

Título do projeto:

Da religião civil à política natural: materialismo e sociedade segundo Rousseau e d’Holbach

Supervisor:

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Candidato:

Dr. Thomaz Massadi Teixeira Kawauche

Instituição:

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Resumo: Trata-se de investigar o pensamento político de d’Holbach, buscando apreender as relações entre seus escritos e os de outros materialistas (Helvétius, La Mettrie, Diderot, por exemplo), bem como as aproximações – mais do que as divergências – com a obra de Rousseau, além de apontar, numa perspectiva crítica, os limites do conceito de “moral não-teológica” do *Sistema da natureza*. O ponto de partida será a contraposição de dois conceitos, a religião civil de Rousseau e a política natural de d’Holbach, observando-se os desdobramentos e as condições da relação entre religião e política no quadro teórico do século XVIII francês. Em linhas gerais, visa-se compreender as raízes daquilo que, dois séculos depois, viria a ser chamado de secularização (ou laicização) da sociedade: processo que, no século XVIII, ainda consistia num movimento em que as relações entre moral e política eram repletas de contradições, arbitrariedades e descaminhos.

Project's title:

From Civil Religion to Natural Politics: Materialism and Society according to Rousseau and d'Holbach

Supervisor:

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Candidate:

Dr. Thomaz Massadi Teixeira Kawauche

Institution:

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Abstract: This research aims at investigating d'Holbach's political thought, seeking to understand the relation between his and other materialists' writings (Helvétius, La Mettrie, Diderot, for example), as well as the approaches – rather than the differences – with Rousseau's work, while pointing out, in a critical perspective, the limits of the “non-theological morals” concept, found in the *Système de la nature*. The starting point is the opposition between two concepts, Rousseau's Civil Religion and d'Holbach's Natural Politics, observed the developments and conditions of the relation between Religion and Politics in the theoretical frame of the French Eighteenth Century. In general, the research seeks to comprehend the roots of what two centuries later would be called the secularization (or laicization) of society: a process that, during the Eighteenth Century, was still a movement in which the relation between Morals and Politics were full of contradictions, arbitrariness and waywardness.

Da religião civil à política natural: materialismo e sociedade segundo Rousseau e d’Holbach

Thomaz KAWAUCHE¹

Quando se diz que a França no século XVIII vivia uma “crise da fé”,² não se deve entender aí apenas o declínio da religião institucionalizada ou a emergência de uma moral cujo fundamento se afastava dos dogmas da Igreja católica. Pois, se por um lado havia de fato um abandono progressivo das práticas ortodoxas de religiosidade por parte da população como apontam certos historiadores da Revolução Francesa,³ por outro, a religiosidade não deixava de se manifestar na sociedade, seja de modo escandaloso, como no caso dos convulsionários de Saint-Médard,⁴ seja nas formas de devoção – coletivas ou pessoais – que apontavam para uma religião interiorizada dos franceses, expressando uma “mistura de piedade e superstição”.⁵ Nesses termos, o peso que se costuma atribuir aos *philosophes* como responsáveis pela referida crise parece encontrar sua justa medida. Afinal, assim como a atitude filosófica não poderia ser compreendida simplesmente como uma zombaria gratuita e sem efeito contra as crenças do povo, tampouco seria correto afirmar que as transformações do campo religioso tinham como *única* causa as críticas que autores como Voltaire ou Diderot faziam à religião. O que ocorria, na verdade, era uma luta mais ou menos equilibrada entre dois partidos com interesses contrários quanto à utilidade da teologia cristã para a manutenção do liame social. Poucos autores concebiam a possibilidade de uma moral *ateia* (o barão d’Holbach era um deles, como veremos adiante), e as atenções dos pensadores se concentravam, em geral, nas perturbações da ordem civil causadas pela superstição e pelo fanatismo religioso. As críticas se dirigiam menos a Deus, considerado em si mesmo, do que aos efeitos sociais causados pela crença em determinadas representações da divindade: à apologética, contrapunha-se não o ateísmo, mas a religião natural em suas diversas formas e com variados graus de agressividade.⁶ Na verdade, nem mesmo os filósofos que atacavam ferozmente a religião deixavam de reconhecer, de algum modo, a

¹ Doutor em Filosofia pela USP com a tese *Religião e política em Rousseau* (2012). E-mail: kawauche@gmail.com

² A grande crise do século XVIII é “uma crise da fé mesma no sentido mais profundo da expressão” (GROETHUYSEN, B. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 27).

³ Cf., p. ex., LEFEBVRE, G. *A Revolução Francesa*. São Paulo: IBRASA, 1966, p. 54; e SOBOUL, A. *História da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p. 26-30.

⁴ Fala-se do episódio dos convulsionários como “o emblema das contradições religiosas e políticas que explodem no vazio simbólico da sociedade parisiense sob a regência” (MAIRIE, C.-L. *Les Convulsionnaires de Saint-Médard: miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1985, p. 14).

⁵ LEBRUN, F. “Succès et limites de la christianisation vers 1720”. In: *Histoire de la France religieuse*, t. 2. Paris: Seuil, 1988, p. 549. Cf. tb. LEBRUN, F. “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”. In: *História da vida privada*, v. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 73.

⁶ Cf. EHRARD, J. *L’Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 399-467.

relevância do recurso à religião para promover a obediência às leis e, assim, manter a boa ordem da sociedade (estamos falando da crença em uma vida futura na qual os homens serão recompensados ou castigados pela divindade por suas ações nesta vida⁷): por exemplo, Voltaire, apesar de ser anticatólico, acreditava em um Ser supremo, e o cético Hume tinha seu personagem deísta Cleanto. Muito embora possamos encontrar no Iluminismo francês as raízes da laicidade ou da secularização – conceitos em voga entre os sociólogos do século XX –, não podemos afirmar que, naquele período, o processo acontecia numa direção única e progressiva, como se não houvesse “desvios” ou “retrocessos”. Pois, ainda que o século XVIII não contasse com defensores da divindade tão ilustres como Bossuet, Fénelon e Pascal, havia trabalhos de apologia respeitáveis, isto é, obras que os *philosophes* liam para refutar ou, em alguns casos, para incorporar em seus argumentos. Por exemplo, a *Bíblia* comentada por Dom Calmet, as *Dissertações sobre a união da religião, da moral e da política*, de William Warburton, e o tratado sobre *A existência de Deus provada pelas maravilhas da natureza*, de Bernard Nieuwentyt, todos amplamente difundidos no meio da intelectualidade francesa. Com efeito, os historiadores Paul Hazard e Albert Soboul se referem a uma aliança entre Estado e Igreja contra os inimigos do cristianismo para que as obras que defendiam a religião fossem tão numerosas quanto as que a atacavam.⁸

Em nossa pesquisa de doutorado, examinamos, entre outros problemas, a posição de Jean-Jacques Rousseau na *Profissão de fé do vigário saboiano* diante do quadro intelectual constituído pela tensão entre o partido religioso e o partido filosófico.⁹ No referido escrito – um opúsculo do livro IV do *Emílio* –, Rousseau emblemática, de certa forma, a situação de crise desse momento histórico, pois ao mesmo tempo que afirma uma adesão sentimental ao cristianismo calvinista, submete sua própria posição às principais objeções e dificuldades levantadas por filósofos (sobretudo os chamados cétricos e materialistas) no que dizia respeito ao combate à superstição e ao fanatismo religioso.¹⁰ Como se sabe, a *Profissão de fé* insere-se no contexto do ensino da moral no *Emílio*, o que significa dizer que, mesmo em matéria de dogmas de teologia que não podem ser discutidos à luz da razão, o aluno não deveria aceitar as opiniões dos outros, mas formar seu próprio juízo com base na ponderação dos argumentos favoráveis à religião e dos juízos contrários: “Tão logo cada um pretenda ser o único a ter razão, para

⁷ Trata-se de uma das ideias mais antigas em matéria de política. Bayle, em seu *Dictionnaire historique et critique* (verbete “Critias”, nota H, p. 127-128), indica que Critias, um dos trinta tiranos de Atenas, inventou a ideia do deus vingativo e recompensador para impedir os crimes ocultos, de acordo com o relato de Sexto Empírico, muito embora Plutarco tenha utilizado a mesma fonte e atribuído a invenção ao poeta Eurípedes (que, de todo modo, viveu no mesmo período de Critias, ou seja, o século V a.C.).

