

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CARLOS EDUARDO DA SILVA SERRA

LAICIDADE E ESTADO EM CONDORCET

MARINGÁ-PR

2023



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLOS EDUARDO DA SILVA SERRA

LAICIDADE E ESTADO EM CONDORCET

MARINGÁ-PR

2023

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

| | |
|-------|--|
| S487I | <p>Serra, Carlos Eduardo da Silva</p> <p>Laicidade e Estado em Condorcet / Carlos Eduardo da Silva Serra. -- Maringá, PR, 2023. 116 f.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. José Antônio Martins. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.</p> <p>1. Laicidade. 2. Iluminismo. 3. Filosofia. 4. Revolução francesa. 5. Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marques de, 1743-1794. I. Martins, José Antônio, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.</p> <p>CDD 23.ed. 194</p> |
|-------|--|

Carlos Eduardo da Silva Serra

LAICIDADE E ESTADO EM CONDORCET

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. (a) Dr.(a) José Antônio Martins.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

MARINGÁ-PR

2023

LAICIDADE E ESTADO EM CONDORCET

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. José Antônio Martins.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. José Antônio Martins – Orientador

Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Célio Juvenal Costa – Membro

Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Cristiano Perius – Membro

Universidade Estadual de Maringá

Maringá, 03 de março de 2023.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEM e à CAPES pela concessão de bolsa de mestrado.

A José Antônio Martins, pelo incentivo, dedicação e comprometimento na orientação deste trabalho, sempre respeitando minhas escolhas e compreendendo as dificuldades que tive, bem como pelas aulas e conversas, sempre prazerosas e inspiradoras.

Aos professores Robespierre de Oliveira, Cristiano Perius, e Patrícia Coradim Sita, que muito contribuíram durante o curso de mestrado e para a execução dessa pesquisa.

Aos amigos da Comissão de Igualdade Racial e das Minorias da OAB de Londrina, do Grupo de Trabalho de Combate ao Racismo do Ministério Público de Londrina, e do Ylê Axé Ópó Omim, na figura da sua matriarca, Mãe Omin, cujas conversas e relatos da opressão sofrida pelos povos de terreiro, me despertaram sobre a urgência de pesquisas e trabalhos sobre o tema.

À minha mãe, Sônia Maria da Silva, exemplo de vida e de professora, e de quem, certamente, herdei o amor pelas artes.

Aos meus filhos, Raul, Sofia e Elis, que me mantêm em pé e me fazem buscar a evolução, não só como pai, mas como filho, amigo, profissional, como ser humano.

“Je voudrais, et ce sera le dernier et le plus ardent de mes souhaits, je voudrais que le dernier des rois fût étranglé avec les boyaux du dernier prêtre”

Jean Meslier, pároco de Etrépigny.

RESUMO

Essa pesquisa pretende compreender, através da teoria política de Condorcet, o conceito de laicidade, tendo como hipótese de origem o contexto intelectual da Revolução Francesa e dos pensadores iluministas, e inferir sua relevância no modelo de Estado proposto pelo filósofo, que preconizava uma concepção do mundo, um programa político e um estilo de vida moral na qual os homens pudessem ser libertados da submissão a uma ordem sobrenatural. Vista como um projeto, a laicidade buscava erigir as bases que proporcionariam a emancipação do indivíduo, em liberdade e fruição dos seus direitos, o que passava, necessariamente pela separação entre esferas política e religiosa, pública e privada. Com efeito, é no contexto da Revolução que se evidencia a proposta de separação do Estado e da Igreja, e, conseqüentemente, a relevância do pensamento de Condorcet, em virtude do papel desse filósofo para a conjuntura revolucionária francesa, tanto do ponto de vista de formulador teórico, quanto pela sua notável participação política, tendo sido um dos redatores do projeto constitucional revolucionário.

Palavras-chave: Laicidade; Estado; Condorcet; Iluminismo; Revolução Francesa; religião; República.

ABSTRACT

This research aims to understand, through Condorcet's political theory, the concept of laicity, having as its hypothesis the intellectual context of the French Revolution and Enlightenment thinkers, and to infer its relevance in the State model proposed by the philosopher, who advocated a conception of world, a political program, and a moral way of life in which men could be freed from submission to a supernatural order. Seen as a project, laicity sought to build the foundations that would provide the emancipation of the individual, in freedom and enjoyment of his rights, which necessarily involved the separation between political and religious, public and private spheres. Indeed, it is in the context of the Revolution that the proposal of separation of the State and the Church is evidenced, and, consequently, the relevance of Condorcet's thought, due to the role of this philosopher for the French revolutionary conjuncture, both from the point of view of theoretical formulator, and for his remarkable political participation, having been one of the drafters of the revolutionary constitutional project.

Keywords: Laicity; State; Condorcet; Enlightenment; French Revolution; religion; Republic.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| 1. O LAICO E O SECULAR | 14 |
| 2. TOLERÂNCIA, LIBERDADE, E A NOÇÃO DE LAICIDADE EM CONDORCET . | 25 |
| 2.1. A TOLERÂNCIA EM VOLTAIRE..... | 26 |
| 2.2 A TOLERÂNCIA EM CONDORCET | 34 |
| 2.3. A LIBERDADE EM CONDORCET | 42 |
| 3. A NOÇÃO DE ESTADO EM CONDORCET | 52 |
| 3.1. OS DIREITOS NATURAIS E O PACTO SOCIAL..... | 56 |
| 3.2. A ORGANIZAÇÃO DO ESTADO REPUBLICANO..... | 66 |
| 3.3 A FORMAÇÃO DA VONTADE – RAZÃO COLETIVA | 76 |
| 4. O ESTADO LAICO: ENTRE O ILUMINISMO E A REVOLUÇÃO FRANCESA ... | 88 |
| CONCLUSÃO | 106 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 111 |

INTRODUÇÃO

O objetivo dessa pesquisa é compreender, através da teoria política de Condorcet, o conceito de laicidade, tendo como hipótese de origem o contexto intelectual da Revolução Francesa e dos pensadores iluministas, e inferir sua relevância no modelo de Estado proposto pelo filósofo.

Com efeito, a filosofia das luzes, ao se impor a tarefa de não apenas analisar e examinar a vida, mas também organizá-la, teve de se ocupar dos mais diversos problemas que permeavam a existência humana: a política, a arte, a educação, o desenvolvimento das ciências, das técnicas, o caráter e o papel histórico das religiões¹.

Reconhecendo que um dos aspectos centrais da filosofia francesa do século XVIII é a sua atitude cética e crítica em relação à religião, verifica-se como os pensadores iluministas propuseram uma concepção do mundo, um programa político e um estilo de vida moral na qual os homens pudessem ser libertados da submissão à ordem sobrenatural. A negação dos valores religiosos tradicionais e a afirmação das virtudes e capacidades humanas de obterem a partir de si o conhecimento que proporcionasse melhores condições de vida, mais justas, sob bases racionais, tal foi o papel desempenhado pelos filósofos das luzes, sobretudo pela corrente materialista².

Temos na Revolução Francesa, pois, um momento chave onde os privilégios do clero, os preconceitos e superstições religiosos foram veementemente combatidos. A laicidade é, assim, uma das dimensões desse período, em que, a partir da

¹ SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 19.

² Corrente que teve em La Mettrie, Diderot, Helvetius e d'Holbach seus maiores expoentes na França, no século XVIII. Segundo Roland Desné, “[...] os materialistas franceses do século XVIII, tiveram de estabelecer a unidade material do mundo e por isso combater sem mercê o dualismo cristão. Na medida em que tal dualismo contradizia a concepção unitária do homem e da Natureza, e levando até as últimas consequências a lógica do seu pensamento, devotaram-se à crítica radical da existência de Deus e do espiritualismo” (*Os materialistas franceses – de 1750 a 1800*. Trad. De Maria José Marinho. Lisboa: Seara Nova, 1969, p. 13. Essa obra que contempla teorias de diversos outros pensadores, a qual remetemos o leitor, bem como à acima mencionada, de Maria das Graças, e o trabalho de Paulo Jonas de Lima Piva, *O ateu virtuoso: materialismo e moral em Diderot*. São Paulo: Discurso Editorial: Fapesp, 2003, que trata da busca empreendida por Diderot em conceber uma moral fora do cristianismo, em harmonia com o materialismo e o ateísmo).

identificação dos problemas, buscava-se projetar um futuro melhor, com a emancipação do homem e do Estado, com autonomia em relação ao poder eclesiástico.

Vista como um projeto, a laicidade pretendia erigir as bases que proporcionariam a emancipação do indivíduo, em liberdade e fruição dos seus direitos, o que passava, necessariamente pela separação entre esferas política e religiosa, pública e privada, como efeitos da secularização, tendo, portanto, como seu principal adversário, o clericalismo. Certamente, foi no interior da Revolução que se evidenciou com nitidez a proposta de separação entre Estado e Igreja. Contudo, em que pese o contexto político favorável, com os ideais iluministas em voga, uma vez derrubado o clero, os revolucionários buscaram estabelecer novos cultos, o que ocorreu a partir de 1793, como o *Culto da Razão* e o *Culto do Ser Supremo*, que demonstram a tentativa de descristianização, mas não o afastamento da religião do âmbito do Estado.

Aliás, a emblemática Declaração dos Direitos do Homem, de 1789, foi reconhecida e aprovada pela Assembleia Nacional “sob os auspícios do Ser Supremo”, conforme consta do seu preâmbulo. Então, se há uma proposta de separação das atribuições entre Estado e Igreja, como entender essa aparente contradição em um dos documentos mais simbólicos desse processo histórico?

A presente pesquisa pretende, portanto, analisar a noção de laicidade e refletir, à luz dessas posições teóricas, sobre as imbricações entre Estado e ação religiosa no contexto político da Revolução Francesa. Nosso foco é o pensamento de Condorcet, em virtude do papel desse filósofo para o contexto revolucionário francês, tanto do ponto de vista de formulador teórico, quanto pela sua participação política.

Iniciaremos a exposição buscando compreender o significado do vocábulo laico. No Brasil, por exemplo, ele é utilizado como sinônimo de secular. Analisar a etimologia dos termos e sua evolução semântica é tarefa relevante. E sobretudo, verificar em que sentido esses termos eram empregados no período revolucionário francês, para evitar anacronismos.

Em seguida, buscaremos compreender a noção de laicidade em Condorcet. Em que pese ser assunto recorrente em diversas obras de sua autoria, ele não

escreveu um texto específico sobre o tema, tampouco apresentou uma definição. Para tanto, reuniremos elementos do seu pensamento que nos permitam identificá-la. Isso se dará principalmente a partir do exame de um de seus trabalhos, que trata sobre a vida de Voltaire, onde comenta seus textos, desenvolvendo uma espécie de debate. Um dos assuntos abordados é a tolerância religiosa, onde há divergências entre os filósofos quanto a significados e dimensões. É a partir dos argumentos aí apresentados que poderemos extrair sua noção de laicidade.

No terceiro capítulo, investigaremos a noção de Estado em Condorcet. É importante mencionar que, diversamente dos demais filósofos, foi um dos poucos iluministas que também atuou como político durante a Revolução Francesa. Ainda na monarquia absolutista de Luís XVI, ele foi ministro da Moeda no Ministério das Finanças. No início do período revolucionário, atuando como deputado, foi defensor da monarquia constitucional. E com a queda da monarquia, após a fuga de Luís XVI, passou a defender o regime estritamente republicano. Portanto, a questão cronológica deve ser levada em consideração, tendo em vista que a sua posição sofre algumas mudanças no decorrer do tempo, em virtude dos eventos políticos. Todavia, podemos afirmar que há “noções republicanas” que perpassam toda sua obra. Esses elementos foram reunidos no modelo de Estado que ele propõe no seu *Plan de Constitution* (1793), pois trata-se, como veremos, de um regime republicano ali defendido.

Esse trabalho foi realizado no âmbito do Comitê de Constituição, do qual foi relator, encarregado em 1792 pela Convenção Nacional³, tendo se tornado o chefe e membro mais influente. Nesse texto é onde encontramos reunida toda a fundamentação que compõe a noção de Estado na sua filosofia política, onde são tratados praticamente todos os principais conceitos por ele desenvolvidos ao longo de sua vida, como filósofo e político, incorporando os aspectos mais fundamentais do Iluminismo (razão, liberdade, igualdade, direitos do homem) na estrutura política da sociedade.

Veremos que a preocupação fundamental do filósofo era precisamente o estabelecimento de instituições republicanas que criassem meios formais de efetiva

³ Nova instituição do poder Legislativo, criada com a República, em 1792.

participação popular. Constituição, direitos e povo estão intimamente relacionados para Condorcet no modo como ele compreende os direitos naturais, como decorrentes da própria natureza dos homens, como seres sencientes, capazes de raciocinar e de ter ideias morais. Os homens são entendidos, portanto, como seres absolutamente iguais e infinitamente respeitáveis. É a partir dessa premissa, respeitando as características essenciais dos homens, que deve ser estruturado o direito positivo.

A república condorcetiana é erigida e organizada, sobretudo, a partir de dois princípios basilares: liberdade e igualdade, que só são respeitados na medida em que coexistem. Não há liberdade individual sem uma dimensão equivalente de igualdade entre os cidadãos. E é diante do pleno exercício dos direitos políticos, proporcionando efetiva participação e contribuição de todos nos processos decisórios, que ele compreende o Estado republicano. Para que ele se materialize, no entanto, é pressuposta a capacidade do povo de refletir e se pautar pela razão, o que faz do conhecimento, e da sua difusão, a pedra angular dessa construção, que levará ao progresso e evolução da sociedade. Isso se dará, sobretudo, através de um modelo de instrução pública, universal, gratuita e laica, livre de interferências e opiniões políticas e religiosas.

O filósofo denuncia o papel que a religião tem na política, e com uma base sólida de argumentos, assevera a necessidade da laicização do Estado. Ele demonstra como os alicerces da religião são organizados como ferramenta para a dominação política do povo, e assim a necessidade de desconstrução de todo poder que a religião exercia sobre a política e instituições, pois somente uma república laica seria capaz de garantir (minimamente) a liberdade e igualdade dos cidadãos.

Ocorre que no contexto revolucionário francês, nem todos tinham essa convicção. Em que pese a consciência dos males decorrentes das questões religiosas, dos preconceitos, superstições, intolerância, fanatismo, muitos não imaginavam seu afastamento do campo político, e outros tampouco desejavam sua restrição à esfera privada. Diante disso, no último capítulo pretendemos ilustrar como as ideias de Condorcet, no que tange à instauração do seu modelo de Estado laico, neutro em questões religiosas, colidiram com o pensamento ainda muito enraizado no

contexto revolucionário, que mantinha a religião indissociável dos campos da política e da moral.

1. O LAICO E O SECULAR

As definições de laico e secular não são unívocas, sobretudo em relação ao momento histórico em que os termos são empregados, pelo que a discussão terminológica a partir dos usos e acepções pode levar a anacronismos⁴.

O mesmo não se verifica ao analisar a etimologia das palavras século e secularização. Conforme Fernando Catroga⁵, a utilização do termo *saeculum*, empregada no sentido de “mundo” oposto ao do “clero”⁶, é contemporânea. A

⁴ A título de exemplo, através da incursão por dicionários veremos definições distintas dos termos e até mesmo sua utilização como sinônimos. Laico significa leigo, laical, secular, por oposição ao eclesiástico. Laical é o que não se refere à classe eclesiástica. Laicizar, portanto, é excluir o elemento religioso de algo, por exemplo, da organização do Estado, do ensino etc. Essas definições provêm do Dicionário Ilustrado da Língua Portuguesa, de 1976, da Academia Brasileira de Letras (NASCENTES, Antenor (elaborador). *Dicionário ilustrado da língua portuguesa da academia brasileira de letras*. Vol. IV. Rio de Janeiro: Bloch Editores S/A, 1976, p. 964). Segundo o Dicionário Prático Ilustrado Luso-brasileiro, laico significa o que não é eclesiástico **nem** religioso, aquilo que é independente de qualquer instituição religiosa. Laical é o que não pertence à Igreja, leigo (SÉGUIER, Jaime (direção). *Dicionário prático ilustrado*. Novo dicionário enciclopédico luso-brasileiro. Vol. II. Porto: Dello & Irmão Editores, 1964, p. 710). Conforme a plataforma Dicio, é a “característica do que ou daquele que não faz parte do clero; que não pertence a **instituição ou ordem religiosa**. Que **não aceita ou recebe influência religiosa**; que **se opõe ao que é eclesiástico**; secular. **Adepto ou pertencente do laicismo**” (Disponível em: <https://www.dicio.com.br/laico/> acesso em 07 de abril de 2021 – destacamos). Vemos aqui que não há esclarecimento se laico é aquilo que “se opõe” à Igreja, à religião, ou a ambas. Por outro lado, quanto ao secular, conforme o dicionário da ABL, é o “[...] **que vive no mundo, que não faz votos monásticos: clero secular; relativo aos leigos: vida secular; temporal, civil, mundano**; próprio do século; em que termina um século (ano); **da justiça ou poder civil (braço)**. **Indivíduo que não está sujeito a ordens religiosas: leigo**”; secularismo é o “regime secular; doutrina filosófica ou moral, de origem inglesa”, e secularizar é “tornar secular (o que era eclesiástico); sujeitar às leis civis: A república secularizou os cemitérios; absolver do voto de clausura; deixar de ser religioso” (NASCENTES. Op. cit., vol. VI, p. 1499 – destacamos). E de acordo com o Dicionário Prático, secular é qualidade do “que vive no século, no mundo e que não fez votos monásticos: padre secular. Mundano: vida secular. Ano secular, aquele em que termina o século. Braço secular, justiça temporal. Leigo, por oposição a eclesiástico”; e secularizar é “restituir ao século, à vida leiga, as pessoas e as coisas que pertenciam à vida eclesiástica; secularizar um convento. Dispensar os votos monásticos. Deixar de pertencer a uma Ordem religiosa” (SÉGUIER. Op. cit., p. 1124). Devido à natureza “ubíqua” dos vocábulos, afirma Giacomo Marramao, têm assumido cada vez mais uma variedade de significados e atributos semânticos (MARRAMAIO, Giacomo. *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*. Trad. Pedro Miguel García Fraile. Barcelona: Paidós, 1998, p. 12).

⁵ CATROGA, Fernando. Secularização e laicidade: uma perspectiva histórica e conceptual. *Revista história das ideias*. Coimbra, Portugal, v. 25, p. 51-127, 2004. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316.2/43693> acesso em 16.09.21.

⁶ É interessante notar que no grego, *kleros*, significa “boletim, sufrágio, parte da herança, colégio” (NASCENTES. Op. cit., p. 388), ou ainda “lote de terra que era distribuído, muitas vezes por sorteio, aos cidadãos de uma nova fundação, uma apoikia ou uma cleruquia. O que cabe em sorte; porção de território com capacidade para sustentar uma unidade familiar de base”, conforme o Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (disponível em: <http://labeca.mae.usp.br/glossary/> acesso em 12.12.22); segundo o dicionário Houaiss, “*klēros*, ou no sentido de lote atribuído a uma igreja, a um padre, daí ‘função do padre’; primitivamente em grego ‘pedrinhas ou pequenos pedaços de madeira que se depositavam no interior de um capacete ou de um vaso, onde eram agitados antes de serem tirados dali’, donde ‘sorteio, sorte, o que se obtinha ou se ganhava com um sorteio; parte de uma herança;

expressão latina *clericus*, como acepção diferenciadora e hierarquizadora da comunidade cristã, foi usada a partir do século III, sendo Jerônimo um dos primeiros pensadores cristãos, a justificar a existência de dois gêneros de cristãos: os leigos e os clérigos, sendo estes os devotados ao serviço divino, sem bens temporais, que se distanciavam e viviam longe da agitação das regiões profanas. O termo *século*, contudo, começou a ser utilizado para designar aquelas atividades que não eram voltadas para a salvação, próprio da esfera temporal, com sua associação direta a um modo de mensurar o tempo vivido dos homens.

A distinção entre “clérigos” e “leigos” é o que define, para a Igreja, entre os que têm o poder (sagrado) para entregar os sacramentos (que integram, portanto, o sacerdócio), e a comunidade de fiéis, que faz parte do corpo da Igreja, mas não tem esse poder. Essa dualidade comporta subdivisões, conforme alerta Catroga. No entanto, o fundamental para o cerne da questão é a compreensão da lógica hierarquizadora, que separa o clero, composto pelos “eleitos”, os sacerdotes, em posição superior aos fiéis, dentro de uma visão hierárquica cristã, onde as funções sociais voltadas para o divino estão acima das demais⁷.

A gênese dos vocábulos secularizar e secularização teria ocorrido em 1586, quanto ao primeiro, num sentido pejorativo, representando a alteração do estado de clérigo regular para o de secular; e 1559, quanto ao último, a representar o arresto de bens da Igreja por parte da coroa, em que pese isso tenha ocorrido em um contexto “antiprotestante”, tendo em vista que visava coibir que senhores territoriais protestantes continuassem a promover a Reforma, confiscando bens da Igreja Católica⁸. E esse sentido foi o enfatizado quando da Revolução Francesa, onde consignou-se que todos os bens da igreja deveriam ser secularizados, pelo que

bem, domínio, terra destinada aos colonos” (disponível em: https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#1 acesso em 12.12.22). Na etimologia do vocábulo, vemos uma relação muito próxima de sorte, sorteio, e bens sorteados, como imóveis. Na origem, já podemos identificar uma classe de pessoas que é “agraciada” com bens adquiridos através da sorte.

⁷ Catroga ressalta que a contestação a esse estatuto de superioridade está na origem das dissidências que o cristianismo sofreu, como no caso da Reforma e a do anticlericalismo moderno, bem como as críticas das teologias da secularização e da libertação contemporâneas.

⁸ Segundo Marramao, “los neologismos *séculariser* (1586) y *sécularisation* (1567) se refirieron al lento y tormentoso proceso de reafirmación de una jurisdicción secular — es decir, laica, estatal — sobre amplios sectores de la vida en común, hasta entonces administrados por la Iglesia” (op. cit., p. 22).

passou a designar um ato jurídico, segundo o qual os bens eclesiásticos, uma vez expropriados, passariam a se submeter ao regime de propriedade de “mão morta”, impedindo a Igreja de comercializar tais bens, uma vez que a alienação deles seria, perante a lei, nula de pleno direito⁹.

A partir do final do século XVIII, a secularização já era entendida como condição necessária para a emancipação do homem, como representação relacionada ao bem-estar na vida presente, ao tempo histórico, que é onde deveriam ser realizadas suas tarefas e desafios, tratando-se, portanto, de uma visão “mundana” da realidade. Isso porque, nas palavras de Marramao,

cruzou os limites do direito canônico e do direito público para se tornar uma categoria geral inextricavelmente entrelaçada com o novo conceito unitário de tempo histórico. A partir dessa intersecção (na qual a secularização está implicada com outras coordenadas simbólicas da condição moderna: emancipação e progresso, libertação e revolução), são produzidas redefinições radicais e mudanças de sentido do par espiritual/mundano¹⁰.

Para os pensadores do Iluminismo, em que sentido eram empregados os vocábulos “secular” e “laico”? Ressaltamos, novamente, a relevância da discussão para evitar anacronismos, a utilizar expressões proferidas em tempos distintos, como o da Revolução Francesa e o atual. Já vimos que, atualmente, é comum a utilização dos termos como sinônimos. Ocorre que, pode ser equivocado usar argumentos de um pensador ilustrado que tratava de laicidade, para fundamentar tese sobre secularização.

Na *Encyclopédia* de Diderot e d’Alembert, temos no verbete secular a seguinte definição:

SECULAR é tudo o que pertence ao século, ou seja, ao estado civil e político. Um secular é qualquer pessoa que não esteja envolvida no estado de regular; com isso às vezes queremos dizer um leigo: um padre secular é aquele que

⁹ Com o decreto de 2 de novembro de 1789, a propriedade do clero tornou-se propriedade nacional, com encargo para a nação de prover as despesas de culto, segundo ALENGRY, Franck. *Condorcet: guide de la Révolution Française – théoricien du droit constitutionnel et précurseur de la science sociale*. V. Giard & E. Brière Libraires-Éditeurs : Paris, 1904, p. 66). No Brasil, a separação entre Igreja e Estado ocorreu com o advento da República, e os bens adquiridos anteriormente pela Igreja permaneceram sob o regime jurídico de mão morta. Assim, à Igreja foi reconhecida a personalidade jurídica para adquirir bens, mas estava impedida de comercializá-los, conforme art. 5º do Decreto 118-A, de 1890, que ainda vige.

¹⁰ MARRAMAIO, Giacomo. Op. cit., p. 27.

não é religioso nem cônego regular. Um benefício secular é aquele que não é atribuído aos regulares [...] O braço secular é o poder da justiça temporal. Da mesma forma, a jurisdição secular é justiça temporal; é assim chamada em oposição à jurisdição eclesiástica¹¹.

Há, portanto, uma distinção fundamental para a compreensão do sentido dos termos para os enciclopedistas. Secular, no campo religioso, ou mais precisamente, no campo da hierarquia eclesiástica (católica), é aquele que se opõe ao regular. Regular, do latim *regula*, significa aquele que segue as regras, no caso, da ordem religiosa. Os clérigos regulares prestam votos solenes e não vivem entre os leigos, mas em espaços próprios, como mosteiros, ao contrário dos seculares. Os integrantes do clero regular, portanto, como dedicados a uma experiência religiosa mais profunda, eram aqueles que viviam em mosteiros, seguindo as regras daquela ordem religiosa. Já os do clero secular se dedicavam a outras questões, por exemplo, a própria administração da igreja, política etc. Nesse sentido, a secularização é o processo em que o integrante do clero regular passava para a condição de secular e, por conseguinte, foi sendo utilizado para designar o religioso secular que passava à condição de leigo.

Voltando à *Enciclopédia*, temos que secularização:

é a ação de tornar secular um religioso, um benefício ou um lugar que era regular. Para conseguir a secularização de um religioso, é necessário obter um breve do papa, que é chamado de breve de secularização. Não se deve secularizar mosteiros ou religiosos sem motivos importantes, e sem ter obtido para tanto uma patente do rei, que permita pedir a secularização ao papa. As bulas de secularização devem ser comunicadas ao bispo do local, antes de serem oficializadas e tornadas exequíveis; elas devem então ser revestidas de cartas-patente e registradas no parlamento¹².

¹¹ « SÉCULIER, s. m. se dit de tout ce qui appartient au siècle, c'est-à-dire à l'état civil & politique. Un *séculier* est toute personne qui n'est point engagée dans l'état de régulier ; on entend quelquefois par-là un laïc : un prêtre *séculier*, est celui qui n'est ni religieux ni chanoine régulier. Un bénéfice *séculier*, est celui qui n'est point affecté à des réguliers [...] Le bras *séculier*, c'est la puissance de la justice temporelle. De même la jurisdiction séculière, est la justice temporelle ; on la nomme ainsi par opposition à la jurisdiction ecclésiastique » (DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>. Acesso em 08.jul.2021 – tradução nossa).

¹² « SECULARISATION, s. f. est l'action de rendre séculier un religieux, un bénéfice ou lieu qui étoit régulier. Pour parvenir à la *sécularisation* d'un religieux, il faut obtenir un bref du pape, qu'on appelle *bref de sécularisation*. On ne doit point séculariser les monastères ni les religieux, sans des raisons importantes, & sans avoir obtenu à cet effet un brevet du roi, qui permet de demander au pape la *sécularisation*. Les bulle de *sécularisation* doivent être communiquées à l'évêque du lieu, avant d'être fulminées ; il faut ensuite qu'elles soient revêtues de lettres-patentes, & registrées au parlement »

Secularização, portanto, contém um núcleo central do direito canônico, cujo significado também segue atuando no meio da era moderna e, apesar das mudanças, continua em vigor até os dias de hoje, e que, como bem anota Marramao, ao mencionar a própria *Enciclopédia*, onde a expressão aparece em primeiro lugar como termo técnico. E por outro lado, no que concerne à questão da propriedade e domínio de bens, já referida anteriormente, trata-se de uma flexão semântica do termo, que passou a designar um ato jurídico e político fundado na reivindicação da autoridade real¹³, reduzindo ou expropriando os domínios e propriedades temporais da Igreja para destinar a outros fins, pelo que o termo remete ao processo gradual de expulsão das autoridades eclesiásticas do domínio temporal¹⁴.

Pereira confere uma compreensão ampliada do termo secularização, para a razão, a emancipação e a autonomia do homem, como um acontecimento cultural na história do Ocidente, em que se inaugura o ingresso do mundo e sociedade nos projetos racionais da compreensão humana, que escapam da tutela exclusiva da Igreja e da religião, traçando por meios racionais seu próprio futuro:

No tempo da impotência e da necessidade, a Religião substituíra a falta de capacidade racional e técnica do homem, desempenhando funções ao nível do mundo e da sociedade, que a razão descobrirá posteriormente serem suas. Daí, uma dupla imagem de Deus: a imagem gerada no tempo da impotência e que o advento da razão emancipada critica, e uma imagem de Deus que não se constrói em função da menoridade do homem, mas antes exige a sua maioridade e a transcende¹⁵.

Do que foi exposto até o momento, já ficou esclarecido que a ideia de secularização pressupõe um processo histórico, de longa duração, que engloba não

(DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>. Acesso em 08.jul.2021 – tradução nossa).

¹³ A utilização do termo secularização como ato jurídico (e político) de expropriação de bens da Igreja, como bem destaca Catroga, ocorria “dentro de uma lógica na qual o Estado moderno – ou melhor, o novo Estado-Nação – tendia a impor (de diversos modos, é certo) um conceito unicitário de soberania” (op. cit., p. 98).

¹⁴ MARRAMAO, Giacomo. Op. cit., p. 21-22.

¹⁵ PEREIRA, Miguel Baptista. Iluminismo e secularização. In: *Revista de História das Ideias. O Marquês de Pombal e seu tempo*. Tomo II (p. 439-500). Instituto de História e Teoria das Ideias. Faculdade de Letras: Coimbra, 1982, p. 490. Como ainda veremos na exposição de Catroga, em Portugal os termos secularização e laicização são utilizados como sinônimos.

apenas a Igreja e sua estrutura interna em si, mas, também, vários níveis da sociedade, seja o da cultura, o econômico, ou mesmo o político. Até por isso, é difícil uma definição precisa do termo.

Não obstante, é interessante notarmos a relação entre a secularização e o conceito de tolerância – tema que será tratado adiante – convergem, tendo este sofrido alteração do seu significado com os ideais seculares, como descreve Catroga:

Como se tem de reconhecer, transversal a estes momentos fortes do debate sobre o ideal de tolerância, encontra-se o seu paulatino deslocamento de uma problemática predominantemente teológica para uma outra, de cariz mais civil e secular. E esta, se não era antitética em relação à religião, não deixava de reivindicar a autonomia da consciência e a liberdade de pensamento. **O que caminhou a par com a autonomização da moral e da exigência – tida como a premissa essencial da tolerância – da separação entre o político e o espiritual, em ordem a conseguir-se garantir a liberdade religiosa, num contexto de secularização da sociedade e do Estado**¹⁶ (grifos nossos).

Ao desvencilhar a justificação da tolerância e da sociabilidade dos argumentos teológicos – afirma o autor, citando como exemplo Pierre Bayle, que situava o problema no interior da consciência –, a esfera religiosa passava a ser vista não mais como necessária à coesão social, postulando-se uma moral de cunho racional, secularizada¹⁷. Houve, destarte, uma influência de mão dupla. A tolerância passou a ser questionada como *tolerância civil*, sob influência do “secularismo”, bem como a secularização foi incrementada com a questão da tolerância.

Quanto ao “laico”, Catroga analisa a etimologia e a evolução semântica da expressão, que transitou da tradição grega (*laós*) para as traduções bíblicas e destas para os significados conferidos pelo direito canônico, que consagrou a distinção do crente que não tinha participação no poder da Igreja, pelo que, nessa nova perspectiva já não poderia ser confundido com o secular, pois aqueles que professam a fé num instituto religioso, sejam clérigos ou apenas fiéis, já não são seculares¹⁸.

A compreensão de *laós* é para nós relevante, pois, tal como a palavra *saeculum*, ambas tiveram uma evolução semântica, sendo que aquela, como

¹⁶ CATROGA. Op. cit., p. 74.

¹⁷ CATROGA. Op. cit., p. 74.

¹⁸ CATROGA. Op. cit., p. 95.

veremos, passou a ser utilizada, a partir dos termos laicidade e laicismo, contra a Igreja, e não mais no seu interior. *Laós*, que teve uma origem militar, a exprimir a relação pessoal entre um grupo de homens com um chefe, qualificava o povo, enquanto armado e dirigido pelo chefe, sendo que posteriormente passou a ter o significado de povo, ou gente do povo, distinguindo-se de *dêmos*, um conceito que indicava um território e o povo que o habitava, unido por uma condição social comum. Distinguia-se, também, de *éthnos*, como grupo de humanos vinculados por uma história e espaço vital, laços com características, portanto, culturais ou civilizacionais. De outro lado, a *pólis* exprimia a comunidade organizada que vivia sob uma constituição civil e jurídica.

Dessa forma, o *laós* é a base, o povo, que precede, portanto, ao *dêmos* e à *pólis*. Foi no Novo Testamento que *laós* passou a designar os escolhidos por Deus, entre os vários *éthné* (plural de *éthnos*), como eram chamados, genericamente, os pagãos. De fato, afirma Catroga, “no grego tardio, *laós* deu origem a *laikós*, de onde nasceu a expressão latina *laicus* e, em português, *leigo* e *laico*”, e com a divisão entre clérigos e seculares no interior do cristianismo, o termo passou a ser utilizado com essa acepção bíblica, demarcando a nova hierarquização, a caracterizar o fiel, em distinção do diácono ou padre, o que explica a sua utilização como sinônimo de secular, tendo posteriormente uma conotação pejorativa, quando o *leigo* passou a ser utilizado tanto no sentido de secular, como no de ignorante, a contrastar com a sabedoria do clérigo¹⁹.

Laical, *laicismo*, *laicização*, *laicizar* foram suas derivações, que marcavam a oposição ao *clerical*, bem como, posteriormente, às referências religiosas, o que, segundo o autor, ocorreu com mais força nas áreas político-culturais em que houve

¹⁹ CATROGA. Op. cit., p. 93-94. Para esta afirmação, o autor não faz a distinção do clérigo regular e secular. Acrescenta Catroga: “Segundo o Oxford English Dictionary, a palavra inglesa *laic* teve o seu primeiro registro em 1562, e *laity* (laicado) encontra-se a partir de 1540. E, em francês, *lai/laïe* recebeu, em 1606, esta definição dicionarizada: ‘aquele que não tem nenhum grau de clericatura’ (Nicot), e o célebre dicionário da Academia (ed. de 1694) inseriu os dois artigos seguintes: ‘LAIQUE. adj. de tout genre. Séculier. Il est opposé à Clerc et Ecclésiastique. Une personne laïque, de condition laïque ; Il est solvante substantif. Un laïque, Les Ecclésiastiques et les laïques’ ; ‘LAY, AYE. adj. Laïque. Un Conseiller lay traduire un Ecclésiastique en cours laye. Patron layj. On appelle, Un frère lay, un Moyne lay. Les frères servants qui ne sont point destinés aux Ordres sacrés : et de mesme on appelle Soeurs layes Les Religieuses qui ne sont point du choeur... Il est aussi quelquefois substantif” (CATROGA. