sem uma vontade que o determine. Encontrar essa vontade em uma estrutura em que a ação política é uma ação *pública*, ou seja, de todos que compõem o corpo, e não de um homem ou uma assembleia, é tarefa demasiadamente espinhosa⁶⁴. O caminho para tanto perpassa pela mútua “oposição de cada interesse”, o que indica uma proposta um tanto mais arrojada e pretensiosa do que a de Argenson. Rousseau

⁶⁴ A ser cumprida por uma figura tão emblemática quanto tal empreitada: o legislador. Entenderemos deste (e de sua relação com o sentimento religioso dos membros do corpo político) no próximo capítulo.

não se contenta com uma ordem política fundada em um elemento *extrínseco* – no caso um interesse terceiro ao qual se faz oposição ou resistência⁶⁵. Ele pretende fundar essa ordem em suas relações *intrínsecas*, o que só é possível destacando de cada interesse particular que constitui o corpo um interesse comum, ou seja, aquilo que se faz presente nas vontades dos diversos particulares em detrimento daquilo que se restringe a um ou poucos deles. A leitura de Blaise Bachofen (2014) propõe observar que esse processo é possível se considerarmos uma distinção significativa entre duas instâncias do interesse particular: uma estrita, a que ele chama de interesse privado, e outra ampla, a que ele chama interesse individual. Nessa leitura, o interesse privado é apenas uma parte do interesse particular, cujo todo é denominado interesse individual. O interesse particular nesse *lato sensu* inclui, fora do interesse privado, o interesse comum, que seria, nas palavras de Rousseau, “aquilo que há de comum *dentro* desses diferentes interesses”, “um ponto dentro do qual todos os interesses concordam” (CS, p. 49, grifo nosso)⁶⁶. O interesse comum é então comportado pelo interesse particular, mas em um sentido *lato*, correspondendo a uma fração distinta do interesse privado.

Compreender a vontade geral como um fruto que se desenvolve das vontades particulares é essencial para uma crítica das acusações ao pensamento político de Rousseau próprias de uma leitura liberal, que surgem principalmente a partir do século XIX. Como Marisa Alves Vento (2013, p. 103) destaca, o conceito da vontade geral, por ser um mobilizador tão fecundo dos outros conceitos estruturantes no *Contrato*, é alvo de interpretações muito vastas e por vezes destoantes. Talvez a primeira leitura que se propõe a rebatê-lo e que alcançou alguma notoriedade foi a do francês Benjamin Constant, que em seu discurso intitulado *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, proferido no Athénée Royal de Paris em 1818, acusa Rousseau de, “transportando para nossos tempos modernos um volume de poder social, de soberania coletiva que pertencia a outros séculos”, ter fornecido “funestos pretextos a mais de um tipo de tirania” (1874, p. 271)⁶⁷. O eixo central da crítica de Constant é a ideia de que a teoria da soberania coletiva sufoca e restringe as

⁶⁵ Como já bem exemplificou a passagem no cap. I do primeiro livro, onde mesmo rompendo-se da condição em que é obrigado (por um terceiro) a obedecer, o povo, para se constituir como tal, necessita ainda do estabelecimento de convenções para garantir, através do mútuo reconhecimento de sua igualdade, as condições de usufruto da liberdade em uma vida coletiva.

⁶⁶ Vale pontuar que nesses trechos não apresentamos a tradução brasileira referenciada, com o objetivo de destacar, como faz Bachofen, a preposição *dentro*. A curiosidade é que o francês *dans* pode tanto ser traduzido por *em* (como faz a edição da Coleção Os pensadores, “o que existe de comum *nesses* vários interesses”) como por *dentro*, a depender do contexto. Para o argumento de Bachofen, é importante enfatizar que o interesse individual (ou particular em *lato sensu*) compreende um espaço abstrato, dentro do qual estão presentes distintas frações de área: o interesse privado (ou particular em *strictu sensu*) e o interesse comum.

⁶⁷ Tradução nossa, do original: “en transportant dans nos temps modernes une étendue de pouvoir social, de souveraineté collective qui appartenait à d’autres siècles, ce génie sublime qu’animait l’amour le plus pur de la liberté a fourni néanmoins de funestes prétextes à plus d’un genre de tyrannie”.

diversas benesses da esfera particular, que só puderam desabrochar com o progresso civilizacional ao longo de séculos e só se fizeram sentir na modernidade, quando o espírito da liberdade humana é outro: o da liberdade individual. Nessa ideia matriz, dois pontos são combatidos frontalmente pela própria pena de Rousseau. O primeiro é crucialmente desenvolvido nos dois discursos: o progresso civilizacional histórico embutiu no ser humano novas necessidades que, principalmente pela conduta que se avilta do próprio bem para pautar-se pela opinião externa (deslocamento do amor-de-si para o amor-próprio), obstaculizam, na verdade, uma constituição íntegra do indivíduo com vistas a uma felicidade mais profunda, que é o seu próprio bem (sua conservação, sua saúde). O outro ponto é rebatido pelos fundamentos políticos que pudemos expor: a liberdade individual pode ser entendida como o exercício da vontade do indivíduo, vontade essa que comporta em si o “substrato” ou a “matéria-prima” que forma o interesse comum. O indivíduo é autor⁶⁸ na formação dessa vontade coletiva soberana, ela o inclui diretamente. Ao dizer que Rousseau pretendia “estender a ação [da autoridade do corpo social] sobre a parte recalcitrante da existência humana, da qual ele deplorava a independência” (1874, p. 272)⁶⁹, Constant demonstra não admitir a constituição do corpo social como ela ocorre na teoria rousseuniana. O corpo social não é ente alheio e distinto do indivíduo, e sim um ente que não existe sem o indivíduo, já que é formado por ele: “[...] o todo menos uma parte não é o todo e, enquanto subsistir essa relação, não existe o todo, senão duas partes desiguais” (CS, p. 60). Nessa construção, não faz sentido pensar que o corpo se “estende” ao indivíduo, como se viesse de longe e de repente o alcançasse, mas esse corpo é o próprio indivíduo junto a outros. O que se poderia pensar, então, seria a dominação de uma parcela do indivíduo sobre outra, situação na qual o termo “indivíduo” já não parece mais caber de forma total e polissêmica, visto que trataríamos agora de um ente fracionado. Mas essa também não é a proposta de Rousseau – o que fica claro com as preocupações que o autor apresenta, no capítulo *Da religião civil*, quanto à unidade do cidadão, que não pode se dividir em súdito e devoto ao ser exigido cumprir tanto as leis do Estado quanto as da Igreja, contraditórias entre si.

Não se tratando da sujeição de uma fração a outra dentro do mesmo ser humano, o que o estado civil engendra é uma “mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando a suas ações a moralidade que lhe faltava” (CS, p. 42). Ora, isso não

⁶⁸ “Brincando”, aqui, com a identificação hobbesiana entre *pessoa* e *autor*, mas atentando-nos à inviabilidade da representação na formação do interesse comum na teoria rousseuniana, de modo que, da definição do autor inglês, o único sentido que poderíamos aplicar nesse contexto é o de *pessoa natural*, “aquele cujas palavras e ações são consideradas [...] como suas próprias” (HOBBS, 1974, p. 100).

⁶⁹ Tradução nossa, do original: “étendre l’action de cette autorité sur cette partie récalcitrante de l’existence humaine, dont il déplorait l’indépendance”.

implica necessariamente um conflito interno no indivíduo⁷⁰, pois o estado em que ele se vale exclusivamente de seu instinto não mais subsiste. O indivíduo muda: é o mesmo ser humano que outrora se encontrou em condição *natural*, mas que agora apresenta outra configuração, uma que não pode ser identificada com esse estatuto. O que marca essa mudança, como bem destaca o excerto acima, é a emergência de um *estado de direito*, um estado onde a ação não se pauta mais pelo instinto, e sim pela justiça e pela moral, que nada mais são que frutos das convenções estabelecidas nas relações humanas. E vale observar que, se o fundamento dessa teoria, o estado de natureza, possui um caráter hipotético, o estado de direito analisado por Rousseau não é uma hipótese: é o estado onde os seres humanos estão em constante relação e somam ou conflitam forças. As observações teorizadas na obra do *Contrato* são a possibilidade de avaliar a legitimidade, o nível de bem-estar em cada organização real, e isso é dizer que elas já portam em maior ou menor medida essa estrutura. Nas sociedades observáveis existem relações de dependência entre os seres humanos. Isso é incontornável e próprio do estado civil. Rousseau não propõe, como entende Constant, que o indivíduo seja dependente do corpo social por deplorar a independência individual. Ele apenas traça um diagnóstico: é da constituição do estado civil a dependência. Já se vive sob esse molde, já que o estado atual é o da civilização. Importa, porém, que essa dependência não seja onerosa a ninguém, importa que a relação seja a mais justa e igual possível.

Não obstante a queixa de Constant sobre a relação de dependência entre a “existência humana” e o corpo social (que na verdade se dirige inicialmente a Gabriel Bonnot de Mably, mas que inclui diretamente Rousseau), ele ainda denuncia um desejo de que o instituto da lei pudesse atingir, além das ações, “os pensamentos, as impressões mais passageiras, que ela perseguisse o homem sem trégua e sem deixar-lhe nenhum refúgio onde pudesse escapar a seu poder” (1874, p. 272)⁷¹. O incômodo que tal instituto provoca no autor parece também se vincular à má compreensão que dissocia, como entes separados e sem relação, o indivíduo e o corpo social. Claro, se o corpo social “estende” seus efeitos ao indivíduo, como receia Constant, isso só pode ocorrer por meio da lei. Porém tal dissociação impede, inclusive, a apreensão do que o termo lei designa conceitualmente no *Contrato*.

⁷⁰ Note-se que a leitura de Bachofen (2014) também não propõe uma contradição interna na figura do indivíduo. Justamente por considerar a integridade humana exposta na antropologia do *Segundo Discurso*, integridade que deve prevalecer sob a nova configuração do ser humano enquanto cidadão, o autor conclui que o interesse privado e o interesse comum, ambos componentes do interesse individual, não estão em conflito entre si, apenas distinguem quanto a seu objeto, sendo mais específico o do primeiro e mais geral o do segundo.

⁷¹ Tradução nossa, do original: “les pensées, les impressions les plus passagères, qu’elle poursuivit l’homme sans relâche et sans lui laisser un asile où il pût échapper à son pouvoir”.

A lei, no *Contrato*⁷², possui uma estreita relação com os princípios fundamentais que o pacto legítimo deve considerar, a saber, a liberdade e a igualdade. Em alguma instância, podemos até mesmo identificá-la como o cerne do problema do estabelecimento da ordem civil. Isso porque, como bem apresenta Kawauche (2008), a lei emerge, no desenvolvimento teórico de Rousseau, como o ente cuja relação mantida com o corpo social pode confirmar ou não a liberdade desse corpo. Para compreender como isso ocorre, há de se destacar novamente o quanto a liberdade e a igualdade são imbricadas nessa teoria.

Na fórmula sobre a qual o contrato social se desenvolve, a liberdade é apresentada como a obediência a si mesmo, observância do próprio bem quando da aplicação da própria força. Como vimos, a única garantia de que a aplicação da própria força na soma a outras de fato retorne e satisfaça o próprio bem e a própria integridade é a entrega igual de todos. Nenhum particular reserva a si algo de sua liberdade e força ao pactuar. Se isso ocorresse, a diferença entre o que ele dá e recebe seria muito maior que a dos outros pactuantes, que por sua vez receberiam da associação um retorno menor do que deveriam. Assim, para estes, a força aplicada não satisfaria integralmente o próprio bem, de modo que eles seriam, portanto, menos livres que antes da associação. A liberdade civil, fruto da convenção do pacto, é então diretamente dependente da igualdade civil.

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a *liberdade* e a *igualdade*. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela (CS, p. 72).⁷³

A lei visa, portanto, ao cumprimento do pacto de associação legítimo, o cumprimento da cláusula única que sintetiza os esforços do contrato, de que todos os associados de fato alienem totalmente os seus direitos particulares. Sem a alienação dos direitos particulares não se garantem os direitos civis, que são o usufruto da força e da liberdade anteriormente aplicadas. A norma que visa a estabelecer esse cumprimento não advém da natureza, não só porque, como vimos, esta não engendra relação humana duradoura sobre a qual a lei deveria atuar, mas também porque a ideia de justiça, que dela advém, carece de reciprocidade para ser

⁷² E também em outras obras de Rousseau, como comprova Kawauche (2008).

⁷³ Ressalta-se que, neste excerto, “dependência” não possui a conotação que utilizamos anteriormente. Aqui a palavra designa, como o demonstram os parágrafos seguintes, justamente a situação de subordinação entre particulares que se encontram em condições sociais polarizadas, como as condições de riqueza e pobreza.

admitida por todos, e de sanção, sem a qual só faz “o bem do mau e o mal do justo, pois este as observa com todos, sem que ninguém as observe com ele” (CS, p. 60).

Dessa forma, para se garantir tanto que a justiça seja recíproca entre todos os membros do corpo político quanto que ela seja realmente cumprida pela soma das forças desse corpo, a lei só pode se originar da deliberação do corpo político como um todo. Daí sua decorrência estreita com a vontade geral: a lei é a expressão dessa vontade soberana. Conceitualmente, é o ato pelo qual “todo povo estatui algo para todo povo”, considerando somente a si mesmo (ou seja, o objeto do ato é público), de modo que, “caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. A esse ato dou o nome de lei” (CS, p. 60). Considerando estes termos explicitamente conceituados por Rousseau, é inconcebível pensar a lei como ato extrínseco e alheio ao membro do corpo político: ela é parte direta e decisiva do ser que a engendra. Na ideia rousseuniana de corpo político, um único membro a mais ou a menos na constituição muda estruturalmente a matéria do interesse comum, e conseqüentemente a vontade e a lei do corpo.

É primordial nessa concepção que o objeto da lei seja geral. Qualquer ato que se dirija diretamente a um sujeito enquanto indivíduo e a ele delegue uma função distintiva dentro do Estado, por exemplo, não pode de forma alguma ser entendido como uma lei. “A lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular” (CS, p. 60). É claro que atos dessa outra monta podem ocorrer dentro do Estado, mas sob outra denominação e hierarquicamente subordinados ao poder maior da lei. Não obstante, é ao ato da lei que Rousseau confere o estatuto de “superioridade” observado por Thomaz Kawauche (2008). E essa importância é assumida pelo próprio genebrino ao definir “república” após a construção conceitual do instituto legal: “chamo pois de *república* todo o Estado regido por leis, [...] pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública passa a ser qualquer coisa”.

Mas a superioridade que Kawauche destaca não está apenas na hierarquia entre os atos internos ao corpo político: a lei está “acima dos homens”. Acima de todos os “homens”, está acima de cada um dos membros do corpo político tomados particularmente. É isso que garante a “igualdade de direitos promovida pelo ato fundador da sociedade civil”, já que, “para nosso autor, o que é incompatível com a liberdade não é a obediência em si, mas a obediência aos homens, visto que a ordem civil legítima deve ser estruturada com base no dever de obediência às leis” (KAWAUCHE, 2008, p. 99-101).

Com essa estrutura política e a função central das leis, o genebrino se depara com um problema que se mostrará de grande proporção. Se, por um lado, “o povo, submetido às leis, deve ser o seu autor”, e, por outro, as leis estão acima dos homens, está acima de qualquer membro que compõe o corpo político, como esse povo pode conhecer e reconhecer as leis a que se submeterá, sem se enganar com o conteúdo dos interesses particulares? Como poderá ter acesso a isso que se encontra acima de qualquer particular? Rousseau concluirá que o povo necessita de um guia, papel que suprirá a figura emblemática e aparentemente mística do legislador, a ser abordado em nosso próximo capítulo.

As conclusões cruciais que podemos retirar das observações da estrutura do corpo político pretendido por Rousseau devem ser destacadas e elencadas em dois eixos principais. Primeiramente, pudemos apreender bem a argumentação que esclarece os parâmetros de legitimidade que o contrato social rousseauiano estabelece: o corpo social só é legítimo se garantidas a liberdade civil e a igualdade de direitos entre os membros que o compõem. Em segundo momento, notamos que a estrutura conceitual que Rousseau elabora no *Contrato* se posiciona num espaço único no largo quadro histórico da busca pelas diretrizes para abordagem das instituições políticas, de modo que os desequilíbrios entre autoridade religiosa e autoridade secular ganham novos contornos a partir dos conceitos políticos básicos da obra do genebrino. Com esse percurso, pudemos abrir terreno e desvelar o solo sobre o qual o problema da religião passa atuar de forma direta na teoria política do *Contrato*.

3. A RELIGIÃO NO CORPO POLÍTICO

Após esse longo caminho, em que abordamos o aspecto antropológico e a estrutura do corpo político construído no *Contrato*, podemos de forma segura e fundamentada abordar o uso da religião que Rousseau faz nesta obra. Esse uso pôde ser dimensionado ao longo desse percurso, mesmo que de forma indireta. Agora, com alguns dos principais elementos tanto da matéria humana quanto da matéria política, temos uma base mais sólida para lidar de forma direta com a religiosidade trabalhada pelo genebrino em seu contrato social.

3.1. O LEGISLADOR E O USO POLÍTICO DA RELIGIÃO

O momento em que o recurso à religião como uma espécie de instrumento surge pela primeira vez de forma explícita⁷⁴ no *Contrato* é com a inserção dessa figura cercada de “misticismo”: o legislador, objeto do capítulo VII do livro II. Essencialmente, a função a ser desempenhada por essa persona – uma função atrelada ao problema em que desemboca o capítulo anterior – seria mais própria a um ser de “inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens mas não sentisse nenhuma delas [...]. Seriam necessários deuses para dar leis aos homens” (CS, p. 62).

O fato de o legislador rousseauiano ser dotado de um caráter divino expressa, de saída, a assunção da proporção do problema deixado por nosso capítulo anterior, qual seja, o caráter da própria lei. Enquanto ato que assegura a igualdade de direitos, ela deve estar acima de qualquer particular. Estabelecida sob esse princípio, a lei é tão importante para o corpo político que apenas por meio dela se poderia reconhecer uma *República*. Se a lei é posta acima dos seres humanos (enquanto particulares), então poderia fazer sentido o fato de que apenas um ser “supra-humano” pode acessá-la. Mas essa não é exatamente uma decorrência do desenvolvimento conceitual interno à obra, já que “o povo, submetido às leis, deve ser o seu autor” (CS, p. 61). Essa caracterização, na verdade, demarca uma referência teórica que Rousseau confirma no capítulo (e à qual ele mesmo não se inclina propriamente): “o mesmo raciocínio que Calígula fazia quanto ao fato, Platão fazia quanto ao direito para definir o homem civil ou real que ele procura no seu livro *De Regno*”⁷⁵ (CS, p. 63).

⁷⁴ Além de passagens pontuais na obra, como a titulação de “sagrado” ao “direito a ordem social”, abordada no capítulo anterior.

⁷⁵ *De Regno* é o nome pelo qual Rousseau se refere ao *Político* de Platão. A tradução do título dessa forma foi comum em seu tempo.

Essa referência é expressão de uma tensão latente no *Contrato*, que suscitou muitas de suas críticas mais duras ao longo de três séculos e que, sem dúvidas, marca decisivamente tanto o lugar do legislador quanto o da religião na obra. Charles E. Vaughan é um dos intérpretes que bem pôde observá-la, contribuindo assim com sua leitura. O autor argumenta que de fato há, na teoria de Rousseau, “um cerne de abstração que se rebela contra qualquer qualificação, e se enrijece contra a influência de toda circunstância e condição externas”⁷⁶ (VAUGHAN, 1915, p. 59). Vaughan destaca que essa matriz do pensamento de Rousseau, cuja raiz está na forma como as questões políticas primeiro se apresentaram para ele, por Hobbes e por Locke, já era sólida quando posteriormente, guiado por Montesquieu, ele concebeu a ideia de que não há princípio que não se modifique diante das circunstâncias. Assim é posta, então, a tensão que observamos: “as duas vertentes de pensamento, o abstrato e o concreto, estão lado a lado em sua mente, sempre cruzando entre si, mas ainda assim nunca completamente se entrelaçando; cada uma sustentada com intensa convicção, mas em total independência da outra”⁷⁷ (VAUGHAN, 1915, p. 59). A abstração a que se refere Vaughan é diretamente observável no legislador enquanto estatuto, enquanto definição: ele deveria, de fato, ser deus. Pela definição, Rousseau esboça a perfeição máxima que sua teoria poderia encaminhar, e que só conseguiria encontrar sua forma no plano ideal, como pretende Platão – e daí a menção consciente do próprio genebrino ao ateniense. Mas logo em seguida, a dimensão do concreto convoca novamente a atenção de Rousseau, já que suas instituições devem se esforçar para “unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve” (CS, p. 27). Interessa ao corpo político, neste ponto a que nosso autor o conduziu, que um legislador lhe aponte suas leis, e não serão deuses que o farão, ou pelo menos não diretamente. Será necessário um ser humano para cumprir tal tarefa.

A leitura de Salinas Fortes aborda essa suposta ambivalência com uma perspectiva demasiada valiosa. Enquanto a apresentação conceitual da figura do legislador nos sugere, pelo que destacamos, a expressão própria dessa que seria uma vertente “abstrata” do pensamento do genebrino, ela ao mesmo tempo está comprometida com a realidade factual, considerando “os homens tais como são”. Para Salinas, a tarefa do legislador está vinculada às “condições de realização do ideal político” (1976, p. 93). Posta a condição essencial e abstrata para a existência do corpo político, essa existência só pode ser realizada com o

⁷⁶ Tradução nossa, do original: “a hard core of abstraction which rebels against all qualifications, and stiffens itself against the touch of all outward circumstance and condition”.

⁷⁷ Tradução nossa, do original: “The two strands of thought, the abstract and the concrete, lie side by side in his mind, forever crossing each other, yet never completely interwoven; each held with intense conviction, but each held in entire independence of the other”.

cumprimento efetivo da obrigação que o cria (a alienação total). Se esse cumprimento é garantido somente através do sistema de legislação, e este só pode se desenvolver a partir do trabalho do legislador, nos vemos diante da paradoxal questão: “o corpo político não preexiste, portanto, à ação do legislador, guardando com ela uma relação de anterioridade lógica e não-cronológica” (SALINAS FORTES, 1976, p. 94). A “anterioridade lógica” a que Salinas se refere não pode, de fato, ser descartada, já que Rousseau é claro ao dizer, na abertura do cap. VI do segundo livro, que

pelo pacto social demos *existência e vida* ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para *conservar-se* (CS, p. 59, grifos nossos).

O principal intento da leitura do autor brasileiro, no entanto, é dar a devida ênfase ao que significa a “conservação” do corpo político a que o genebrino se refere.

Se o problema da *conservação* do corpo político se coloca a partir deste momento é porque existe um hiato entre a promessa inicial e seu efetivo cumprimento por parte dos membros da comunidade: enquanto as obrigações não forem cumpridas, o todo permanece na sua dispersão natural (SALINAS FORTES, 1976, p. 93, grifo do autor).

Salinas chama atenção ao fato de que, sem a ação do legislador, as obrigações tendem a não ser cumpridas. “Os homens tais como são” só podem ser entendidos, nessa leitura, como seres humanos em situação de convívio e laços sociais – uma vez que já estão dispostas as condições constitutivas do pacto. Sem uma condução adequada das paixões que esse estado engendra, facilmente se estabelece o despotismo – vide o progresso das relações humanas ilustrado no *Segundo Discurso*. Mais precisamente, é o amor-próprio que aqui é propício a se desenvolver e tomar proporções que o sentimento inato de piedade, por si só, já não pode conter. Se os seres humanos não estivessem em tal estágio de distanciamento da natureza, as instituições políticas seriam desnecessárias, e a própria “política deixaria de ser uma arte” (CS, p. 53). Mas não é o caso, e é preciso, então, garantir que o cumprimento das leis prevaleça sobre as paixões humanas, observáveis nas sociedades complexas. Ao vincular-se diretamente com a conservação do corpo político, a tarefa do legislador marca, na verdade, a entrada da dimensão *prática* na teoria de Rousseau.

É por isso que, na sequência da apresentação do panorama ideal da definição do legislador, a atenção logo é voltada à vertente “concreta” do pensamento. Essa figura “extraordinária” possui uma tarefa cujo objeto é bem determinado: um povo real a se formar.

E pela leitura de Salinas Fortes, já podemos ampliar a noção do que constitui essa tarefa. Não se trata apenas da redação das leis para o povo. O cerne da função do legislador pode ser identificado em duas frentes: (1) a identificação e publicização do bem comum ao corpo político e (2) o convencimento de cada membro desse corpo da necessidade de cumprimento de seus deveres em prol do bem comum. Podemos analisar essas duas frentes elementares da ação do legislador separadamente (apesar de seu vínculo intrínseco).

Para abordar a primeira delas, convém retomar do capítulo anterior, “Da lei”, o motivo da necessidade de que alguém aponte ao corpo político suas leis, já que a máxima do contrato social proposto estabelece que “o povo, submetido, às leis, deve ser o seu autor” (CS, p. 61). Sem a verificação dessa máxima, a liberdade convencional a que se propõe o contrato não seria possível, já que o membro que pactua deixaria de determinar os meios para sua própria conservação. Ocorre que distinguir a vontade geral não é empenho que o povo, que a detém, esteja apto a fazer. Para Rousseau, por mais que queira o bem, o povo é essa “multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém” (CS, p. 62). E entender assim a matéria que compõe o corpo político custa caro à teoria do genebrino, pois somente uma figura rara poderia se incumbir de mostrar ao povo o bem que deseja. Acima de tudo, o que a necessidade do legislador expressa nessa primeira incumbência é a ausência de reciprocidade e sanção natural das leis de justiça que, por mais que se pretendam universais e emanadas somente da razão, precisam ser expressamente estabelecidas e consentidas entre todo o corpo político. Isso porque, como temos visto desde o primeiro capítulo, o direito não se dá por natureza, mas emerge unicamente de relações morais, ausentes no estado originário. Por mais que, no momento da intervenção do legislador, os seres humanos há muito não se encontrem em estado de natureza, eles ainda carecem do conhecimento compartilhado da justiça convencional. Uma passagem no *Manuscrito de Genebra*, no capítulo intitulado “a necessidade das leis positivas”, trata bem dessa ausência: “como o Estado só tem uma existência ideal e convencional, falta a seus membros qualquer sensibilidade comum pela qual, imediatamente informados, recebessem naturalmente uma impressão agradável do que lhes fosse útil, e dolorosa toda vez que ela fosse ofendida” (MG, p. 142). Essa contrapartida “agradável” ou “dolorosa” que equilibra e guia as ações dos membros é o objetivo da sanção legal. Por não emergir naturalmente no corpo político, alguém precisa instaurá-la.

A grande preocupação de Rousseau, que o faz concluir que o povo é inapto a distinguir seu próprio bem, é que esse bem está imiscuído em elementos que lhe são estranhos. A vontade geral é a vontade do povo, mas não é a única que se encontra nele. O

povo, composto pela pluralidade de seus membros, também contém internamente as vontades particulares destes, uma parte específica de suas vontades individuais que possui objeto distinto do interesse comum (como vimos anteriormente). É justamente preocupado com a importância de defender a vontade geral da “sedução das vontades particulares” que o genebrino concebe a necessidade de um “guia” para o discernimento do bem comum, uma instituição (alargando propositalmente, aqui, a matéria constitutiva do “legislador”) que não seja afetada por nenhuma particularidade, nem mesmo a própria. Daí que, no panorama ideal, o legislador é aquele que “vê todas as paixões humanas e não participa de nenhuma delas”, ao que se poderia objetar a impossibilidade concreta de um ser humano livre de paixões humanas e cujo próprio interesse particular não constituísse uma ameaça ao bem comum. Atento, porém, à dimensão prática do ofício do legislador, Rousseau afasta essa ameaça com uma separação crucial: a função a que o legislador se presta não se confunde nem com a magistratura, nem com a soberania. Em outras palavras, aquele que aponta as leis do corpo político jamais pode ser o mesmo que o governa, nem mesmo pode ser detentor do direito legislativo, que pertence ao corpo político. “De outra forma, suas leis, instrumentos de suas paixões, frequentemente não fariam mais do que perpetuar suas injustiças e jamais ele poderia evitar que pontos de vista particulares alterassem a santidade de sua obra”⁷⁸ (CS, p. 64). É por isso que sempre utilizamos a expressão “apontar” as leis, já que não é mais que isso que o legislador faz quando as apresenta ao corpo político, que é seu verdadeiro autor. Se a função de desvelar e elencar as leis em forma de legislação é tratada por Rousseau com essa “santidade” – e não só a função, mas as leis em si, como vemos no quinto dogma da religião civil – é justamente pelo distanciamento, que aquele que opera pode e deve assumir, de qualquer interesse particular.

Não sendo o autor das leis, o legislador é, todavia, o responsável por incutir nos cidadãos o sentimento de cumprimento desse instituto de que eles mesmos são autores, o que nos remete à segunda frente da ação do legislador. É nesta que o recurso à religiosidade ocorre de forma mais explícita, o que faz com devamos nos atentar a ela com maior vagar. Lembrando a atenção de Salinas Fortes ao tema da conservação do corpo político, objeto das leis, percebemos que “a atribuição de um conteúdo à vontade geral e a organização dos poderes capazes de garantir a ordem pública não parecem [...] esgotar” tal conservação (SALINAS FORTES, 1976, p. 103). Essa missão é insuficiente se, apresentadas as leis civis ao povo, os membros que o compõem não sentirem, em sua intimidade, nenhuma inclinação a

⁷⁸ Mais uma vez optamos por manter o termo “santidade”, do original “sainteté” de Rousseau, em detrimento da tradução constante na coleção os Pensadores.

se submeterem a elas. Se o amor-próprio que se desenvolve no estado social é um obstáculo para que os seres humanos discirnam, por si só, a vontade geral que eles mesmos compartilham, ele operará da mesma forma em relação ao comprometimento com as leis que expressam essa vontade. Daí a coerência interna à leitura de Salinas, ao entender que, na teoria de Rousseau, “a fixação do bem público, por intermédio da declaração da vontade geral, não pode deixar de ser acompanhada de uma ação sobre os homens, sob pena do corpo político se desagregar diante dos golpes crescentes do amor-próprio que se desenvolve” (1976, p. 104). Mas mais importante ainda é o entendimento de que “o remédio contra essa rebeldia natural não pode residir apenas na força repressiva do governo” (*idem*). Uma inclinação de valor sentimental deve estar intimamente viva no ser humano para que ele cumpra estatutos que não são de ordem natural. Essa observação é valiosa, pois a partir dela podemos pensar qualquer instrumento de acesso a esse sentimento interno – como é o caso da religião – como um investimento preferível, em detrimento do uso da violência para os mesmos fins⁷⁹.

É com isso em vista que Rousseau distingue: o legislador deve “persuadir”, não “convencer”, ele deve “conduzir sem violência” (CS, p. 65). É importante destacar, da concretude à qual se dedica o recurso rousseauiano ao legislador, os aspectos que compõem a massa de pessoas reunidas na formação do corpo político. São pessoas reais, é uma multidão que não é instruída na arte da interpretação filosófica, que demanda tempo e paulatinos processos para sua edificação. O caráter do dilema posto, qual seja, o de fazer ver as leis e fazer querer cumprir as leis, exige que a obra do legislador seja da ordem de uma intervenção imediata, que considere, ao mesmo tempo, a ausência de conhecimento teórico do povo e a necessidade que ele aceite de forma voluntária, como se fosse seu, um juízo que, todavia, lhe é apresentado. Eis o que seria, em oposição a um mero “convencimento”, o trabalho de “persuasão” a ser perpetrado, e que só pode ser por meio de uma “autoridade de outra ordem” (CS, p. 65). Essa autoridade é própria da religião, que passa a se portar como um recurso do legislador para concluir e efetivar sua tarefa.

Esse recurso à religião, que torna o legislador nisso que chamamos de uma figura “mística”, é, não sem motivos, objeto de interpretações bastantes controversas. Christopher

⁷⁹ Esse raciocínio faz todo sentido na conjectura argumentativa do *Contrato*, podendo-se observar, como exemplo, o destaque no capítulo V do segundo livro, “Do direito de vida e de morte”, de que “num Estado bem governado, há poucas punições, não porque se concedam muitas graças, mas por haver poucos criminosos” (CS, p. 58). Esse baixo número de criminosos poderia estar vinculado tanto com a legitimidade do arranjo social baseado no contrato, em que os membros se veem como iguais e por isso não têm interesse em tornar a condição de entrega onerosa a ninguém, quanto ao trabalho subjetivo que se opera em cada membro para que este entenda o atrelamento de sua própria felicidade ao bem comum.

Kelly (1987) nota que alguns comentadores⁸⁰ já o apontaram como um dos “retratos menos bem-sucedidos” de Rousseau. Mas para bem interpretá-lo e minimamente afastá-lo das polêmicas comuns ao debate religioso, necessita-se, todavia, melhor explicitar em que ele consiste de fato.

Kelly apresenta a importante leitura de que o trabalho de “persuasão”, objeto central do uso da religião, é fundamentalmente um trabalho de *linguagem*. Não por acaso, destaca-se que a passagem entre o estado de natureza e o estado civil é ilustrado, já no *Ensaio sobre a origem das línguas*, pela inserção da linguagem no convívio humano, antes tão escasso e marcado por relações exclusivamente físicas. Nota-se, naquela obra, na caracterização daquela que teria sido a primeira língua, a mesma descrição observada na tarefa do legislador: ela “persuadiria sem convencer e descreveria sem raciocinar” (EL, p. 172). O uso dos mesmos termos para abordar os dois contextos não é de se ignorar: de fato ele indica as similaridades entre eles e a forma como o primeiro, o início das línguas, simboliza o que deve ser a ação do legislador. Kelly observa que “a existência de uma língua convencional que pode persuadir sem convencer deve ser considerada como uma pré-condição absoluta para o ‘milagre’ do legislador. O inventor da linguagem, se existisse, poderia ser considerado um metalegislator”⁸¹ (1987, p. 327). Essa aproximação tem mais sentido ainda se pensarmos que “a primeira língua além do choro da natureza está no ponto de divisa entre a independência não-social do estado de natureza e a dependência social da vida civilizada”⁸² (*idem*). É justamente esse o trabalho do legislador quando tratamos dessa segunda frente de sua ação. O trabalho de inculcar no ser humano a inclinação a crer na verdade da legislação e a cumpri-la como se isso fosse natural é, em alguma medida, o trabalho de transpor esse ser humano de seu estado natural para o estado civil. Essa crucial missão – que amarra a teoria do genebrino entre os seus mutuamente dependentes aspectos antropológico e político – se torna explícita no capítulo “Do legislador”, quando Rousseau pontua que este

deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; [...] substituir a existência física e independente,

⁸⁰ O autor cita Ellenberg (1976, p. 27) e Shklar (1969, p. 155).

⁸¹ Tradução nossa, do original: “The existence of a conventional language which can persuade without convincing must be regarded as the absolute precondition for the legislator’s ‘miracle’. The inventor of language, if there were one, could be considered as a metalegislator”.

⁸² Tradução nossa, do original: “the first language beyond the cry of nature stands at the dividing point between the asocial independence of the state of nature and the social dependence of civilized life”.

que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral (CS, p. 63)⁸³.

Ao resgatar na teoria do desenvolvimento das línguas os principais elementos constituintes da ação do legislador, Christopher Kelly pode levantar novas respostas para o dilema da caracterização do uso da religião por essa personagem. Da observação inicial de que “a primeira língua fez exatamente o que o legislador deve fazer” (KELLY, 1987, p. 327), parte-se para a noção de que o progresso das línguas a distanciou desse lugar original, de onde ela “persuadia sem convencer”. A principal marca que se embrica na linguagem e altera essa origem, condicionando seu desenvolvimento, é a escrita. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, observa-se uma ênfase no impacto que o estabelecimento (e progressiva multiplicação) de sinais gráficos formais e o registro da linguagem tiveram no distanciamento, ao longo do tempo, de sua intenção original: compartilhar sentimentos. Segundo essa teoria, os primeiros traços linguísticos teriam sido algo como gritos, gemidos, grunhidos ou suspiros, que basicamente buscavam exprimir prazer, dor, alegria ou medo. A linguagem é, então, carregada de uma intenção *imitativa*, é o suporte pelo qual se tenta desvelar algo da ordem dos sentimentos, das paixões. Sua formalização e a convenção de traços distintivos padronizados estão ligadas à imitação de objetos de uma outra ordem bastante distinta: a das ideias, frutos do raciocínio e das operações lógicas. Quando, no capítulo “Do legislador”, Rousseau anuncia a necessidade de se recorrer a “uma autoridade de outra ordem”, é à transição entre esses planos que ele se refere, é uma necessidade de saída do plano formalista que compõe a estrutura articulada das instituições do contrato social para alcançar o plano propriamente humano dos sentimentos.

Esse é o belo paradoxo do uso da religião pelo legislador, um paradoxo capaz de explicar o caráter que “religião” tem no contexto desse uso. O recurso a uma linguagem “divina” se faz necessário unicamente para articular elementos propriamente humanos. Os “pais das nações” recorrem à “intervenção do céu” fundamentalmente

para 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 (CS, p. 65, grifo nosso).

⁸³ Notemos, aqui, como a “existência moral”, própria da ordem civil engendrada pelo contrato, se opõe à “existência independente”, de forma a reintegrar à ideia de “dependência” o sentido que Salinas Fortes destaca na relação civil (cf. item 2.1).

Os deuses são o recurso linguístico de que o legislador deve, então, dispor para comunicar ao povo uma razão particular. A importância que Rousseau confere à vontade pública, enquanto raiz da legitimidade do corpo político, explica a estranheza que a necessidade de uma razão particular para guiar o povo livremente associado representa. Mas ela deve se portar exclusivamente enquanto razão, um juízo desenvolvido por um particular sobre um objeto determinado, isento de seu interesse que nada pode afetar em seu juízo, já que ele não viverá sob as leis que desenvolve para delas obter vantagem própria nem governará a nação que elas regem. Além disso, ela é particular apenas por sua fonte, mas não por seu objeto: o que o trabalho do legislador desvela é estritamente a vontade pública. E isso não pode ser demonstrado ao povo senão na “língua do povo” (CS, p. 64). A língua do povo, de qualquer povo em qualquer situação histórica, é a língua humana do sentimento. Para comunicar ideias seria necessário um domínio mútuo dos recursos formais que ordenam o raciocínio do qual elas são fruto. A garantia dessa reciprocidade e sua possibilidade prática, dadas as limitações temporais e as complexidades particulares, são demasiadamente questionáveis para Rousseau.

O uso da “língua dos deuses”, ou do discurso religioso, se apresenta, então, como possibilidade para a solução de um conflito de elementos internos ao *Contrato*. De um lado a estrutura do pacto fundamental, segundo a qual o direito legislativo é do próprio povo e é incomunicável, já que “só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo” (CS, p. 64). Do outro lado, a ameaça da vontade particular, que só pode ser contornada por uma autoridade que se ponha acima da particularidade. Daí a suma da questão apresentada pelo seu autor: a incompatibilidade entre “uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é” (*idem*). A princípio, a autoridade do legislador não é nada justamente por se mostrar um elemento estranho à matéria constitutiva da associação. Sua necessidade para a própria instituição da associação, porém, exige que essa estranheza seja resolvida e sua autoridade signifique algo para os membros do corpo político. A religião é o instrumento que pode conferir tal significado.

Não há um descarte, todavia, da necessidade de que o legislador possua um domínio filosófico e racional dos elementos de seu ofício. O instrumento da elaboração, conexão e desenvolvimento de ideias é precisamente a capacitação para a articulação dos princípios do direito político – ou seja, o entendimento da ordem e da estrutura do pacto social – e para o

acesso à leitura da realidade do corpo político em questão⁸⁴. A própria linguagem da obra do *Contrato* é da ordem da discussão de ideias⁸⁵, próprias do entendimento necessário ao legislador, mas ela não é adequada à persuasão que esta figura deve operar. Sua missão resulta falha se o povo não se submete *com liberdade* ao bem público. Não se pode perder em vista que a missão do legislador está no bojo do objetivo central do *Contrato* (observado em nosso capítulo anterior): conferir legitimidade à relação política. Não há legitimidade sem consentimento íntimo de cada membro do corpo político com a causa pública.

Observamos, então, como a oposição de três pares de “esquemas de intervenção”, por assim dizer, revela o caminho apontado por Rousseau para a garantia da inclinação interna do cidadão. São eles: coerção e força, convencimento e ideias, persuasão e sentimentos. O primeiro par há muito foi abandonado, no momento em que se desvincula a força das fontes do direito. O segundo é confrontado pelo plano real no qual o legislador intervém: o ser humano. Não se encontra limitação apenas na grande dificuldade em garantir que toda uma comunidade esteja em condições de compartilhar dos padrões formais que a comunicação e compreensão das ideias exigem, mas, mesmo que isso fosse possível, ainda assim o entendimento não formaria uma inclinação à altura das inclinações naturais do ser humano, muito mais tendentes à independência e à ausência de vínculos sociais duradouros. O único que pode, então, cumprir tal feito é o terceiro par. É necessário persuadir para aflorar sentimentos, estes sim capazes de comover o ser humano levá-lo a uma ação mais instintiva.

Há, de fato, complicações e riscos no recurso a um legislador que se serve do discurso religioso para atingir os sentimentos dos cidadãos. “Não é todo homem [...] que pode fazer os deuses falarem, nem ser acreditado quando se apresenta como seu intérprete” (CS, p. 65). Há uma distinção importante a ser traçada entre o verdadeiro e os falsos “milagres”. Rousseau chama atenção para a necessidade de se identificar, em cada situação, o que está no cerne do objeto dessa metáfora representada pelo milagre. O que se costuma chamar vulgarmente de milagre é uma espécie de enganação, de um “efeito repentino e sensível” – como Rousseau explica posteriormente nas *Cartas Escritas da Montanha*⁸⁶ – que “parece exigir o menor exame e discussão”, se apoderando “especialmente do povo, incapaz de raciocínio sustentado,

⁸⁴ Christopher Kelly (1987, p. 322) chega a dividir a tarefa do legislador em “pelo menos três”, incluindo entre elas a necessidade de “entender os princípios do direito político”. Em nossa leitura, entretanto, preferimos, por força do argumento, entender essa habilidade necessária como um elemento prévio e pressuposto para a atuação do legislador.

⁸⁵ Cf. KELLY, 1987, p. 332.

⁸⁶ Nessa obra posterior, destinada a se defender de acusações feitas após a publicação do *Emílio* e do *Contrato*, Rousseau cita e aborda o milagre dentre duas outras características dadas por deus a seus “mensageiros”, justamente no contexto do argumento de que “não é verdade que os milagres são a única prova de sua revelação” (CM, p. 64).

de observação lenta e segura, e em todas as coisas escravo de seus sentidos” (CM, p. 63). O resultado da reunião de um grupo de pessoas exclusivamente por meio desse tipo de performance – como “gravar tábuas de pedras, comprar um oráculo, fingir um comércio secreto com qualquer divindade, adestrar um pássaro para falar à orelha” (CS, p. 65) – nunca será uma associação duradoura. O trabalho daquele que age assim consegue, no máximo, “reunir casualmente um grupo de insensatos”, mas “logo perecerá consigo” (idem). Deixa-se, assim, de cumprir o eixo que centraliza tanto a figura do legislador quanto sua obra: a conservação do corpo político.

Se, por um lado, o povo “escravo de seus sentidos” está suscetível ao erro de deixar-se guiar por falsos líderes que se utilizam do recurso do “milagre”, por outro, esse mesmo povo, por sua sensibilidade, é capaz de reconhecer “a grande alma do legislador”, que é “o verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão” (CS, p. 65). É, então, essa virtude própria de uma “grande alma” que o discurso, a língua dos deuses, deve imitar. E a imitação tem dois aspectos: primeiramente, é o recurso para compartilhar ou publicizar o conteúdo da alma virtuosa; em segundo momento, ela deve emergir, caso a tarefa inicial seja bem sucedida, no desejo de réplica ou reprodução dos atos e inclinações realizados pelo que os iniciou. O que está por trás do discurso religioso ao qual o legislador deve recorrer é uma exigência maior, própria de sua função: virtude, sabedoria e compromisso com o bem público pelo qual é convocado. O momento em que o povo compreende a língua por ele utilizada e testemunha essa grandeza de ordem moral é o momento em que ele o autoriza, e a obra da legislação recebe o seu peso e valor. Daí que Christopher Kelly enfatiza: “a verdadeira habilidade do legislador se mostra no modo como ele faz uso da religião, não no mero fato de que a utiliza”⁸⁷ (1987, p. 326).

A inquietação estruturante na interpretação de Kelly, e que aqui nos parece muita cara, se resume no entendimento de que o vínculo existente entre o pensamento político de Rousseau (principalmente no *Contrato*) e a posterior tradição formalista de teorias jurídico-políticas (citados os nomes de Rawls, Dworkin e Ackerman), apesar de se portar como um “parentesco inegável”, não deve ser superestimado⁸⁸, nem ofuscar o fato de que a teoria rousseuniana é implicada com as complexidades das formas concretas de vida política. O principal dilema que essa tradição tem enfrentado é a acusação, por parte de seus opositores, de que ela se constitui por “tentativas de justificar a democracia liberal”, que enfatizam “um

⁸⁷ Tradução nossa, do original: “The real skill of the legislator is shown in the way he makes use of religion, not in the mere fact of using it”.

⁸⁸ No sentido de que não deve fazer da teoria de Rousseau uma teoria “formalista” nos mesmos moldes.

liberalismo que é neutro a conflitantes reivindicações sobre o melhor modo de viver”, portando como método “teorias de justiça formais ou abstratas” (KELLY, 1987, p. 321). Enquanto “a neutralidade defendida por essas teorias tem sido atacada por ser uma justificativa inadequada para o modo de vida encontrado nas democracias liberais, ou por esconder um apelo inconsciente a uma visão particular da boa vida”, a obra de Rousseau, por outra via, é marcada pela utilização de instrumentos para alcançar a dimensão concreta e complexa do convívio humano, o que é diretamente observável na ação do legislador, que figura “fora do puro direito político” (KELLY, 1987, p. 321-2). Assim pode ser entendido o uso da religião no contexto político em Rousseau: um instrumento que possa viabilizar o acesso à dimensão prática da vida humana, à dimensão dos sentimentos. Tal aprofundamento vai ao encontro da perspectiva de Salinas Fortes (1976), para quem o recurso ao legislador e a qualidades “divinas” é, na verdade, um caminho em direção ao plano real dentro da obra do *Contrato*.

Rousseau encerra o capítulo “Do legislador” alertando a seu leitor que, de todo o exposto, não se deve concluir que política e religião têm um objeto comum (CS, p. 66). Essa afirmação possui uma importância que abrange a obra do genebrino para além do *Contrato*, se pensarmos principalmente os argumentos aparentemente contraditórios presentes na discussão sobre religião no *Contrato* e na *Profissão de fé do vigário saboiano*, no *Emílio*. Pierre Maurice Masson (1916, p. 180) enfatiza que, “por responderem a problemas diferentes e, em alguma medida, opostos”, esses diferentes argumentos não devem se sobressair à intenção geral de Rousseau aplicada em cada contexto. Esses argumentos distintos e os contextos que podem dirimir seus conflitos – ou pelo menos trazer mais elementos para sua interpretação – serão abordados na leitura do capítulo “Da religião civil”. Importa, aqui, concluir que a relação necessária entre religião e política no *Contrato* se baseia no fato de que “uma serve de instrumento à outra” (CS, p. 66). O trabalho do legislador se atém à preservação da relação política legítima em seu bom funcionamento.

3.2. A RELIGIÃO CIVIL COMO INSTITUTO NECESSÁRIO

Encaminhamo-nos, então, ao ponto em que a religião passa a ser tema central dentro do *Contrato*: o capítulo “Da religião civil”. A grande distância, no desenvolvimento da obra, entre o legislador e a religião civil, abordados no capítulo VII do segundo livro e no capítulo VIII do quarto livro, respectivamente, não diz respeito a uma distância entre seus objetos, mas

sim a uma questão que é posta de forma mais direta pelo próprio autor (ou pelo menos com seu consentimento) na primeira edição publicada da versão final do *Contrato*: cada livro possui uma intencionalidade e funcionalidade própria, como descreve a “*Table des livres et des chapitres*” daquela edição (cf. KAWAUCHE, 2012, p. 103). Os capítulos “Do legislador” e “Da religião civil” cumprem funções gerais distintas na organização da obra, sendo que o primeiro compõe o livro “onde se trata da legislação” e o segundo o livro em que, “continuando-se a tratar das leis políticas, expõe-se os meios de firmar a constituição do Estado”⁸⁹. Mas, para além de comporem grupos de conceitos e argumentos com funções distintas no *Contrato*, esses dois capítulos possuem um nítido elo em seu conteúdo. A ideia desse vínculo é corroborada pelo fato de, provavelmente escrito ao longo do ano de 1761⁹⁰, o capítulo “Da religião civil”, um dos últimos a ser redigido, ter sido registrado inicialmente como um rascunho nos versos das páginas do já finalizado capítulo “Do legislador” na primeira versão do *Contrato*, o *Manuscrito de Genebra*⁹¹.

Uma explicação secundária, mas considerável, para essa relação está no fato de que algumas passagens do segundo livro da obra, principalmente a partir da descrição do aspecto mais subjetivo da ação do legislador (o acesso aos sentimentos dos cidadãos), possuem uma dupla preocupação: tanto com a busca pelo “dinamismo” ou “movimento” do corpo político por meio da legislação, quanto com a conservação do corpo em si (o que é explícito, como vimos, desde o início do capítulo “Da lei”). Além da já abordada dimensão prática da ação do legislador, marcada pelo uso da religião, a preocupação com a conservação se dá também nos capítulos seguintes do segundo livro. No capítulo VIII, “Do povo”, por exemplo, há a preocupação de que, como “um preceptor francês forma seu aluno para brilhar por um momento na infância e, depois, nunca mais ser nada”⁹² (CS, p. 68), o mesmo aconteça na formação de um povo. Já o capítulo IX chama atenção para os problemas relacionados à

⁸⁹ Extraímos integralmente esses subtítulos, ou pequenas descrições de cada livro do *Contrato*, da versão editada por Charles Vaughan, uma das poucas edições da obra que mantiveram tais complementos (cf. VAUGHAN, 1915).

⁹⁰ Não há uma posição definitiva entre os pesquisadores, mas essa é a hipótese mais aceita (cf. MASSON, 1916, p. 178).

⁹¹ Cf. *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Gallimard, 1959-1995, Bibliothèque de la Pléiade, 5 tomos), p. 336, nota 1.

⁹² A analogia com a dimensão pedagógica da formação humana é recorrente no capítulo. Nele são levantados diferentes contextos em que a submissão ao “expediente civil” (CS, p. 67) pode ou não ser eficaz para que a relação política seja duradoura (daí sua atenção à conservação do corpo político). Para tanto, o texto lança mão de passagens como: “a maioria dos povos, como dos homens, só são dóceis na juventude; envelhecendo tornam-se incorrigíveis”. Ou ainda: “a juventude não é a infância. Há para as nações, como para os homens, uma época de juventude ou, se quiserem, de maturidade, pela qual é preciso aguardar antes de submetê-los – nações e homens – a leis [...]” (CS, ps. 66-67). Observamos, com essas alusões, a preocupação com as condições pré-contratuais, por assim dizer, de um povo. Para bem dimensionar a atuação das leis específicas para um povo, é importante considerar, por exemplo, que ele pode possuir, enraizados em seu seio, costumes ou preconceitos nocivos que o tornariam “incorrigível”.

extensão do Estado, observando que “há razões para expandir-se e razões para contrair-se”, não sendo “dos menores talentos do político encontrar, entre umas e outras, a proporção mais vantajosa para a *conservação* do Estado” (CS, p. 69, grifo nosso). O capítulo X, além de sumarizar as condições iniciais ideais que um povo deve apresentar para o pacto seja bem constituído, destaca ainda a importância da relação população-território que, caso não seja bem equilibrada, pode levar a nação a ter apenas uma “existência incerta e curta” (CS, p. 70). Esse cuidado com a consistência das instituições políticas, da qual sua durabilidade pode ser um reflexo, é o objeto central do quarto livro, que, por meio de mecanismos específicos, desenvolvidos por Rousseau mesmo (como é o caso da religião civil) ou observados na história das sociedades (como as assembleias e as eleições), trata de “firmar a constituição do Estado”, como explica a *Table des livres et des chapitres*. O cerne de sua abordagem, constituído da conservação do corpo político⁹³, leva o quarto livro, como um todo, a uma relação direta com os elementos destacados do segundo.

Mas há, mais visível e além do plano geral de seus respectivos livros, uma explicação principal para o vínculo entre os capítulos “Do legislador” e “Da religião civil”: neles o trato com a religião é direto e compõe, parcial ou integralmente, o objetivo do texto. A redação das notas que se tornariam o capítulo “Da religião civil” na versão definitiva da obra, que ocorre precisamente nos versos do capítulo “Do legislador”, pode levar à conclusão de que Rousseau não estava satisfeito com a mera alusão, neste último, ao recurso à religião, devendo-se explicar sobre como a entrada da religião na esfera política deveria acontecer, dar uma *forma* para essa relação. O fato de que essa forma tenha resultado na proposta de um instituto explicaria, então, o porquê de o capítulo “Da religião civil” não se posicionar na sequência ao “Do legislador”, e sim apenas no quarto livro. Podemos perceber, também, que a entrada dessa elaboração direta sobre a religião é cercada de relutância por parte do genebrino, que certamente pensou em ponderar (a despeito dos ataques que posteriormente viriam de qualquer forma) suas críticas à Igreja Católica, de que majoritariamente teria se ocupado nesse primeiro rascunho de “escrita nervosa, repleta de correções e, em algumas passagens, [...] ilegível” (SILVA, 1998, p. 13).

Apesar da dificuldade em construir uma abordagem definitiva à questão da religião no contexto político, Rousseau já havia desenvolvido reflexões sobre ela anteriormente. Datada

⁹³ Esse tema é indicado logo nas primeiras linhas do livro IV: “enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação e ao bem-estar geral” (CS, p. 123). O primeiro capítulo ainda anuncia, porém, que os dilemas (leia-se as sedições dos interesses particulares) que se põem frente à vontade geral fazem com que ela deva ser protegida e garantida, abordando-se, nos capítulos seguintes, os meios para tanto.

de agosto de 1756, a *Carta a Voltaire sobre a providência* – uma resposta a um poema redigido pelo filósofo francês sobre o terremoto que assolou a cidade de Lisboa em 1755 – contém opiniões sobre o tema que já indicavam o que viria a ser estabelecido com a religião civil. Ali, o genebrino expõe as ideias gerais que compõem esse instituto, defendendo que “existe uma profissão de fé que as leis podem impor” e delimitando que, “exceto os princípios da moral e do direito natural, ela deve ser puramente negativa, porque podem existir religiões que ataquem os fundamentos da sociedade” (CV, p. 135). A preocupação (e crítica) que fundamenta a raiz “negativa” dessa religião é o caráter nocivo dos cultos “fanáticos”, que fazem com que o Estado deva se proteger contra sua intolerância. Para identificar esse tipo de culto, apoia-se em uma definição: “denomino intolerantes todos aqueles que imaginam que um homem de bem deve necessariamente acreditar em tudo o que eles acreditam, e condenam impiedosamente os que não pensam como eles próprios” (idem). Como essa e outras reflexões presentes na carta antecipam os próprios traços constantes na religião civil, veremos como uma institucionalização do repúdio à intolerância⁹⁴ é, também, um objetivo no texto do *Contrato*. Entendamos, então, o conteúdo desse texto e suas relações com a estrutura política trabalhada até aqui.

É curioso notar que o período que inicia o capítulo “Da religião civil” é bastante emblemático: “Os homens de modo algum tiveram a princípio outros reis além dos deuses, nem outro governo senão o teocrático” (CS, p. 143). Enunciar que os reis antigos eram os deuses é algo marcante. Possui, sobretudo, uma potência linguística (muito coerente, inclusive, com o que foi desenvolvido com o legislador) e denota uma posição específica no debate religioso de seu tempo. O autor não contorna – à maneira racionalista já tradicional entre os *philosophes* do XVIII – o que constituía de fato a relação entre os povos antigos e seus governantes. Essa relação é muito mais bem abordada por um discurso direto, que possui uma intensidade capaz de transportar o leitor à realidade própria do antigo. Isso talvez não seria possível por um discurso carregado dos valores modernos, que afirmasse algo como “inicialmente, os homens acreditavam que os chefes locais, apenas outros homens que os governavam, eram divindades”. A identificação entre rei e deus, comungando com a concepção antiga, opera justamente como não desmerecimento da configuração política e antropológica desse período “inicial” da política (o que será crucial para o argumento do capítulo). Rousseau já havia exposto a frágil sustentação político-filosófica (bem como a

⁹⁴ Visando a prevenir contra qualquer ambiguidade, vale explicar que com “instituto” e “institucionalização” estamos buscando um sentido próximo ao do radical latino do termo, “*institutu*”, de “coisa estabelecida” (NASCENTES, 1955, p. 278), e não, como se poderia pensar, de órgão no corpo político, com cargos e tarefas definidas, o que não é o caso da religião civil, como veremos à frente.

ilegitimidade, quando posta nos parâmetros dos princípios de direito político buscados pelo genebrino) da postura do imperador Calígula, ainda no livro I, capítulo II. Contudo, convém agora, pela força da abertura do capítulo, citá-la novamente, circunscrevendo-a no contexto histórico-político em que se encontra. Inicialmente, ao terem deuses como reis, os antigos “raciocinaram como Calígula e, então, raciocinaram bem” (CS, p. 143). Esse “raciocínio” possui seu valor interno, porque, apoiadas nele, as sociedades antigas não lidavam com problemas próprios dos Estados modernos, potencialmente mais perniciosos à sociabilidade, como o desenvolvimento da leitura revela. “Impõe-se uma lenta alteração de sentimentos e de ideias para que se possa resolver aceitar um semelhante como senhor e persuadir-se de que assim se estará bem” (CS, p. 143). Essa alteração é a mesma referida na tarefa do legislador. É o método que Rousseau pretende valorizar e firmar com a religião civil, visando, porém, a um objetivo distinto de “aceitar um semelhante como senhor”.

Da identificação entre os reis e deuses, feita pelos primeiros povos, decorreu, diretamente, a existência de uma grande pluralidade de divindades, já que havia tantas quantos eram os povos. Daí que o início da história dos povos, observada por Rousseau, é também o início do politeísmo no mundo e da intolerância civil e religiosa, porque uma vez obrigada a seu próprio deus, cujo poder se estende exclusivamente até os limites do território de seu povo, uma nação frequentemente vê qualquer outra como inimiga, insubordinada à sua divindade. Se este deus pretende expandir seu poder para aquela outra população, ele é obrigado a conquistá-la e vencer outro deus que a governava. A análise do genebrino conclui que, sob tal configuração social, não existiam “guerras religiosas”, porque toda guerra civil era carregada do motivo teológico. “Cada Estado [...] de modo algum distinguia seus deuses de suas leis”, e “o Deus de um povo não dispunha de qualquer direito sobre os outros povos” (CS, p. 144). Se um Estado almeja, então, impor suas leis a outro, seu intento incorre também em impor seu deus, e vice-versa. Mas o argumento da ausência de guerras religiosas ainda pode parecer dúbio. Se toda guerra entre nações era também uma guerra de cunho religioso, isso parece tender mais à conclusão de que toda guerra era religiosa, não à de que essas não existiam. Um possível esclarecimento vem numa nota no fim do parágrafo seguinte ao argumento, a partir de uma distinção entre “punir um sacrilégio” e “submeter incréus”: “É da melhor evidência que a guerra dos fócios, chamada guerra sagrada, não foi uma guerra de religião. Seu objetivo estava em punir sacrilégios e não em submeter incréus” (CS, p. 145). No primeiro caso, a punição possui um notável peso político, referente ao descumprimento da lei; enquanto o segundo carrega um peso estritamente religioso, que pode estar desvencilhado

do domínio político. Na Antiguidade essa separação simplesmente não existia, e isso é muito caro para o nosso autor.

Nesse contexto de indissociação das vidas política e religiosa, o genebrino chama a atenção para algumas experiências próprias do Império Romano, pelas quais esse cenário bem definido começa a ganhar novos contornos. Roma, avançando largamente seu território e conquistando uma variedade de povos com culturas próprias e diversas, acaba por firmar, ao longo de sua expansão, novas formas de relação com esses povos, permitindo a alguns o direito de cidade e o culto a suas divindades originais, apresentando como única contrapartida o acréscimo do reconhecimento de Júpiter a esse culto. Apropriando-se também dos cultos conquistados, Roma formaliza uma espécie de “ecumenismo” (expressão nossa), que faz com que Rousseau a credite como responsável pela instituição do paganismo no mundo. Há aqui um novo momento, e observa-se uma distinção entre o que antes foi chamado apenas de “politeísmo” e aquilo que emerge da experiência romana. Politeísmo foi usado anteriormente para designar a experiência dos povos espalhados e independentes no mundo, cada um com seu próprio deus e território. Agora, paganismo refere-se a essa mesma pluralidade de deuses, mas que passam a compartilhar, porém, um mesmo território. A heterogeneidade de culturas passa a constituir um todo, que é então referido como religião pagã.

Em meio à configuração própria ao domínio do Império Romano, a uma realidade em que esse paganismo já é bem consolidado, surge a figura de Jesus Cristo, afetando, mais uma vez (e possivelmente de forma mais profunda, pela leitura de Rousseau), os moldes da relação entre política e religião. Mais precisamente, surge com ele um rompimento do panorama de coesão teológico-política, a partir do estabelecimento, na Terra, de “um reino espiritual” (CS, p. 145). Esse novo “raciocínio”, proliferando-se, resultou na concepção de dois reinos, um espiritual e outro terreno, fazendo com que “o Estado deixasse de ser uno” e determinando “as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos” (CS, p. 145). Percebe-se como o esquema da intrínseca relação entre política e religião, concretizada em um único poder político-teológico, é estruturalmente abalado: as autoridades, e conseqüentemente as leis, passam a ser duas; uma política, terrena e humana, outra religiosa, espiritual e divina. Naturalmente, as leis de ordem política perdem muito de sua potência inicial, já que elas não são mais aquilo que deveriam ser (pelo que se observa anteriormente em “Do legislador”): a fala dos deuses⁹⁵.

⁹⁵ “Não é todo homem [...] que pode fazer os deuses falarem [...]” (CS, p. 65).

Daí que o mundo pagão recebeu como insulto essa nova percepção: enxergou-se nela imediatamente uma ofensa às leis e à ordem pública. Para Rousseau, o principal motivo para a perseguição dos pagãos aos cristãos foi, então, o fato de que aqueles flagraram nestes uma desobediência de ordem política. Teria feito parte dessa reação, inclusive, o entendimento de que esse novo culto que surgia era, na verdade, ateu, já que não adorava nenhum dos deuses terrenos que se postavam diante de seus olhos. A perseguição se marcou por um medo (uma fobia, se quisermos) de que esse novo, esse levante estranho que se formava, arrebatasse, por meio de um discurso “hipócrito”⁹⁶, todo o poder que existia, terreno ou espiritual. “O que os pagãos temiam aconteceu e, então, tudo mudou de aspecto. Os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse pretense reino de outro mundo tornar-se neste, sob um chefe visível, o mais violento despotismo” (CS, p. 145).

O discurso, antes questionado e atacado, se transforma. É justamente *mudando de linguagem* que os cristãos concretizam a ruptura tão vivamente denunciada por Rousseau como nociva ao espírito social. Essa é uma alteração que deve ser enfatizada. Primeiro pela presença do aspecto linguístico, que reafirma a leitura da tarefa do legislador, mostrando como de fato o recurso à linguagem orienta decisivamente as ações humanas e, conseqüentemente, as organizações de suas relações, as instituições políticas. Segundo, porque ela demarca uma fronteira que não se pode negligenciar quando se aborda o aspecto religioso do pensamento de Rousseau. Pierre-Maurice Masson é um comentador que bem a observa, conferindo a ela primordial importância. Trata-se da dupla concepção de cristianismo dentro da obra do genebrino, que se torna explícita no decorrer do capítulo. Por um lado, concebe-se um cristianismo verdadeiro, um “cristianismo do Evangelho”, que, bem interpretado, trata-se de um teísmo universal, que “estabelece entre os homens uma fraternidade santa, no amor de um Pai comum” (MASSON, 1916, p. 182). Por outro, há o cristianismo enquanto instituição humana na Terra.

Enquanto organizado numa Igreja universal, isto é, católica, o cristianismo sobrepõe à legislação do Estado outra legislação, ao soberano outro soberano: ele “põe o homem em contradição consigo mesmo” e quebra a “unidade social”; só pode ser nefasto ao Estado ⁹⁷ (MASSON, 1916, p. 182).

⁹⁶ Rousseau fala de uma “submissão hipócrita” quando ilustra a imagem que os pagãos tiveram das primeiras ideias cristãs, do que podemos entender uma referência à conduta cristã (no sentido de própria de Cristo) da “mansidão”, da ausência de resistência frente uma dominação opressora. “O essencial é alcançar o paraíso, e a resignação não passa de mais um meio para isso” (CS, p. 148).

⁹⁷ Tradução nossa, do original: “Lorsqu’il est organisé en Église universelle, c’est-à-dire catholique, le christianisme superpose à la législation de l’État une autre législation, au souverain un autre souverain : il «met l’homme en contradiction avec lui-même», et brise «l’unité sociale»; il ne peut être que néfaste à l’État”.

Eis o problema que Rousseau revela e pretende resolver. O ser humano não pode viver sob uma cisão interna entre devoto e súdito, exatamente como observado nos Estados submetidos ao poder desse cristianismo institucional. A contradição se impõe quando, com o estabelecimento desse “chefe visível”, representante do “reino espiritual” na Terra, mantiveram-se separados (ainda que dependentes) os chefes de Estado e as leis civis. Sendo essas quase sempre distintas das leis da Igreja, e a autoridade dos dois chefes muitas vezes conflitantes, fundou-se nas populações dos Estados cristãos esse dilema interno, que corresponde à exigência e, ao mesmo tempo, impossibilidade de ser cidadão e crente simultaneamente.

Comentando o exemplo da liderança de Maomé, Rousseau avalia que o árabe “ligou muito bem seu sistema político”, de forma que “esse Governo foi exatamente uno e, por isso, bom” (CS, p. 146). Observamos, com essas pontuações, a emergência da preocupação crucial da abordagem do fenômeno religioso no Estado do *Contrato*: a unidade da autoridade política, que, justamente pela emergência da independência da religião, se dividiu nos Estado cristãos. A divisão de autoridade ocorre e é nociva ao Estado, como destacou Masson, principalmente porque “em todo lugar em que o clero forma um corpo é, na sua alçada, senhor e legislador”, havendo então “dois poderes e dois soberanos” (CS, p. 146). Como um cidadão pode seguir as leis justas e legítimas, isto é, aquelas que são fruto de sua própria vontade, enquanto parte da vontade geral, se concomitantemente lhe são impostas outras leis, cuja origem lhe é estranha, fruto de outra vontade geral de que não faz parte? Se bem entendemos a abordagem da vontade geral, podemos pontuar que uma vontade a mais ou a menos muda diretamente o conteúdo de sua expressão final, o que faz com que as leis de uma vontade geral sejam necessariamente diferentes das de outra, em maior ou menor medida. É o que acontece nessa relação Igreja e Estado. Os membros do primeiro corpo político não são integralmente os mesmos do outro, e não o são tanto porque ele possui membros que o segundo não possui quanto porque lhe falta alguns dos que compõem o Estado. Rousseau chama atenção para a caracterização da formação da Igreja enquanto corpo político, destacando que

a comunhão e a excomunhão são o pacto social do clero. [...] Todos os padres, que comungam juntos, são concidadãos, ainda que estejam nos dois extremos do mundo. Essa invenção é uma obra-prima de política. Não havia nada de semelhante entre os padres pagãos, mas também eles jamais organizaram um corpo de clérigos (CS, p. 146).

A constituição de uma religião enquanto corpo político é, então, uma novidade típica da Igreja Católica. E pelas reflexões e observações históricas desenvolvidas até aqui,

Rousseau julga já estar maduro seu posicionamento com relação a dois balizadores extremos no debate sobre a presença religiosa no Estado. Por um lado, ele se contrapõe à ideia de Pierre Bayle, que, com sua hipótese da sociedade de ateus desenvolvida em *Pensées sur la comète* (cf. KAWAUCHE, 2012, p. 135), “pretende não ser nenhuma religião útil ao corpo político” (CS, p. 146). Por outro lado, distancia-se, também, da posição de William Warburton, que “afirma, pelo contrário, que o cristianismo é o seu mais forte apoio” (CS, p. 146). São duas as conclusões que embasam a contraposição a ambos os raciocínios. A primeira é que “jamais se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião” (CS, p. 146). A segunda é que “a lei cristã, no fundo, é mais prejudicial do que útil à firme constituição do Estado” (CS, p. 146). Vale notar aqui que o que torna, à primeira vista, o cristianismo mais prejudicial do que útil ao Estado é sua *lei*. Isso se liga diretamente à denúncia do problema da dupla jurisdição e do duplo corpo político que se instaura com o cristianismo institucional. Seria, então, o cristianismo “verdadeiro” uma base possível para o estabelecimento da boa ordem política? Para tal abordagem, Rousseau lança mão de um interessante método de análise, capaz de sumarizar e bem posicionar o problema, apresentando, depois, sua própria proposta de relação entre religião e Estado.

Para seu estudo, o autor trata de dividir “a religião considerada em relação à sociedade” em duas: “a religião do homem e a do cidadão” (CS, p. 146). Convém apresentar diretamente as descrições de ambas pelas próprias palavras do autor, separando-as para sua melhor identificação:

A primeira, sem templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho, o verdadeiro teísmo e aquilo que pode ser chamado de direito divino natural.

A outra, inscrita num só país, dá-lhe seus deuses, seus padroeiros e tutelares, tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por lei. Afora a única nação que a segue, todos os demais para ela são infieis estrangeiros e bárbaros; ela só leva os deveres e os direitos do homem até onde vão seus altares. Foram assim as religiões dos primeiros povos, às quais se pode dar o nome de direito divino civil ou positivo (CS, p. 146-7).

Ambas as formas de presença da religião no Estado impactam diretamente na constituição deste e na vida pública, possuindo peculiaridades próprias que devem ser investigadas. Antes disso, porém, destaca-se a existência de uma terceira forma, escanteada

por ser “tão evidentemente má, que se perde tempo no divertimento de demonstrá-lo”⁹⁸ (CS, p. 147). Trata-se da “religião do padre”, aquela que, “dando ao homem duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão” (CS, p. 147).

Ao analisar as outras duas formas expostas, vale enfatizar, primeiramente, uma das principais marcas que as distingue e basicamente polariza em extremos opostos: uma tem seu culto “prescrito por lei”, como um “direito divino civil”, enquanto a outra pode ser considerada o próprio “direito divino natural”. Essa dicotomia nos remete, é claro, à já abordada questão da lei natural no pensamento de Rousseau e à origem não natural do direito civil, trabalhada desde o capítulo I, livro I⁹⁹. Como bem vimos no estudo de Yves Vargas (cf. 2.1), Rousseau não confere um valor jusnaturalista à sua conotação de lei natural. Um “direito” da ordem da natureza careceria de reconhecimento mútuo e sanção para surtir qualquer efeito na ordem das relações humanas. Basta, para compreendê-lo como se expressa na religião do homem, que evoquemos os princípios naturais descritos no *Segundo Discurso*, o amor de si e a piedade: seu livre exercício é o que constitui esse culto interno. Já o culto prescrito da religião do cidadão não é originado na natureza, não é um desenvolvimento direto dos sentimentos inatos ao ser humano, mas é o que se estabelece na ordem civil. Nesse sentido, integra a mesma esfera jurídica sobre a qual o *Contrato* se debruça para estabelecer o pacto social, por exemplo.

Essa diferença inicial e crucial diz muito de quais são os aspectos a considerar desses dois tipos de religião para seus desdobramentos políticos. Afinal, o intento de Rousseau ao elencá-las consiste na avaliação de seus efeitos, benéficos ou prejudiciais, no corpo político. Ambas apresentam, nesse sentido, estímulos e nocividades à boa constituição do Estado. Quanto à religião do homem, ou o “cristianismo do Evangelho”, como o autor cunha, observa-se um culto “santo”, “sublime” e “verdadeiro”, que faz com que os seres humanos se reconheçam como irmãos por serem “filhos do mesmo Deus”. Dessa forma, a sociedade que os une não se dissolveria nem com a morte. Notadamente são estes seus aspectos valorosos. O “problema” começa, porém, no fato de que essa sociedade tão intrinsecamente unida não possui relação nenhuma com o corpo político – entenda-se *qualquer* corpo político. É uma sociedade universal, que transcenderia os limites territoriais das convenções humanas e reconheceria no próprio ser humano, como tal, um filho de Deus. Como a pesquisa construída

⁹⁸ Mas também porque o cerne dessa demonstração já foi realizado anteriormente, ao se explicitar a nocividade que a institucionalização do cristianismo constitui para o Estado.

⁹⁹ “Tal direito [...] não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções” (CS, p. 29).

no capítulo parte do ponto de vista da constituição do Estado, que, pelo contrato social, trata-se da ordem política legítima, o autor deve pontuar o interesse dessa constituição no reconhecimento, pelos cidadãos, do corpo político a que pertencem, na adstrição deles ao alcance dessa autoridade, e na identificação e refutação de ameaças. Aqui argumenta-se, então, que uma hipotética república constituída por verdadeiros cristãos não seria “nem a mais forte, nem a mais duradoura” (CS, p. 148). Por sua “religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu” (CS, p. 148), o cristão verdadeiro é indiferente ao bem ou mal terreno e, portanto, ao bem ou mal do próprio Estado. “Se o Estado está florescente, dificilmente ousa gozar da felicidade pública [...]; se o Estado perece, bendiz a mão de Deus que pesa sobre seu povo” (CS, p. 148). Para Rousseau, do ponto de vista político, falta, nessa religião, uma fixação ao compromisso público do pacto, que não é irrestrito a todos os seres humanos da Terra, mas aos que compõem o corpo político específico. No bojo do problema do desapego aos institutos terrenos, Rousseau percebe ainda uma decorrência específica que põe em xeque a boa instituição das leis. Essa religião “deixa as leis unicamente com a força que tiram de si mesmas, sem acrescentar-lhes qualquer outra, e, desse modo, fica sem efeito um dos grandes elos da sociedade particular” (CS, p. 147). Ora, se o recurso à linguagem dos deuses é uma necessidade para que a missão do legislador seja efetiva, a existência na sociedade de uma religião cujo discurso dispensa a possibilidade de enaltecimento de qualquer instituição terrena representa a certeza da ausência desse suporte necessário – quando não uma contradição.

Passando-se para o caso da religião do cidadão, o cenário é justamente o contrário – tanto quanto são opostas as fontes de ambos os cultos. Nela, o culto à divindade é unido ao amor às leis, fazendo-se da pátria o objeto de adoração dos cidadãos e ensinando “que servir ao Estado é servir ao deus tutelar” (CS, p. 147). A “salvação” do cidadão está diretamente ligada ao sucesso do Estado, e para tanto ele entrega, então, a própria vida se necessário. O problema é que esse culto “engana” os cidadãos e os faz serem “supersticiosos”, transformando o “verdadeiro culto da Divindade” – esse “Deus supremo” a que Rousseau refere na religião do homem – “num cerimonial vão” (CS, p. 147). Esse estímulo torna o povo “sanguinário e intolerante”, na medida em que “crê estar praticando uma ação salutar ao matar todos aqueles que não admitem seus deuses” (CS, p. 147). Tal iminência permanente da guerra é prejudicial para boa vida política, para a própria segurança do corpo. Mais do que isso: como observaremos adiante, essa concepção não pode caber nos Estados “atuais” (tempos de Rousseau, menos ainda três séculos depois), onde se deve tolerar toda religião que tolera as demais (CS, p. 151). A constatação da realidade prática revela Estados constituídos

por alguma diversidade de matrizes religiosas, sendo que “não pode mais existir qualquer religião nacional exclusiva” (CS, p. 151).

O que se procura, então, é um equilíbrio entre esses diversos aspectos para delimitar a relação ideal entre a religiosidade e o Estado. Essa relação seria tão ideal quanto pudesse constituir-se dos elementos benéficos das duas religiões observadas e livrar-se dos nocivos. Ela deve, entretanto, estar ancorada pelos princípios que viabilizaram a estrutura política erguida ao longo da obra com o pacto social legítimo. Por isso, Rousseau propõe que, “deixando de parte [...] as considerações políticas, voltemos ao direito e fixemos os princípios sobre este importante ponto” (CS, p. 149). O autor encerra, então, a análise histórica de que se constitui majoritariamente o capítulo para, com base nas conclusões extraídas dela, firmar sua proposta.

Respeitando e considerando os princípios de direito construídos até aqui, a proposta se inicia observando que “o direito, que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos, não ultrapassa [...] os limites da utilidade pública” (CS, p. 149). Disso resulta que os súditos, ou seja, os membros do corpo político considerados no polo passivo em relação ao coletivo, não necessitam “prestar contas” à comunidade de nada que não diga respeito ao interesse público. Nesse argumento, observamos um elo direto com o que se constrói no capítulo IV do segundo livro. Ao tratar “Dos limites do poder soberano”, constata-se que, “a quanto, pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade, convém-se em que representa tão só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade” (CS, p. 54). Ou seja, poder soberano é uma autoridade absoluta, que deve desprender das forças e dos meios dos membros de que é constituída como lhe aprouver para bem conservar-se e garantir sua força suprema; mas não é necessário, para tanto, tomar dos membros aquilo que não lhe interessa, constituindo sua própria necessidade o seu limite. Os membros devem dispor integralmente à comunidade, como expressa o ato da alienação total, seus direitos e seus bens, mas a comunidade não necessita de todos eles, de modo que retém apenas o que importa ao bem comum. Isso condiz com o que se explica logo em seguida da apresentação do ato da alienação total: é justamente porque todos os membros doam-se integralmente que a ninguém interessa tornar essa entrega onerosa. A partir desses princípios, o que resta é delimitar, em cada caso, qual é o interesse público, e “só o soberano pode julgar dessa importância” (CS, p. 55).

A retomada desse princípio em “Da religião civil” denota seu impacto direto na matéria de religião. O que Rousseau estabelece aqui é que “importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres”. Ou seja, está dentro dos limites do

poder soberano, nessa concepção, exigir que seus membros possuam um culto *que os faça amar seus deveres*: em suma, seu compromisso com o ato político que institui o soberano e com as instituições que o conservam. Mas está fora desse limite os moldes específicos e as imagens que esse culto incute subjetivamente em cada cidadão, de modo que “os dogmas dessa religião [...] não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem” (CS, p. 149).

A moral e os deveres em relação ao outro são, então, a alçada do interesse público que faz ser necessário o estabelecimento, pelo soberano, dos preceitos de cunho religioso que cada cidadão deve acatar e seguir. É nesse sentido que a religião civil é um instituto necessário ao corpo político: o interesse público o demanda; mas na mesma medida limita o que essa religião deve exigir. Por ser é uma “profissão de fé puramente civil”, ela é constituída tão somente de preceitos relacionados à ordem civil e à ordem moral – esta que, pelo observado no capítulo *Do legislador* e seguintes no segundo livro, é essencial ao estabelecimento eficaz das instituições do contrato, já que o apelo moral é o meio pelo qual o legislador leva o povo a autorizar sua obra. Por tal recorte de sua constituição, a religião civil deve apresentar preceitos gerais, considerando que as especificidades que lhes escapam estão em um âmbito além do interesse público.

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários. A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que pertence aos cultos que excluímos (CS, p. 150).

Antes de discutir as questões embutidas nos dogmas, é importante destacar que Rousseau não pretende conferir a eles o peso de dogmas de religião, mas as concebe “como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser um bom cidadão ou súdito fiel” (CS, p. 149-150). Essa explicação indica um distanciamento que o autor pretende estabelecer entre o instituto proposto e outras religiões observáveis: estas possuem, muitas vezes, seus dogmas estabelecidos como termos do pacto essencial para sua constituição enquanto organização “autônoma”, como um corpo político próprio – que é como o genebrino enxerga o cristianismo institucional, a Igreja Católica. Não é disso que trata a religião civil, ela não é mais que um apoio, um reforçador interno do corpo político original cujo soberano é o povo.

Para abordar, então, esses sentimentos de sociabilidade de forma direta, convém recorrer a uma importante anotação de Pierre-Maurice Masson (1916, p. 178): o ano em que Rousseau elabora a religião civil (1761) é

o ano mesmo em que [ele] revisa pela última vez o manuscrito da *Profissão [de fé do vigário saboiano]*, corrigindo suas provas. Esses dois textos não são apenas contemporâneos por sua publicação; e é com alma toda penetrada pela profissão da fé de seu Vigário que Rousseau acreditou poder retornar a sua teoria da “religião civil”, dando-lhe sua forma definitiva¹⁰⁰.

Com isso, Masson não pretende imputar uma correlação direta entre o conteúdo dos dois textos, uma vez que “eles respondem a problemas diferentes e, em alguma medida, opostos”¹⁰¹ (MASSON, 1916, p. 180). A principal distinção entre esses problemas é que “o Vigário Saboiano elabora a religião do homem puramente homem”, já “o autor do *Contrato* se questiona se o cidadão, como tal, necessita de alguma religião”¹⁰² (MASSON, 1916, p. 180). Mas, mesmo considerando essa distância entre os *leitmotiven*, é possível observar que as semelhanças entre alguns dos artigos de fé e alguns dos dogmas da religião civil não são mero acaso. E não sendo, é possível admitir que os argumentos constitutivos que viabilizam a enunciação dos artigos valem também para os dogmas que os espelham – como na construção que expomos em nosso 1.2. Todavia, dois pontos devem ser enfatizados nessa discussão: primeiro, a religião natural professada pelo vigário e a religião civil são coisas tão distintas quanto o são seus propósitos, de modo que os artigos de fé e os dogmas não são os mesmos; e, segundo, os dogmas da religião civil possuem também (alguns mais que outros) uma fundamentação interna ao *Contrato*.

Os que mais se assemelham aos pontos próprios da religião do vigário são os quatro primeiros: “a existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus”. No contexto político, eles estão intimamente conectados entre si, e sua fundamentação está na ideia de que o Estado, pautado na relação legítima, pressupõe indivíduos sãos para constituírem o pacto por um ato de vontade. Para Rousseau, seria uma insanidade que um indivíduo se lançasse às incertezas

¹⁰⁰ Tradução nossa, do original: “[...] l’année même où Rousseau revit une dernière fois le manuscrit de la Profession, et en corrigea les épreuves. Ces deux textes ne sont pas seulement contemporains par leur publication; et c’est, l’âme toute pénétrée de la foi de son Vicaire, que Rousseau a cru pouvoir revenir à sa théorie de la ‘religion civile’, pour lui donner as forme définitive”.

¹⁰¹ Tradução nossa, do original: “Mais ces réponses, en apparence contradictoires, même si elles n’arrivaient pas finalement à se rejoindre, ne devraient pas nous émuouvoir davantage que Rousseau, car elles répondent à des problèmes différents, et, en quelque mesure, opposés”.

¹⁰² Tradução nossa, do original: “Le Vicaire Savoyard élabore la religion de l’homme purement homme, l’auteur du *Contrat* se demande si le citoyen, comme tel, a besoin d’une religion [...]”.

próprias à situação de guerra para defesa de sua nação, como exemplo de algo a que ele se sujeita como membro do corpo político, se não acreditasse na existência de uma recompensa após a morte por seus atos. Somente ao não questionar a extensão da vida para além de seu fim terreno, orquestrada por um Deus capaz de julgar as ações humanas, seria possível uma base sólida para uma entrega desse cunho.

O quinto dogma, “a santidade do contrato social e das leis”, é exclusividade do contexto político do *Contrato*. Nele observa-se o cerne da missão do legislador, por duas etapas. Primeiro porque sua obra, refletindo “sua grande alma” (sua competência, suas virtudes e seu preparo intelectual), deve de fato ser boa a ponto de fazer expressar da melhor forma a vontade geral, podendo, assim, ser concebida como “santa”. Depois, porque cabe a ele, legislador, fazer o povo compreender essa santidade, garantindo-se, como consequência, a inviolabilidade do contrato social e das leis. Retomando o caráter linguístico dessa tarefa, podemos destacar uma percepção curiosa na obra do genebrino: para falar na língua do povo, utiliza-se a língua dos deuses. Pressupõe-se, então, que isso que se usa da língua dos deuses é inteligível para o “vulgo”, e esses supostos opostos distanciados – povo vulgar, deuses sublimes – comunicam-se com uma fluidez segura o bastante para os propósitos da obra¹⁰³. Assim, entendendo o que é santidade, o povo conseqüentemente entende a potência desses institutos como intensidade que não se atingiria expressando-se de outra forma. Não por acaso, ainda sobre esse vínculo direto com o capítulo “Do legislador” e “Da religião civil”, podemos retomar o prenúncio feito por Rousseau, ainda na *Carta a Voltaire*, de que

desejaria apaixonadamente que aceitásseis empreender essa obra e embelezá-la com vossa *poesia*, a fim de que, podendo ser aprendida facilmente, ela trouxesse a todos os corações, desde a infância, esses sentimentos de doçura e de humanidade que brilham em vossos escritos e que sempre faltarão aos devotos. Exorto-vos a examinar atentamente esse projeto, que deve agradar ao menos à vossa alma. Destes-nos, em vosso *Poema sobre a religião natural*, o catecismo do homem; dai-nos agora, nesse que vos proponho, o catecismo do cidadão (CV, p. 136, grifo nosso).

A missão a que Rousseau convoca Voltaire pede o embelezamento com a poesia, de onde notamos os laços intrínsecos – que também podem ser explicados pela genealogia desenvolvida no *Ensaio sobre a origem das línguas* – entre arte e religião e entre essas e sua fonte: os sentimentos humanos.

¹⁰³ Essa observação certamente valeria outra pesquisa completamente independente, na linha das de Kawauche (2011) e Kelly (1987).

Quanto ao último dogma, ele se difere dos outros por ser negativo, ou seja, é o único que fixa aquilo que não se aceita no corpo político: “a intolerância, que pertence aos cultos que excluimos”. Ao longo de nossa leitura, pudemos bem destacar a composição desse dogma: a insegurança do Estado que vive na iminência de guerra por não tolerar outra expressão religiosa, a inoportunidade e inconveniência da ideia de religião nacional na modernidade, quando os Estados são marcados pelo pluralismo confessional, a impossibilidade da convivência civil se não se suporta a subjetividade religiosa do outro. Para sumarizar e bem evocar a intensidade do dogma é interessante trazer uma de suas expressões, que é apresentada nas linhas seguintes à sua enunciação: “quem quer que diga: Fora da Igreja não há salvação – deve ser excluído do Estado, a menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe, o pontífice” (CS, p. 151), o que não é o caso do Estado contratual. A exclusão dos intolerantes é tema de controvérsias e levanta dilemas internos à obra que não poderão ser abordados neste momento¹⁰⁴. Cabe, por ora, referenciar a leitura de Joézer Carvalho de Castro (2021, p. 98), que destaca como é curioso que

estes textos que hoje em dia são tão controversos e que são causas de tantas críticas a Rousseau, não eram muito visados pelos críticos do autor no período em que o texto foi publicado. Em uma sociedade muito mais religiosa que a nossa, foram outros textos, principalmente os que fazem críticas à religião instituída, que trouxeram problemas para o nosso autor.

Concluindo e sumarizando nossa abordagem aos dogmas da religião civil, podemos notar como eles de fato se constituem de uma mescla dos elementos, tanto da religião do homem quanto do cidadão, julgados como benéficos ao Estado. A partir deles, podemos nos aproximar de uma solução da questão: qual é exatamente o problema que a religião civil pretende resolver? Ressaltamos da leitura de Blaise Bachofen (2010), o destaque de três principais vias interpretativas que devem ser consideradas para essa solução. A primeira toma a religião civil como um meio “por excelência” para se incutir nos cidadãos o amor às leis e a submissão ao interesse geral. A segunda entende que ela obedece a exigências essencialmente teológicas e morais, estando intimamente vinculada ao ideal religioso do próprio indivíduo

¹⁰⁴ É delicada a pontuação de que se “pode banir do Estado todos os que neles [dogmas da religião civil] não acreditarem, pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever”. Mais problemática ainda é a ideia de que “se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes – mentiu às leis”. Todavia, não se estranha tanto tais ideias pela ótica do contexto oitocentista quanto pela ótica do século XXI, considerando, por exemplo, que o direito penal enquanto uma doutrina autônoma e capaz de desenvolver reflexões mais humanistas era ainda embrionária no momento da escrita de Rousseau – Cesare Beccaria só publicaria *Dos Delitos e das Penas* dois anos após o *Contrato*, e ainda assim muito haveria de se desenvolver da teoria penal com as gerações seguintes ao italiano.

Rousseau, que não abre mão dos elementos que o fazem um “amigo da verdade”. A terceira a observa como um meio de neutralização de um “elemento parasitário” na ordem política: a relação teológico-política como um problema em si, representado pela cisão dos poderes político e religioso e pela intolerância religiosa e civil. Pelo caminho percorrido por nossa leitura, resta bem indicada a necessidade de uma inter-relação entre as três vias, das quais a primeira e a segunda ressaltam-se para a abordagem política do problema.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso metodológico realizado em nossa pesquisa compôs um resultado cujo arranjo interno possui sua coerência e que, sobretudo, indicou os novos caminhos que os problemas iniciais podem fazer trilhar. Ao delimitar o lugar ordenado da religião no *Contrato*, diretamente vinculado com os argumentos estabelecidos previamente a suas primeiras aparições, expomos o fato de que a leitura desse elemento da obra não pode ser desvinculada do contexto conceitual-filosófico que a cerca. O erro de ler na religião civil um pretexto de tirania, por exemplo, está em desconsiderar a estrutura do corpo político a que ela serve, um Estado cuja soberania pertence a todos que o compõem (o povo) e que, para tanto, se funda na igualdade e na liberdade de seus membros.

Como princípios antropológicos trabalhados em outras obras compõem a fundamentação filosófica dos conceitos do *Contrato*, eles necessariamente também se vinculam como fundamentos – de uma instância mais radical, talvez – do uso político da religião. Ressalta-se a importância da ideia antropológica de sentimentos naturais, expressa pelo amor-de-si e pela piedade, como chaves de leitura do “material” humano, que permitem compreender os dilemas e as ameaças que devem ser prevenidas na vida coletiva, distanciada do quadro hipotético do estado de natureza. Nosso pressuposto, ou hipótese de leitura, é a conveniência entre os fundamentos da natureza humana (esfera universal) e os fundamentos do corpo político (esfera das sociedades particulares), de forma que a construção política feita no *Contrato* não só não contradiz as condições e inclinações naturais humanas como é, nos principais momentos, fundamentada por elas. Compreende-se também, todavia, a situação completamente distinta do ser humano em natureza e em estado civil. Apesar da oposição entre os “momentos”, a *analogia* ou a *transfiguração* do elementar na disposição humana no estado de natureza mantém, no estado civil, a viabilização da permanência do corpo político.

Ao longo da leitura dos conceitos de diferentes contextos na obra de Rousseau, pudemos notar que, de um ponto de vista histórico dos debates postos, o genebrino sempre apresentou uma posição peculiar, principalmente em assuntos religiosos. Por um lado, ele nega à sua teoria um fundamento de origem institucional religiosa, o que se observa na compreensão de uma constituição humana que coloca em xeque as antropologias teológicas ainda correntes na modernidade, bem como em sua concepção política de soberania popular, cuja legitimidade prescinde do aval católico para se fundamentar. Por outro lado, Rousseau não se alinhou aos críticos da religião de seu tempo, defendendo, no cerne de seus conceitos, a

existência de um “divino”, ou um “ser superior”, e julgando necessária a presença da religião para a boa constituição de um Estado. O que se observa, de toda forma, é que essa concepção religiosa tem contornos também muito próprios e peculiares, indicados pela estrutura conceitual latente no objetivo teórico de cada obra (seja a política, a antropologia, a formação humana).

Em relação à política, essas concepções fundam um quadro necessário principalmente à conservação do Estado. Considerando que os tipos de religião identificados por Rousseau apresentam aspectos positivos e negativos para a continuidade do corpo político – com exclusão da religião dos sacerdotes, pelo “conflito que instala entre os poderes civis e eclesiásticos”, fazendo com que o cidadão e o devoto, na mesma pessoa, entrem em contradição consigo mesmo –, a religião civil opera como um equilíbrio desses fatores, apropriando de cada tipo as qualidades que favorecem a coesão e a sociabilidade no corpo político. Logo, não se trata de uma religião nacional exclusiva de um corpo político, como a religião do cidadão, nem de uma religião do homem, de caráter geral e que ultrapasse o domínio dos interesses político-sociais; pretende-se, antes, abarcar as necessidades de “sociedades particulares em geral”, como explica Kawauche (2012, p. 138), na medida em que se configura como uma base conceitual em matéria de religião que possa servir a uma multiplicidade de sociedades particulares (independentes entre si), e não a apenas uma.

Pelo que se pôde elaborar ao concluir o último capítulo de nossa pesquisa, a fundamentação da presença da religião no *Contrato* pode ser decomposta e elucidada em dois pontos. Primeiro, uma necessidade, interna à obra, de conferir garantia e segurança aos elementos por ela construídos, embasados na ideia de um pacto social legítimo, que instaura igualdade entre os envolvidos (através da cláusula de alienação total) e, por meio desta, a liberdade humana, posta nos termos da autodeterminação dos meios para a própria conservação. Segundo, um desdobramento da ação do Soberano, que não se interessa pela parte disposta por seu súdito que não possui caráter público, de modo que, no que não diz respeito ao interesse público, ao membro do corpo político resta permitido dar a forma que lhe aprouver a seu culto religioso. Assim se funda a tolerância na obra. O dilema que a religião civil se destina a resolver no contrato é, então, a conciliação do respeito mútuo entre as diversas possibilidades de sentimento religioso entre seus membros e em relação a outros povos, com a necessidade de estímulo para o amor às leis e ao próprio Estado. Ao considerar tanto o aspecto humano universal quanto o aspecto civil particular (no sentido das sociedades particulares), a religião civil consegue fazer essa união (não sem possíveis problemas

passíveis de futuras discussões) e principalmente instituir a tolerância religiosa – que como o autor demonstra, é também uma tolerância política – dentro e fora do corpo político.

Claro que, com essas conclusões, nem todas as tensões envolvendo a religião no *Contrato* são resolvidas ou neutralizadas. Longe disso. O fim de nosso terceiro capítulo se depara com o fato de que o tema da religião na política de Rousseau possui perspectivas diversas, das inclinações morais pessoais do autor em suas aspirações mais intensas (o que deveria considerar os conflitos internos da fé do autor) às críticas filosóficas aos dogmas das religiões institucionais (que poderiam chegar a lidar com a religião apenas como um fenômeno incontornável no contexto político). Ainda existem elementos no uso político da religião que são problemáticos do ponto de vista do avanço dos direitos humanos e das liberdades de religião ou irreligião. Naturalmente, esses avanços só puderam ocorrer a partir das bases de teorias instigantes e autênticas como a do genebrino, e não em detrimento delas. O que sobressai de nossa leitura é a impossibilidade de uma apreensão segura dessa questão na obra sem sua articulação com a estrutura do pensamento político de Rousseau. Não há santidade do contrato e das leis se não houver igualdade entre cidadãos e um interesse público a se resguardar.

REFERÊNCIAS

Referências à obra de Rousseau

Carta a Cristophe de Beaumont [1762]: CB

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Organização e apresentação José Oscar de Almeida Marques; tradução de José Oscar de Almeida Marques... [et al.]. – São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Carta de Jean-Jacques Rousseau ao Senhor de Voltaire [1756]: CV

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Organização e apresentação José Oscar de Almeida Marques; tradução de José Oscar de Almeida Marques... [et al.]. – São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Cartas escritas da montanha [1764]: CM

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995, 5 v. (Col. “Bibliothèque de la Pléiade”).

Discurso sobre a Economia Política [1755]: EP

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política**. Trad.: Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens [1755]: SD

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 1ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção “Os Pensadores”).

Do Contrato Social [1762]: CS

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 1ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção “Os Pensadores”).

Emílio ou da educação [1762]: E

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. ÉMILE. Tome I. In.: **Oeuvres complètes**. Tome IV. Paris: Ed. Armand-Aubrée, 1830.

Ensaio sobre a origem das línguas: EL

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 1ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção “Os Pensadores”).

Sobre o Contrato Social (Manuscrito de Genebra) [1761]: MG

Em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as Relações Internacionais**. Prefácio: Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

Demais referências

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

BACHOFEN, Blaise. Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun – Les complications de la notion d’intérêt particulier. In.: **Philosophie de Rousseau**. Dir.: Blaise Bachofen; Bruno Bernardi; André Charrak; Florent Guénard. Col. L’Europe des lumières. Paris: Classiques Garnier, 2014.

BACHOFEN, Blaise. La religion civile selon Rousseau: une théologie politique négative. In.: **La théologie politique de Rousseau**. Org. e ed.: Ghislain Waterlot. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, p. 39-66, 2010.

BEZERRA, Gustavo Cunha. **A ordem da natureza no pensamento filosófico e religioso de Jean-Jacques Rousseau**. Orientador: José Oscar de Almeida Marques. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2014.

BRAS, Gérard. Souveraineté. In: **De la puissance de peuple – III. La démocratie – Concepts et masques – Dictionnaire**. Groupe d’études du matérialisme rationnel (GEMR). Dir.: Yves Vargas. Paris: Le Temps des Cerises, 2007.

BUFFON, George-Louis Leclerc comte de. Histoire Naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi. In.: **Œuvres complètes**. Texte établi par J.-L. de Lanessan, A. Le Vasseur, 1884.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierrez; revisão da trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1992.

CASTRO, Joézer Carvalho de. **Religião Civil e tolerância no Contrato Social de Rousseau**. Orientador: Thomaz Massadi Kawauche. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Guarulhos, SP: 2021.

CONSTANT, Benjamin. De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. In.: **Œuvres politiques**. Texte établi par Charles Louandre, Charpentiers et Cie, Libraires-éditeurs, p. 258-286, 1874.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a filosofia política de seu tempo**. Tradução: Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

ELLENBERG, Stephen. Rousseau's political philosophy: an interpretation from within. Ithaca: Cornell University Press, 1976.

GILDIN, Hilail. **Rousseau's Social Contract**. Chicago e London: University of Chicago Press, 1983.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Trad. Ciro Mioranza. Coleção clássicos do direito internacional; coord. Arno Dal Ri Junior. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução, apresentação e notas: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva; edição Victor Civita, 1ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção "Os Pensadores").

KAWAUCHE, Thomaz. A santidade do Contrato e das leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 123, p. 31-47, jun. 2011.

KAWAUCHE, Thomaz. Da religião natural à religião civil em Rousseau. **Princípios**, Natal, v.15, n.23, p. 117-133, jan./jun. 2008a.

KAWAUCHE, Thomaz. **Religião e política em Rousseau**. Orientação: Maria das Graças de Souza. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, SP: 2012.

KAWAUCHE, Thomaz. Sobre a imagem rousseauiana da lei acima dos homens. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 31(2): 97-118, 2008b.

KELLY, Christopher. "To Persuade without Convincing": The Language of Rousseau's Legislator. **American Journal of Political Science**. Vol. 31, nº. 2, p. 321-335, 1987.

LAGRÉE, Jacqueline. **La Religion naturelle**. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância; Segundo Tratado sobre o Governo; Ensaio acerca do entendimento humano**. Edição Victor Civita, 1ª edição, São Paulo Abril Cultural, 1973 (Coleção "Os Pensadores").

- MARUYAMA, Natalia. A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política em J.-J. Rousseau. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2001.
- MASSON, Pierre-Maurice. **La religion de J. J. Rousseau – II.** La “profession de foi” de Jean-Jacques. 2ª edição. Paris: Librairie Hachette, 1916.
- MEIER, Heinrich. **On the happiness of the philosophic life: reflections on Rousseau’s rêveries in two books.** Trad.: Robert Berman. The University of Chicago Press: Chicago, 2016.
- MOSCATELI, Renato. O uso instrumental da religião no Contrato Social: uma leitura da obra de Rousseau à luz dos princípios de Montesquieu. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 16, v. 1, p. 150-169, 2010.
- NASCENTES, Antenor. **Dicionário etimológico da língua portuguesa.** Segunda tiragem do I tomo. Rio de Janeiro, 1955.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. O Contrato Social – Entre a escala e o programa. **Discurso**, n. 17, p. 119-129, 1988.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. **A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política.** – São Paulo: Hucitec, 1996.
- REIS, Claudio Araujo. Interdependência e sociabilidade humana em Rousseau. **Philosophos**, Goiânia, v. 26, n. 1, p.119-145, jan./jun. 2021.
- REIS, Helena Esser dos. Do sentimento de semelhante ao compromisso político. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 2, n. 21, p. 109-118, 2013.
- SALINAS FORTES, Luís Roberto. **Rousseau: da teoria à prática.** São Paulo: Ática, 1976.
- SHKLAR, Judith. **Men and citizens: a study of Rousseau’s social theory.** London: Cambridge University Press, 1969.
- SILVA, Genildo Ferreira da. **A leitura conservadora do conceito de Religião Civil de J.-J. Rousseau por Thales de Azevedo.** Orientador: Roberto Romano da Silva. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: 1998.
- SILVA, Genildo Ferreira da. **Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião.** Orientador: Roberto Romano da Silva. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [255], 2004.
- SILVA, Genildo Ferreira da. Uma “religião civil brasileira” como instrumento político? In.: **Respeito à Liberdade e à Vida: pensar justiça e direitos a partir de Rousseau.** Org. Genildo Ferreira da Silva. Salvador: EDUFBA, p. 147-161, 2022.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VARGAS, Yves. Jean-Jacques Rousseau – L’avortement du capitalism. Paris: Éditions Delga, 2014.

VARGAS, Yves. Rousseau et le droit naturel. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 31(1): 25-52, 2008.

VAUGHAN, Charles Edwin. Introduction: Rousseau as a political philosopher. In.: **The political writings of Jean-Jacques Rousseau, vol. 1**. Cambridge: Cambridge University Press (Edição digitalizada pela Open Library of Liberty), 1915.

VENTO, Marisa Alves. **O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau**. Orientador: José Oscar de Almeida Marques. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: 2013.