⁸ HAZARD, P. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Presença, 1983, p. 81 ; SOBOUL, A. *La civilisation et la Révolution Française*, t. I. Paris: Arthaud, 1970, p. 239-240.

⁹ Cf. KAWAUCHE, T. *Religião e política em Rousseau*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: FFLCH-USP, 2012. Cf. cap. 2, “O ‘mar das opiniões’ e a religião natural como instrumento crítico”.

¹⁰ Cf. MASSON, P.-M. *La « Profession de foi du Vicair savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1914.

escolher entre tantos partidos, será preciso escutar a todos, ou seremos injustos”, explica Rousseau em nota na *Profissão de fé*.¹¹ Daí se compreende o plano do discurso: num primeiro momento, o ataque às instituições religiosas em geral e às ideias de revelação e milagre em particular; num segundo momento, a defesa sentimental do Evangelho como uma revelação superior às demais, tendo-se em vista que o confronto das razões dos partidos contrários termina em indefinição e leva o vigário a suspender seu juízo. Como sabemos, a proposta da *Profissão de fé* para a solução dos conflitos resultantes da diversidade de crenças é a “religião natural”, que, no caso de Rousseau, significa uma religião sem cerimoniais e sem templos, cujos dogmas, em pequeno número e aceitáveis à razão, seriam comuns a todas as religiões monoteístas. Trata-se de uma “essência religiosa de toda religião”, segundo H. Gouhier,¹² ou ainda, de um “credo mínimo” do gênero humano à maneira dos protestantes da Reforma, segundo J. Lagrée.¹³ A importância desse conceito não deve ser menosprezada, uma vez que é a partir da ideia de religião natural que Rousseau elabora sua concepção de tolerância, com a qual teoriza a relação entre religião e política.¹⁴

O desdobramento da religião natural no terreno da política é o conceito de “religião civil”, como explica o próprio Rousseau ao arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont: “Encontremos, primeiramente, esse culto e essa moral, que dirão respeito a todos os homens; depois, quando forem necessárias fórmulas nacionais, examinemos seus fundamentos, suas relações, suas adequações, e, após ter dito o que concerne ao homem, diremos o que concerne ao cidadão.”¹⁵ O conceito em questão é definido no oitavo capítulo do livro IV do *Contrato social*. Assim como a religião natural, a religião civil consiste num credo mínimo que, a princípio, todos os homens poderiam professar. Porém, trata-se de uma forma de religiosidade voltada não para o homem em geral, como era o caso na *Profissão de fé do vigário saboiano*, mas para o cidadão de um Estado instituído de acordo com o pacto civil descrito no capítulo 6 do livro I do *Contrato*. Daí que a religião civil também seja chamada por Rousseau de “profissão de fé puramente civil”. Seus dogmas, em pequeno número e aceitáveis à razão, são enunciados da seguinte maneira: “A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisora; 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

¹¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 619. Para as *Oeuvres Complètes* de Rousseau, indica-se O.C., seguido do volume da coleção, do título da obra, e da localização (livro, capítulo, página).

¹² GOUHIER, H. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 36.

¹³ LAGRÉE, J. *La Religion naturelle*. Paris: PUF, 1991, p. 34.

¹⁴ Cf. KAWAUCHE, T. “Da religião natural à religião civil em Rousseau”. *Princípios*, Natal: UFRN, v. 15, n. 23, 2008.

¹⁵ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 969.

intolerância, que pertence aos cultos que excluímos.”¹⁶

A análise do capítulo “Da religião civil” nos mostra que Rousseau define o referido conceito a partir da comparação entre dois tipos de religião: a “religião do homem” e a “religião do cidadão”. A religião do homem, que diz respeito à sociedade geral (i.e., a humanidade, para além dos Estados-nação), tem a vantagem de reunir todos os homens, levando-os a se respeitarem uns aos outros como irmãos. No entanto, ela tem o defeito de fazer com que os indivíduos se preocupem menos com a pátria terrena do que com a pátria celestial, de tal maneira que os seus seguidores dificilmente encontram-se dispostos a morrer por seu país: essa religião não tem “nenhuma relação particular com o corpo político”, e “longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra”.¹⁷ Já a religião do cidadão, que diz respeito à sociedade particular (i.e., os Estados-nação), tem a vantagem de fazer com que seus seguidores sejam bons cidadãos nesta vida. Como explica Rousseau, essa religião “é boa por unir o culto divino ao amor pelas leis e porque, fazendo da pátria objeto da adoração dos cidadãos, ensina-lhes que servir o Estado é servir o deus tutelar”. O defeito está no fato de tratar-se de uma religião nacional exclusivista, o que faz com que seus seguidores sejam intolerantes em relação aos membros de outros corpos políticos: a religião do cidadão, nas palavras de nosso autor, é má “quando, tornando-se exclusiva e tirânica, torna um povo sanguinário e intolerante, de forma que ele só respira morte e massacre, e crê praticar uma ação santa ao matar qualquer um que não admita seus deuses”.¹⁸ Rousseau considera ainda um terceiro tipo, a “religião do padre”, que remete ao cristianismo romano. Mas este tipo ele descarta de imediato, pois, segundo suas ponderações, só apresenta desvantagens: rompe a unidade social ao colocar o homem em contradição consigo mesmo na medida em que dá a ele duas legislações, dois chefes, duas pátrias, submetendo-o assim a deveres contraditórios e impedindo-o de ser tanto devoto quanto cidadão.¹⁹

O que temos no *Contrato* é um quadro de impossibilidades para o problema político da religião.²⁰ Não podendo optar pela religião do homem nem pela religião do cidadão – e tampouco pelo cristianismo, que não pode assumir formas nacionais sem consequências sociais nocivas –, torna-se evidente a necessidade de uma religião alternativa, de outra natureza, denominada por nosso autor de “religião civil”. Devemos notar que a religião civil não se

¹⁶ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468-469; trad. bras. p. 241. Para uma comparação entre os dogmas da *Profissão de fé do vigário saboiano* e os da religião civil, cf. WATERLOT, G. *Rousseau: religion et politique*. Paris: PUF, 2004, p. 88.

¹⁷ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465.

¹⁸ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464-465.

¹⁹ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465; trad. bras. p. 238. A referência, como sabemos, é o *Christianisme dévoilé* que o barão d’Holbach publicara anonimamente: “em toda parte onde o cristianismo é admitido, estabelecem-se duas legislações opostas uma à outra, e que se combatem reciprocamente” (cf. *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne* [1758]. Londres, 1766, p. 222-223).

²⁰ As conclusões que seguem encontram-se no artigo: KAWAUCHE, T. “A santidade do contrato e das leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, 2011.

confunde com a religião do cidadão: como afirma G. Waterlot, trata-se de uma “*invenção*, algo totalmente novo”, como se fosse um composto resultante da “mistura química” entre dois elementos: a religião do homem e a religião do cidadão.²¹ Nesses termos, a metáfora da química seria, do ponto de vista da retórica, um recurso de Rousseau para expressar em seu discurso a necessidade da união conflituosa entre religião e política, ou ainda, a conciliação necessária entre as exigências da sociedade geral (associada à religião do homem) e da sociedade particular (associada à religião do cidadão): para o pensador genebrino, a arte política seria uma arte da mistura de elementos distintos e até mesmo excludentes entre si, sendo religião e política dois dos componentes do produto final, que é o Estado.²² Em termos mais propriamente políticos, a religião civil encontra seu fundamento na necessidade de uma (*in*)*tolerância moderada* – isto é, nem tão tolerante quanto a religião do homem, nem tão intolerante quanto a religião do cidadão –, cuja força coercitiva bem regulada resultasse em sentimentos de amor à pátria na justa medida, seja impedindo manifestações de exclusivismo nacionalista por parte dos cidadãos, seja evitando que a pátria terrena perca suas particularidades e acabe se tornando universal – e, por conseguinte, indeterminada – como a pátria celeste. Por esse motivo, a proposta da religião civil demonstra um esforço de Rousseau no sentido de combinar os pontos positivos da religião do homem e da religião do cidadão (isto é, tolerância e coesão social) e, ao mesmo tempo, evitar os defeitos de cada uma delas (isto é, desapego à pátria terrena e intolerância). Tudo se passa como se a religião civil fosse um meio-termo, ou uma via média, entre as exigências conflitantes e contraditórias de uma relação difícil, porém necessária, entre poder civil e poder eclesiástico no interior do corpo político, correspondendo a um ponto de equilíbrio em meio às vantagens e às desvantagens implicadas da aliança entre Igreja e Estado. E, ainda que seja difícil defendermos que Rousseau estivesse propondo uma solução de fato (pois, na verdade não resolve nenhuma contradição), podemos afirmar, pelo menos, que o conceito de religião civil serviria para reduzir a tensão resultante da combinação entre religião e política ao reunir estratégias para amenizar a intolerância entre as nações, porém, sem permitir o enfraquecimento da unidade do Estado.

As conclusões a que chegamos em nossa pesquisa de doutorado apontam para a necessidade do recurso à religião no âmbito da política rousseuniana. Todavia, isso não significa, como procuramos deixar claro na tese, que Rousseau proponha uma *teologia-política*, visto que o fundamento da sociedade descrita no *Contrato* é, do ponto de vista do direito, o pacto entre os membros da associação e não a crença nos dogmas da religião civil. A crença aparece tão-somente como um requisito para a *manutenção* da unidade do corpo político considerando-se os processos que, nas sociedades existentes, levam à corrupção do Estado, nada

²¹ WATERLOT, G. *Rousseau: religion et politique*, op. cit., p. 89.

²² Notemos, junto com Bruno Bernardi, o vocabulário da química empregado por Rousseau (“parte constitutiva”, “composição”) para se referir à instituição do corpo político: é o paradigma da química que, segundo Bernardi, permite a Rousseau apresentar a arte política como arte da mistura (cf. BERNARDI, B. *La Fabrique des concepts: recherches sur l’invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006, p. 163-172).

tendo a ver com sua origem. Ou seja, a religião é necessária, no *Contrato*, apenas do ponto de vista da história, e não no interior da lógica da sociedade ideal de Rousseau. Com efeito, a religião civil e o legislador não representam uma dominação teológica da Igreja sobre o povo e nem mesmo um uso instrumental da religião por parte do governo, mas – e é nesse ponto que vemos a engenhosidade da exposição de Rousseau – um corpo político que, muito embora seja soberano do ponto de vista do direito (pois, segundo as regras do pacto, o povo só se submete às leis que o próprio povo institui), ainda assim depende dos sentimentos religiosos para se conservar. Mas isso, somente do ponto de vista da história. Nesses termos, o recurso à religião no *Contrato* não contradiz o princípio da soberania popular, ou seja, não é uma contradição *de direito*, uma vez que Rousseau apresenta a perspectiva empírico-histórica apenas como uma visão *complementar* do problema, que de modo algum compete ou entra em contradição com os aspectos formais do conceito rousseauiano de Estado. O que se tem em vista é um mesmo objeto – o Estado – ao qual podemos nos referir a partir de duas facetas possíveis: a da “utilidade” (ponto de vista da história) e a da “justiça” (ponto de vista do direito).²³ Daí afirmarmos que o objetivo do genebrino não é teorizar sobre um Estado laico, mas tão-somente sobre um Estado legítimo, de tal maneira que, se a religião se faz presente nos processos de legitimação nas sociedades instituídas, esse fato só diz respeito ao soberano na medida em que as crenças interferem na boa ordem da sociedade: “cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas, pois, como sua competência não chega ao outro mundo, o destino dos súditos na vida futura não lhe diz respeito, contanto que sejam bons cidadãos nesta vida”.²⁴ A religião civil não deixava de ser uma resposta a autores como Bayle (no século XVII) ou Jean Meslier (no século XVIII), que defendiam a possibilidade de uma moral desvinculada dos dogmas da teologia. Os materialistas estavam, pois, na mira do arsenal crítico de Rousseau. Vejamos agora o contexto histórico em que se situava a filosofia materialista.

De modo geral, os autores do século XVIII chamados de “materialistas” valeram-se, segundo F. A. Lange,²⁵ das teorias físicas de certos autores do século anterior, como Hobbes e Gassendi, para fazer uma releitura do modelo mecanicista de Descartes, e, com base nos resultados alcançados pela fisiologia, pela química e por outras ciências em voga na época, colocar em questão o problema do conhecimento, o que incluía a moral. Um exemplo é Diderot, que, em sua *Lettre sur les aveugles* (1749), problematiza a objetividade do conhecimento empírico ao considerar a experiência sensível de um cego, apresentando ali a hipótese de que a sensibilidade é produto de certos tipos particulares de agrupamento de uma matéria homogênea,

²³ O.C. III, *Du contrat social*, I, p. 351.

²⁴ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468.

²⁵ LANGE, F. A. *Histoire du matérialisme*, t. I. Paris: Alfred Costes, 1921, p. 293 ss.

e que a moral, sendo fundada na sensibilidade de cada indivíduo, não pode ser universal.²⁶ Como explica E. Bréhier,²⁷ o materialismo do século das Luzes rompe com o pressuposto dos deístas, que concebiam um mundo criado pela ação externa de uma divindade, e afirma a unidade de todos os fenômenos observáveis – físicos, vitais, morais, sociais, humanos ou animais – buscando uma ligação comum numa entidade chamada “natureza”. Há um determinismo rigoroso por eles afirmado nessa concepção de ordem natural, porém, trata-se de um determinismo diferente do mecanicismo cartesiano devido à teoria do movimento intrínseco à matéria, defendida por John Toland nas *Letters to Serena* (1704) e divulgada na França pelo marquês de Saint-Aubin em seu *Traité historique et critique de l'opinion* (t. III, 1735). Nesse ponto, o melhor exemplo é La Mettrie, para quem cada parte do animal-máquina – ou do homem-máquina – é dotada de princípio motor independente, como no exemplo do coração da rã que continua a bater após ser arrancado do corpo, ou dos pólipos, cujos pedaços seccionados se reconstituem e, em oito dias, formam um novo animal inteiro.²⁸ *Grosso modo*, os materistas concebiam o universo como um conjunto formado por partes materiais cujas causas do movimento encontravam-se nelas mesmas, mas que, mesmo estando separadas, deveriam interagir entre si de maneira harmoniosa, inclusive no que concernia às relações entre os homens. Do ponto de vista político (a pesquisa se concentrará neste aspecto), a filosofia materialista representava os interesses de uma classe social – a burguesia – interessada em afirmar-se perante a nobreza e o clero mediante um discurso filosófico que promovesse mudanças no sistema político. Segundo P. Charbonnat, a filosofia materialista associada a autores como Diderot, Helvétius e Du Marsais correspondia a esse discurso, e o barão d’Holbach constituía a “figura emblemática” das aspirações ideológicas dos burgueses.²⁹

Paul Henri Thiry d’Holbach (1723-1789) era um aristocrata alemão que, havendo se mudado para Paris em 1749, ficou famoso por realizar em sua casa jantares que reuniam alguns dos maiores intelectuais do período, dentre os quais Denis Diderot, Jean d’Alembert, David Hume e Adam Smith. Colaborou na *Encyclopédia* com verbetes sobre química e mineralogia, e seu conhecimento sobre as ciências da época (dentre as quais, a medicina e a fisiologia), aliado ao resgate das teses do estoicismo e do atomismo da antiguidade (cf. O. Bloch³⁰), levaram-no a conceber uma moral dita “natural”, cujo fundamento se distinguia em absoluto dos dogmas de teologia. Evidentemente, havia todo um contexto de crítica às religiões positivas na questão de

²⁶ Na *Carta sobre os cegos*, Diderot critica a universalidade da prova do espetáculo do mundo (ela não faz sentido para um cego) para se demonstrar a existência de Deus. Assim, afirma que a moral do cego é diferente da moral dos que veem: “Ah, senhora!, como a moral dos cegos é diferente da nossa!, como a de um surdo diferiria ainda da de um cego!, e como um ser que contasse com um sentido a mais que nós acharia nossa moral imperfeita, para não dizer coisa pior!” (DIDEROT, D. *Obras*, v. I. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 104).

²⁷ BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2010.

²⁸ LA METTRIE, J. O. *L’Homme-machine*. Paris: Denoël, 1981, p. 190-191.

²⁹ CHARBONNAT, P. *Histoire des philosophies matérialistes*. Paris: Syllepse, 2007, p. 275.

³⁰ BLOCH, O. *Le Matérialisme*. Paris: PUF, 1995, p. 71.

moral, pois, como indica P. Charbonnat,³¹ é possível indicar as influências das críticas de Diderot, La Mettrie e Du Marsais na formação da obra principal de d’Holbach, o *Sistema da natureza* (1770). Não deixaremos de lado, portanto, os escritos teológicos que tratem da relação entre religião e política, como o *Christianisme dévoilé* (1758), que sabemos ter sido uma das fontes de Rousseau na redação do capítulo sobre a religião civil no *Contrato social*. Contudo, nosso foco será o sistema político holbachiano. Por isso, neste projeto de pesquisa interessam, além do *Sistema da natureza*, outros dois escritos diretamente ligados ao tema a ser desenvolvido: *Politique naturelle* e *Système social*, ambos publicados em 1773. Examinaremos ainda, na medida em que as análises mostrarem-se necessárias, outros escritos desse pensador que remetem a nossa questão, dentre os quais mencionamos: *Le Bon sens* (1774), *Éthocratie* (1776) e *La Morale universelle* (1776).

O conceito de “política natural”, que dá título a uma das obras de d’Holbach, se define na relação que esse autor estabelece entre as leis civis e a natureza humana: “As boas leis são aquelas que estão em conformidade com a natureza do homem social, e que o obrigam a cumprir seus deveres em relação a seus associados”.³² Essa “natureza” diz respeito à tendência que o homem tem para buscar o bem-estar e fugir dos males, de modo que as leis civis devem ser fundadas “sobre o desejo da felicidade e sobre sua repugnância por aquilo que lhe é nocivo”.³³ Assim como em Rousseau, a legislação ideal é aquela que consegue conciliar a natureza humana com as regras que visam a manutenção da ordem civil. Todo o *Système social*, aliás, é construído em torno do princípio de que o amor à virtude, bem como as leis instituídas, correspondem à natureza humana: “Nada é, pois, mais conforme à natureza do homem que amar a virtude. Pois nada é mais natural do que amar aquilo que contribui para a conservação e o bem-estar da espécie humana. Os homens amam a virtude e odeiam o vício pela mesma razão que buscam o prazer e fogem da dor. O bem é o que é conforme à nossa natureza, o mal é tudo o que se mostra contrário a ela.”³⁴ Donde se infere que a verdadeira política é aquela fundada numa moral natural: “A verdadeira moral e a verdadeira política aproximam os homens e fazem-nos trabalhar em conjunto pela felicidade mútua. Toda moral que separa nossos interesses é contrária à natureza e leva à ruína da sociedade.”³⁵

A diferença em relação a Rousseau é que d’Holbach prescinde dos sentimentos religiosos para assegurar a obediência às leis: sua teoria política funda-se numa moral estritamente não-teológica. Na *Ethocratie*, o barão afirma que a moral precede os dogmas de religião, referindo-se ao erro dos padres que distinguem a moral religiosa da moral natural:

³¹ CHARBONNAT, P. *Histoire des philosophies matérialistes*. Paris: Syllepse, 2007.

³² *Politique naturelle*, IX, p. 275.

³³ *Politique naturelle*, I, p. 28.

³⁴ *Système social*, I, 8, p. 85.

³⁵ *Système social*, I, 8, p. 88.

“muito ocupados com o dogma, eles [os padres] negligenciaram a moral”.³⁶ A teologia “é apenas a ignorância das causas naturais reduzida em sistema”,³⁷ e pode ser declarada um saber inútil pelo mero exame de seus efeitos sociais sobre os costumes, como explica em *Le Bon sens*: “Se julgássemos as opiniões teológicas por seus efeitos, diríamos certamente que toda moral é perfeitamente incompatível com as opiniões religiosas dos homens”.³⁸ No prefácio à *Morale universelle*, d’Holbach afirma com clareza o primado da moral sobre as crenças religiosas: “Somos homens antes de termos uma religião, e seja qual for a religião que se adote, sua moral deve ser a mesma que aquela que a natureza prescreve a todos os homens”.³⁹ No fundo, trata-se de afirmar um fundamento estritamente racional da ação humana: “Os motivos que essa moral expõe são puramente humanos, isto é, unicamente fundados sobre a natureza do homem”.⁴⁰ Tal princípio, que encontramos em vários escritos do barão, aparece em particular no *Système de la nature*, onde é enunciado de modo bastante claro: é sobre essa obra, pois, que concentramos nossas considerações.

No *Système de la nature*, d’Holbach afirma que a natureza, em geral, nada mais é senão matéria em movimento, tendo por pressuposto que as causas de todo movimento encontram-se nas propriedades da própria matéria. Nesse “sistema”, o autor nega a existência de qualquer princípio sobrenatural (p. ex., Deus) ou imaterial (p. ex., alma), mostrando não apenas que tais noções oriundas da teologia são inúteis para que os povos alcancem a felicidade, mas também que, por conta de seus efeitos políticos, a religião na sociedade é extremamente nociva. Exemplo dessa postura está na crítica ao dogma da vida futura, que faz os homens depositarem suas esperanças numa felicidade quimérica, o que é contrário à natureza; o mesmo ocorrendo na refutação da ideia de um deus vingativo e recompensador, que leva os príncipes a se tornarem tiranos, uma vez que reproduzem o modelo teológico do tirano divino por se considerarem divinamente ordenados. Quanto aos cidadãos, por estarem acostumados a sempre se submeterem às autoridades instituídas, sofrem na ignorância ao legitimarem uma ordem antinatural como se não houvesse alternativa: nas palavras de d’Holbach, “eles [os homens] consentem em gemer sob a tirania religiosa e política”.⁴¹

Consideremos mais de perto o conceito de natureza nessa obra, pois dele depende a compreensão da chamada “política natural” e, por conseguinte, do sistema social holbachiano. No *Système de la nature*, vemos que natureza e matéria definem-se reciprocamente: a natureza não é um “amontoado de matérias mortas, [...] puramente passivas”, mas “um todo cujas partes diversas possuem propriedades diversas”, de tal maneira que as partes se movimentam “segundo

³⁶ *Ethocratie*, VII, p. 100.

³⁷ *Le Bon sens*, p. 5-6.

³⁸ *Le Bon sens*, p. 176.

³⁹ *Morale universelle*, Préface, p. XII.

⁴⁰ *Morale universelle*, Préface, p. XII.

⁴¹ *Système de la nature*, I, 13, p. 294.

essas mesmas propriedades”.⁴² Assim, para explicarmos os movimentos de atração, repulsão, união, divisão etc., “nada nos obrigará a recorrer a forças sobrenaturais para darmos conta da formação das coisas e dos fenômenos que vemos”.⁴³ Ou seja, segundo d’Holbach, matéria é aquilo que compõe as partes desse todo chamado natureza, e os fenômenos da natureza são produzidos pelos movimentos associados às propriedades intrínsecas da matéria, de modo que não é preciso buscar uma causa exterior à própria natureza, como na prova do primeiro motor de Aristóteles, que, na tradição da teologia cristã, convencionou-se atribuir a Deus. Tal concepção de natureza explicaria também os fenômenos atribuídos a causas imateriais do movimento, o que permitiria a d’Holbach escapar das dificuldades da relação entre corpo e alma – como em Descartes, por exemplo – resultantes do fato de se identificar a vontade ou arbítrio do homem à causa dos movimentos do corpo. Como explica Plekhanov,⁴⁴ d’Holbach aceita a hipótese da matéria pensante, sugerida por Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano*,⁴⁵ e afirma a sensibilidade da matéria em termos estritamente físicos, como o resultado de um arranjo tal dos corpos que faria com que se comportassem como seres animados.

De fato, o que vemos no *Système de la nature* – notadamente no capítulo 9 da primeira parte – é um esforço para redefinir, em termos puramente materiais, os conceitos de verdade e razão, assim como os conceitos correlatos de virtude e dever, normalmente associados à ideia de “alma” (isto é, uma causa imaterial) na filosofia moderna de tradição cartesiana. Quanto à verdade, trata-se simplesmente, segundo d’Holbach, de uma associação justa entre ideias baseada no conhecimento adquirido mediante a experiência: “a verdade é a conformidade ou a conveniência perpétua que nossos sentidos bem constituídos mostram, com a ajuda da experiência, entre os objetos que conhecemos e as qualidades que atribuímos a eles”.⁴⁶ A razão, por sua vez, é a faculdade de fazer experiências, de lembrar delas e de presentir seus efeitos: “a razão é nossa natureza modificada pela experiência, pelo julgamento e pela reflexão”.⁴⁷ Ou seja, tudo se passa como se a verdade se tornasse conhecida, não por ser evidente em si mesma, mas pelo fato de poder ser reproduzida mediante a repetição da experiência que a razão estabelece, como nos experimentos científicos (algo semelhante ao método das tábuas proposto por Bacon, ou, como diríamos hoje, por inferência estatística). D’Holbach não busca, como os autores da tradição metafísica, as verdades últimas acerca da origem do ser, mas apenas aquele conhecimento que pode livrar o gênero humano dos erros. Tudo que interessa é a boa conduta dos indivíduos para que o fim do pacto civil seja atingido: “a experiência lhe ensina [...] os

⁴² *Système de la nature*, I, 2, p. 27.

⁴³ *Système de la nature*, I, 2, p. 27.

⁴⁴ PLEKHANOV, G. *Ensaio sobre a história do materialismo (D’Holbach, Helvétius, Marx)*. Lisboa: Estampa, 1973, p. 17.

⁴⁵ LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1985. Cf. as seções II, xxiii, 32 e IV, iii, 6.

⁴⁶ *Système de la nature*, I, 9, p. 141-142.

⁴⁷ *Système de la nature*, I, 9, p. 143.

efeitos vantajosos ou nocivos que resultam das diferentes maneiras de ser e de agir”.⁴⁸ É, portanto, a experiência daquilo que é *útil à sociedade*, ou seja, o que conduz os indivíduos à felicidade do bem-estar coletivo (donde se justifica aquilo que poderíamos chamar de “utilitarismo” holbachiano⁴⁹), que torna possível o conhecimento, no caso das ações humanas, das diferenças entre a boa e a má ação. De fato, no *Système de la nature* a utilidade é “a única medida do juízo”, e diz respeito à felicidade e ao bem-estar: “Ser útil é contribuir para a felicidade de seus semelhantes”.⁵⁰ Assim, a utilidade concorre para a virtude, pois “a virtude é tudo o que é verdadeira e constantemente útil aos seres da espécie humana viventes em sociedade; o vício é tudo o que lhes é nocivo”.⁵¹

A implicação imediata dessa concepção da moral é que as desigualdades entre os homens são naturalizadas, isto é, tornam-se necessárias como as leis da natureza. Para d’Holbach, a diversidade entre os homens engendra necessariamente a desigualdade num sentido ao mesmo tempo físico e social, donde estariam justificadas as hierarquias que estruturam o Estado: “A diversidade que se encontra entre os indivíduos da espécie humana estabelece entre eles a desigualdade, e essa desigualdade promove a sustentação da sociedade.”⁵² Assim, as diferenças de faculdades dividem os homens em “classes”, segundo uma ordem natural: de acordo com as “modificações particulares de seu cérebro”, alguns homens são chamados “bons”, “virtuosos” ou “sábios”, outros “maus”, “viciosos” ou “ignorantes”. Em suma, as diferenças atribuídas à “alma” que resultam em desigualdade “moral” encontram, no *Système de la nature*, explicação na própria matéria, ou seja, na natureza, e não num suposto mundo imaterial, uma vez que, para d’Holbach, as desigualdades sociais correspondem necessariamente às diferenças dos corpos, as quais são “devidas a causas físicas”.⁵³ Daí se compreende que, para o barão, as faculdades intelectuais dos homens, bem como suas qualidades morais, são devidas, em última instância, a causas materiais que influem sobre elas, no sentido físico do termo, de maneira mais ou menos durável e marcada. Mais ainda, o conhecimento das ações virtuosas depende de uma relação necessária entre a matéria que compõe o sujeito cognoscente (a natureza do indivíduo) e a matéria que compõe o restante do universo (a natureza do cosmos), bem como de uma determinada organização da máquina corpórea e do mecanismo do universo. Em uma palavra, a noção de virtude depende da constituição física e do bem-estar dos homens, e os deveres, bem como a obrigação moral, são fundados nas relações necessárias das coisas, ou seja, com base em leis da natureza. No *Système de la nature*, a moral, enquanto “moral natural”, encontra seu fundamento na própria matéria, e

⁴⁸ *Système de la nature*, I, 9, p. 145.

⁴⁹ O. Bloch utiliza a expressão “utilitarismo burguês” (cf. BLOCH, O. *Le Matérialisme*, op. cit., p. 78).

⁵⁰ *Système de la nature*, I, 15, p. 338.

⁵¹ *Système de la nature*, I, 9, p. 146.

⁵² *Système de la nature*, I, 9, p. 131.

⁵³ *Système de la nature*, I, 9, p. 133.

não, como era o caso na “moral teológica” dos cristãos – o que inclui muitos filósofos –, em categorias abstratas como alma ou vontade.

A dificuldade que surge dessa concepção de “moral natural”, ou, de modo geral, desse “naturalismo materialista” (a expressão é de E. Bréhier) é que a política se torna, necessariamente, uma questão de exercício da força legítima, uma vez que a função do governo consiste em agir sobre os indivíduos de modo a conformá-los à conduta correta estabelecida pela lei. O problema moral se reduz, assim, ao problema da legislação e, nesse sentido, a solução consistiria simplesmente num mecanismo eficaz de sanções, o que lembra a hipótese da sociedade de ateus de Pierre Bayle, cuja condição era a imposição de leis severas e bem executadas para punição dos crimes.⁵⁴ Na pior das hipóteses, a política não passaria de um caso de polícia (na *Politique naturelle*, a “polícia” é o “ramo da política” que tem por função “reprimir a licença dos indivíduos a fim de que a ordem pública não seja perturbada”⁵⁵). De fato, a definição de “política” no *Système de la nature* é condizente a essas observações, muito embora d’Holbach expresse a problemática em termos mais otimistas: a política é – ou deveria ser – “a arte de regular as paixões dos homens e de dirigi-los em direção ao bem da sociedade”.⁵⁶ E a pergunta que se coloca diante de tal definição é: *quem* é esse artista capaz de determinar o que é o bem da sociedade?

Para compreendermos esse ponto, é preciso examinar os conceitos-chave de pacto, lei e governo no vocabulário político de d’Holbach: o “pacto” é o acordo, formal ou tácito, por meio do qual “os homens se comprometem a prestar serviços uns aos outros e a não se prejudicarem”;⁵⁷ a “lei” é a “força” que corresponde à “soma das vontades da sociedade, reunidas para fixar a conduta de seus membros, ou para dirigir suas ações de modo a concorrer ao fim da associação”;⁵⁸ o “governo” é a instância que garante a observância da lei para manutenção do pacto, isto é, os governantes são os “depositários do poder necessário para fazer executar as leis”.⁵⁹ D’Holbach identifica o soberano com o governante, e atribui a essa figura a função de determinar o bem comum: “Aqueles encarregados do cuidado de governar chamam-se *soberanos, chefes, legisladores*, e seguindo a forma que a sociedade quis dar a seu governo, esses soberanos se chamam *monarcas, magistrados, representantes* etc.”⁶⁰ Muito embora a fonte da legitimidade do soberano seja a sociedade (d’Holbach chega a falar a sociedade pode limitar ou revogar o poder do soberano), é evidente que a capacidade de discernir o bem comum, que está diretamente ligado ao conhecimento das leis imutáveis da natureza, compete a

⁵⁴ BAYLE, P. *Pensées diverses sur la comète*, t. II. Paris: Droz, 1939, p. 104-105.

⁵⁵ *Politique naturelle*, XLI, p. 166-167.

⁵⁶ *Système de la nature*, I, 9, p. 152.

⁵⁷ *Système de la nature*, I, 9, p. 153.

⁵⁸ *Système de la nature*, I, 9, p. 153.

⁵⁹ *Système de la nature*, I, 9, p. 154.

⁶⁰ *Système de la nature*, I, 9, p. 154.

apenas alguns poucos indivíduos, pois tal tarefa requer o cultivo da razão: o homem razoável possui “um temperamento moderado, um espírito justo, uma imaginação regulada, o conhecimento da verdade fundado sobre experiências seguras, além de prudência e previdência, o que nos prova que, embora se repita sempre que o homem é *um ser razoável*, não há senão bem poucos indivíduos da espécie humana que gozam realmente da razão”.⁶¹ O que temos, então, é um conjunto de poucos indivíduos privilegiados (por serem dotados de razão) que recebem o título de “intérprete da sociedade”: “os soberanos são os ministros da sociedade, seus intérpretes”.⁶² Com efeito, na *Ethocratie*, o barão irá se referir ao legislador e ao soberano como “intérpretes fiéis dos oráculos da moral”.⁶³ No *Système de la nature*, essa classe aristocrática detentora do poder legítimo de governar é também chamada, enquanto corpo, de “intérprete da natureza”,⁶⁴ ou ainda, “intérprete da razão”.⁶⁵ Trata-se, como sabemos, de uma imagem que remete à crítica que d’Holbach faz aos intérpretes da divindade, os arautos da revelação. No entanto, podemos nos perguntar sobre a tendência para que essa classe de homens superiores transforme o governo legítimo em despotismo. Ora, ainda que isso seja possível (o próprio d’Holbach reconhece que os homens são corruptos), é preciso lembrar que, no pensamento holbachiano, a figura do “intérprete da natureza” não entra em conflito com a liberdade do cidadão, uma vez que a razão conduz, necessariamente, ao bem-estar: a liberdade é definida como “a faculdade de buscar a própria felicidade”, e, por sua vez, a “verdadeira felicidade” está intimamente ligada àquilo que é útil à sociedade, coisa que somente o soberano (isto é, o intérprete da natureza) sabe determinar. Haveria aí, parece-nos, uma proximidade com o princípio de forçar os membros da associação a serem livres, que encontramos no *Contrato social*.⁶⁶ De todo modo, é inegável que os “intérpretes da natureza” não deixam de representar um certo tipo de dominação ideológica – e, por conseguinte, uma dominação política – do governo sobre o povo. Mesmo libertando o povo das superstições e do fanatismo, o barão não coloca em questão o fato do povo depender de alguns homens privilegiados. O que estaria em acordo com o ideal político de d’Holbach que, segundo Plekhanov, era a monarquia constitucional (com um “rei burguês” eleito pelos cidadãos para executar a vontade de todos), regime que deixaria o campo livre para a burguesia culta e “virtuosa”.⁶⁷

Todavia, cabe-nos observar que, no fundo, trata-se tão-somente de uma consequência da antropologia materialista holbachiana. Não por acaso, a metáfora utilizada para descrever a diversidade das “almas humanas” (referindo-se às paixões, energias, gostos, ideias, opiniões e,

⁶¹ *Système de la nature*, I, 9, p. 143.

⁶² *Système de la nature*, I, 9, p. 154.

⁶³ *Ethocratie*, I, p. 2.

⁶⁴ *Système de la nature*, II, 14, p. 451.

⁶⁵ *Système de la nature*, II, 6, p. 207.

⁶⁶ “[...] aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre” (O.C. III, *Du contrat social*, I, 7, p. 364).

⁶⁷ PLEKHANOV, G. *Ensaio sobre a história do materialismo*, op. cit., p. 50.

de modo geral, a todas as faculdades do homem) é a dos instrumentos de cordas. Estes são construídos com materiais diferentes e cada corda emite um som particular, que depende de sua tensão, sua espessura e até mesmo das condições momentâneas do ar que o circunda. É essa diversidade física entre os homens que, nas palavras do barão, “produz o espetáculo tão variado que nos oferece o mundo moral”.⁶⁸ D’Holbach classifica os comportamentos dos homens segundo “temperamentos”⁶⁹ (sanguíneo, fleumático etc.), de modo que as faculdades “intelectuais” teriam suas causas vinculadas não ao “dogma da espiritualidade da alma”, mas aos “elementos que formam a base do temperamento”,⁷⁰ o que nos remete à doutrina dos humores de Hipócrates. Daí que, segundo essa concepção fisiologista dos costumes, o governo “influi necessariamente e igualmente sobre o físico e o moral das nações”.⁷¹ D’Holbach menciona a influência dos alimentos em nossas qualidades morais,⁷² e não seria estranho se o encontrássemos receitando medicamentos (hoje o barão teria os neurolépticos a serviço do ateísmo!), uma vez que, para esse autor, a ordem social é estabelecida por meio do controle da desigualdade moral, e esta, por sua vez, é explicada, no *Système de la nature*, em termos praticamente fisiológicos. Como afirma Lange, o esforço de d’Holbach nessa obra era “fundamentar a moral sobre a fisiologia”.⁷³

Ora, é preciso observar que o problema da diversidade humana é o problema central de sua teoria política. Daí que a ação do governo diga respeito, primordialmente, à redução dessa diversidade a um nível mínimo, de tal maneira que os interesses particulares se conformem ao interesse comum e, assim, se coloquem em acordo com a própria natureza. Semelhantemente a Rousseau, a educação é a via de realização dessa tarefa, uma vez que, como lemos no *Système de la nature*, “a natureza não fez o homem nem bom nem mau”,⁷⁴ cabendo ao governo a função de pedagogo para reuni-los em concerto entre si e com a natureza. Lembremos que, no caso do autor do *Emílio*, preconizava-se um sistema de educação que seguisse “a marcha da natureza”,⁷⁵ ou “a marcha natural do coração humano”,⁷⁶ de modo a formar a criança habituando-a a desejar tão-somente o que é “realmente útil”,⁷⁷ fazendo assim com que ela se submeta voluntariamente à “ordem das coisas”,⁷⁸ segundo um sistema moral que “o educa para a virtude”.⁷⁹ Quanto a esse ponto, a diferença entre Rousseau e d’Holbach é precisamente a religião: Rousseau defende,

⁶⁸ *Système de la nature*, I, 9, p. 131.

⁶⁹ *Système de la nature*, I, 9, p. 133-134.

⁷⁰ *Système de la nature*, I, 9, p. 135.

⁷¹ *Système de la nature*, I, 9, p. 158.

⁷² *Système de la nature*, I, 9, p. 138.

⁷³ LANGE, F. A. *Histoire du matérialisme*, op. cit., p. 396.

⁷⁴ *Système de la nature*, I, 9, p. 161.

⁷⁵ O.C. IV, *Émile*, Préface, p. 242.

⁷⁶ O.C. IV, *Émile*, I, p. 265.

⁷⁷ O.C. IV, *Émile*, I, p. 290.

⁷⁸ O.C. IV, *Émile*, II, p. 303.

⁷⁹ O.C. IV, *Émile*, II, p. 311.

através do ensino da moral do vigário saboiano, que “sem a fé não há verdadeira virtude”,⁸⁰ ao passo que d’Holbach não vê virtude real onde a religião entra como suporte da conduta: “A religião corrompe os príncipes; os príncipes corrompem a lei, que, como eles, se torna injusta; todas as instituições se pervertem; a educação forma apenas homens vis, cegos pelo preconceito [...]: a natureza é desconhecida, a razão é desdenhada, a virtude é apenas uma quimera rapidamente sacrificada em troca dos menores interesses.”⁸¹ A educação, no *Système de la nature*, passa longe das “fábulas” da teologia, uma vez que ensina apenas “ideias verdadeiras”: “São nossos pais e instrutores que nos tornam bons ou maus, sábios ou desrazoáveis [...]. É portanto a educação que, ao nos inspirar opiniões ou ideias verdadeiras ou falsas, nos dão os impulsos primitivos segundo os quais agimos de uma maneira vantajosa ou nociva a nós mesmos e aos outros.”⁸² O otimismo de d’Holbach quanto à educação se expressa precisamente na hipótese de que a formação do cidadão poderia pautar-se única e exclusivamente no conhecimento da própria natureza, abrindo mão assim da lógica da remuneração futura como freio das paixões, típica do imaginário cristão: “É sobretudo a educação que poderá fornecer os verdadeiros meios de remediar nossos desvarios [...]. Formados dessa maneira, os homens não terão nenhuma necessidade de recompensas celestes para conhecer o preço da virtude [...] a natureza sem essas fábulas lhes ensinará bem melhor aquilo que devem a si mesmos, e a lei lhes mostrará o que eles devem aos corpos dos quais são membros.”⁸³

Ambos, d’Holbach e Rousseau, tratam do problema da diversidade humana em seus escritos políticos. Porém, o primeiro nega a utilidade da religião na sociedade vislumbrada, considerando suficiente que haja leis severas e boa educação instituídas segundo a natureza – pois trata-se de uma “política natural” – para que os indivíduos se tornem cidadãos virtuosos e as vontades particulares possam se conciliar rumo a um bem-estar comum do corpo político. Já o segundo afirma a necessidade de uma religião civil e de uma instância sobre-humana (o legislador) que garanta a adesão pacífica das vontades particulares em torno de um bem comum. Poderíamos relativizar os pressupostos religiosos de Rousseau dizendo que tal dimensão transcendente do Estado se verifica apenas do ponto de vista da história, e não do direito, além do fato de a figura semidivina do legislador estar restrita ao momento da fundação do corpo político, uma vez que esse guia da sociedade não faz parte da própria sociedade, devendo se retirar após estabelecido o poder legislativo. Segundo esse mesmo raciocínio, poderíamos dizer, para não deixar Rousseau parecer um representante da teologia-política, que os dogmas da religião civil operam não em termos de uma felicidade futura, mas de sentimentos de sociabilidade de natureza prática (pois, afinal, trata-se de uma “profissão de fé *puramente*

⁸⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 633.

⁸¹ *Système de la nature*, II, 9, p. 304.

⁸² *Système de la nature*, I, 9, p. 162.

⁸³ *Système de la nature*, II, 14, p. 314-316.

civil”⁸⁴), voltados para a manutenção do corpo político instituído. Além disso, é preciso lembrar que o utilitarismo holbachiano que redundava numa “moral do interesse” (cf. Helvétius) não é estranho ao pensamento político do pensador genebrino, como demonstram alguns estudos recentes de Y. Vargas e B. Bernardi.⁸⁵ Lembremos que Rousseau pretendia escrever uma obra sobre a influência das condições físicas sobre os sentimentos, intitulada *La Morale sensitive ou Le Matérialisme du sage*.⁸⁶ Não por acaso, Bernardi chega a afirmar, sobre Jean-Jacques, que “sua filosofia é inteiramente uma filosofia do interesse”.⁸⁷ Nesse sentido, Rousseau e d’Holbach não se encontrariam tão distantes quanto poderíamos supor num primeiro momento, uma vez que, num certo sentido, podemos afirmar que as causas que determinam a existência do Estado do *Contrato social* não deixam de ser, segundo a estrutura mesma do *Contrato*, imanentes à própria ordem social e pautadas por uma “moral do interesse”. Para ambos os autores, o amor à verdade é indissociável de um certo interesse pelo conhecimento das relações justas de ideias que nos permitam identificar as causas que levam, segundo a ordem das coisas, ao bem-estar físico e à felicidade, tanto para o indivíduo quanto para o gênero humano. Não é à toa que, no *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau afirme que “o amor do bem-estar é o único móbil das ações humanas”,⁸⁸ e que, no *Emílio*, o preceptor só ensine a seu aluno aquilo que esteja de acordo com seu interesse pelo próprio bem-estar: “Que me importa?”, é a pergunta mais conveniente ao sábio, que deve se prender às relações imediatas e sensíveis.⁸⁹ É essa negação do amor puro ou desinteressado pela verdade em favor do bem-estar material que está em questão no *Sistema social*: “A verdade é a conformidade de nossas ideias com a natureza das coisas: ela só interessa os homens porque faz com que conheçam aquilo que é, ou seja, a natureza, as qualidades reais, as relações das causas e dos efeitos”.⁹⁰

Enfim, o que temos são duas margens de um mesmo rio. De um lado, Rousseau, com seu princípio da soberania popular que, muito embora afirme a autonomia da sociedade do ponto de vista do direito, não dispensa o recurso à religião para a instituição do poder legislativo e para a manutenção dos costumes. E, de outro lado, d’Holbach, com sua moral natural e sua crítica irrestrita às concepções teológicas aplicadas à política, mas que, estranhamente, resulta não numa solução para o problema da dominação do governo sobre o povo, mas na proposta de uma sociedade aristocrática e hierárquica – conduzida pelos “intérpretes da natureza” –, na qual o povo depende de guias que decidem acerca do bem-estar da sociedade e da felicidade comum.

⁸⁴ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468.

⁸⁵ VARGAS, Y. *Les Promenades matérialistes de J.-J. Rousseau*. Pantin: Le Temps des Cerises, 2005, cap. “Le ‘contrat social’ : un modèle matérialiste”; BERNARDI, B. *La Fabrique des concepts: recherches sur l’invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006, cap. 6 – “L’intérêt: lieu commun et différence”.

⁸⁶ Cf. O.C. I, *Les Confessions*, IX, p. 409.

⁸⁷ BERNARDI, B. “La notion d’intérêt chez Rousseau : une pensée sous le signe de l’immanence”. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n. 13, 2002, p. 150.

⁸⁸ O.C. III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, p. 166.

⁸⁹ O.C. IV, *Émile*, III, p. 483.

⁹⁰ *Système social*, I, 2, p. 19.

No caso do autor do *Système de la nature*, a dominação teológica da Igreja e a dominação política do rei não são eliminadas, mas apenas transformadas numa dominação ideológica, o que só não é pior porque o autor é enfaticamente contrário a qualquer forma de despotismo. G. Plekhanov observa que d’Holbach chega a elogiar os fisiocratas na *Ethocratie*, mas não concorda com o ideal de despotismo esclarecido e defende o governo representativo,⁹¹ donde supomos que o provável despotismo dos intérpretes da natureza também seria combatido por ele. No caso do Cidadão de Genebra, ainda que não possamos acusá-lo diretamente de manter uma espécie de dominação religiosa por meio da religião civil (pois não se trata de uma religião propriamente dita, uma vez que não possui clérigos nem estrutura de poder), é inegável que, do ponto de vista da história, a união das duas cabeças da águia (isto é, a união entre Igreja e Estado) implica, necessariamente, na submissão dos cidadãos a uma instituição que, se não é totalmente religiosa, é pelo menos legitimada *de fato* (ainda que não *de direito*) graças a sentimentos religiosos. Assim, há em Rousseau, em certa medida, uma necessidade da religião para a realização do corpo político.

Este projeto tem como objetivo proceder a uma investigação do pensamento político de d’Holbach, buscando apreender as relações entre seus escritos e os de outros materialistas (Helvétius, La Mettrie, Diderot, por exemplo), bem como as aproximações – mais do que as divergências – com a obra de Rousseau, além de apontar, numa perspectiva crítica, os limites do conceito de “moral não-teológica” do *Sistema da natureza*. Estima-se que 12 meses serão necessários para a realização do projeto, dos quais 9 meses para a leitura da obra de d’Holbach e, na medida do possível, dos principais escritos dos materialistas, e 3 meses para a redação de um artigo científico, a ser publicado em periódico de nível nacional ou internacional. Espera-se assim contribuir para os estudos da filosofia materialista no Brasil, com particular ênfase na área de filosofia política moderna. O ponto de partida será a contraposição dos conceitos de religião civil e de política natural, observando-se seus desdobramentos e suas condições no quadro teórico do século XVIII francês. Pretende-se desenvolver os pontos expostos ao longo deste texto, em particular, a questão da moral do interesse, o problema da tolerância, a necessidade da repressão do governo, e a crítica ao discurso teológico, tendo como referência nossos estudos já realizados sobre essa temática em Rousseau,⁹² e ainda, trabalhos similares de outros pesquisadores sobre o assunto.⁹³ Em linhas gerais, visa-se compreender as raízes daquilo que, dois séculos depois, viria a ser chamado de processo de secularização (ou laicização) da sociedade, mas que, no século XVIII, ainda consistia num movimento em que não faltavam contradições internas, arbitrariedades e descaminhos. Perguntamo-nos, por exemplo, o porquê

⁹¹ PLEKHANOV, G. *Ensaio sobre a história do materialismo*, op. cit., p. 48.

⁹² Além do capítulo 1 de nossa dissertação de mestrado, mencionamos ainda o artigo: KAWAUCHE, T. “Tolerância e intolerância em Rousseau”. In: SANTOS, A. C. (Org.). *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.

⁹³ SANTOS, A. C. *A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu*. Sergipe: EdUFS; Ijuí: Edunijuí, 2006.

de um pensamento radicalmente contrário à religião como o de d’Holbach terminar num conservadorismo político tão naturalista como aquele associado à figura do intérprete da natureza, sem no entanto se coadunar com o ideal de despotismo esclarecido (ou legal) de fisiocratas como o marquês de Mirabeau. Não deixa de ser curioso que Rousseau, mesmo recorrendo à religião, consiga elaborar uma teoria política que resolve melhor o problema da dominação política, com sua ideia do povo soberano conduzido pela vontade geral, do que o mais famoso ateu iluminista, que fundava seu sistema político e social numa confiança absoluta na razão – e, por conseguinte, na natureza –, o que estava em completo acordo com o ideal antirreligioso da Revolução Francesa. Haveria mais elementos a serem considerados além das questões de religião e moral para compreendermos a filosofia política materialista do século XVIII? A economia, talvez? Possivelmente. Daí a razão desta pesquisa.

Referências bibliográficas

- BACON, F. *Novum organum* [1620]. Trad. José A. R. Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Col. “Os Pensadores”).
- BAYLE, P. *Pensées diverses sur la comète* [1683]. Paris: Droz, 1939. 2 v.
_____. *Dictionnaire historique et critique*. 5.éd. Amsterdam, 1740. 4 v.
- BERNARDI, B. “La notion d’intérêt chez Rousseau : une pensée sous le signe de l’immanence”. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n. 13, 2002.
_____. *La Fabrique des concepts: recherches sur l’invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- BÍBLIA Vida Nova. Trad. João Ferreira de Almeida. Ed. R. P. Shedd. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- BOSSUET, J.-B. *Politique tirée des propres paroles de l’Écriture sainte*. Paris, 1709.
- BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2004.
- CHARBONNAT, P. *Histoire des philosophies matérialistes*. Paris: Syllepse, 2007.
- DESCARTES, R. *Obras escolhidas*. Ed. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- DIDEROT, D. *Obras escolhidas*, v. 1: Filosofia e política. Ed. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- DOM AUGUSTIN-CALMET. “Dissertation sur les vrais et faux miracles” [1748]. In: *Sainte Bible en latin et en français*. 2.éd. Paris, 1768.
- EHRARD, J. *L’Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.
- FÉNELON. *Traité de l’existence de Dieu et de ses attributs* [1712/1718]. Éd. E. Barbe. Paris/Lyon, 1866.
- FRÉRET, N. *Œuvres philosophiques*. Londres, 1776.
- GAUCHET, M. *Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- GOUHIER, H. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 2. ed. rev. Paris: J.

- Vrin, 1984.
- GROETHUYSEN, B. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HAZARD, P. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Presença, 1983.
- HELVÉTIUS, C.-A. *De l'Esprit*. Paris, 1758.
- HOBBS, T. *Leviatã* [1651]. Trad. João Paulo Gomes Monteiro. São Paulo: Abril, 1974 (Col. "Os Pensadores").
- HOLBACH, P. H. T. (Baron d'). *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne* [1758]. Londres, 1766.
- _____. *Système de la nature, ou Des Loix du monde physique et du monde moral* [1770]. Londres, 1771.
- _____. *La Politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*. Londres, 1773. 2 v.
- _____. *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*. Londres, 1773. 3 v.
- _____. *Le Bon sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*. Londres, 1774.
- _____. *Éthocratie, ou Le Gouvernement fondé sur la morale*. Amsterdam, 1776.
- HUME, D. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- KAWAUCHE, T. *A santidade do contrato e das leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: FFLCH-USP, 2007.
- _____. "Da religião natural à religião civil em Rousseau". *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal: UFRN, v. 15, n. 23, 2008.
- _____. "Sobre a imagem rousseauiana da lei acima dos homens". *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 2, 2008.
- _____. "Tolerância e intolerância em Rousseau". In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.
- _____. "Tolerância e relações internacionais: ensaio sobre religião e política em Rousseau". In: SANTOS, Antonio Carlos dos (Org.). *Entre a cruz e a espada: reflexões filosóficas sobre a religião e a política*. São Cristóvão: Ed. UFS, 2010.
- _____. "A santidade do contrato e das leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau". *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, 2011.
- _____. *Religião e política em Rousseau*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: FFLCH-USP, 2012.
- LA METTRIE, J. O. *L'Homme-machine* [1748]. Éd. Paul-Laurent Assoun. Paris: Denoël, 1981.
- LAGRÉE, J. *La Religion naturelle*. Paris: PUF, 1991.
- LANGE, F. A. *Histoire du matérialisme*, t. I: Histoire du matérialisme jusqu'à Kant. Paris: Alfred Costes, 1921 [orig. alemão 1873].
- LE GENDRE, G.-Ch. (Marquis de Saint-Aubin-sur-Loire). *Traité historique et critique de l'opinion*, t. III. Paris, 1735.
- LEBRUN, F. "Succès et limites de la christianisation vers 1720". In: *Histoire de la France religieuse*, t. 2. Paris: Seuil, 1988.

- _____. “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”. In: *História da vida privada*, v. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- LEFEBVRE, G. *A Revolução Francesa*. São Paulo: IBRASA, 1966.
- LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. P. N. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- LUCRÈCE. *De la nature des choses*. Trad. Henri Clouard. Paris: Garnier Classiques, 1954.
- MAIRIE, C.-L. *Les Convulsionnaires de Saint-Médard: miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1985.
- MASSON, P.-M. *La « Profession de foi du Vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1914.
- MESLIER, J. *Œuvres complètes: memoire des pensées et sentiments de Jean Meslier*. Paris: Anthropos, 1971. 3 v.
- MONOD, J.-C. *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*. Paris: J. Vrin, 2002.
- _____. *Sécularisation et laïcité*. Paris: PUF, 2007.
- NIEUWENTYT, B. *L’Existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature* [trad. Noguez, 1725]. Nouvelle édition. Amsterdam/Leipzig, 1760.
- PIVA, P. J. L. *O ateu virtuoso: materialismo e moral em Diderot*. São Paulo: Discurso, 2003.
- _____. *Ateísmo e revolta: os manuscritos do Padre Jean Meslier*. São Paulo: Alameda, 2006.
- PLEKHANOV, G. *Ensaio sobre a história do materialismo (D’Holbach, Helvétius, Marx)*. 2.ed. Lisboa: Estampa, 1973 [orig. alemão 1896].
- ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. Éd. B. Gagnebin & M. Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. Col. "Bibliothèque de la Pléiade". 5 v.
- SANTOS, A. C. *A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu*. Sergipe: EdUFS; Ijuí: Edunijuí, 2006.
- SCHMITT, C. *Théologie politique* [1922]. Trad. allem. J.-L. Schlegel. Paris: Gallimard, 1988.
- SOBOUL, A. *La civilisation et la Révolution Française*, t. I. Paris: Arthaud, 1970.
- _____. *História da Revolução Francesa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- SOUZA, M. G. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.
- SPINOZA, B. *Traité théologico-politique* [1670]. In: *Œuvres de Spinoza*, t. II. Trad. Charles Appuhn. Paris: Garnier, 1928.
- VARGAS, Y. *Les Promenades matérialistes de J.-J. Rousseau*. Pantin: Le Temps des Cerises, 2005.
- VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* [1764]. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril, 1973 (Col. “Os Pensadores”).
- WARBURTON, W. *Dissertations sur l’union de la religion, de la morale, et de la politique: tirées d’un ouvrage de M. Warburton*. Trad. Etienne de Silhouette. Londres, 1742.
- WATERLOT, G. *Rousseau: religion et politique*. Paris: PUF, 2004.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Ed. Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.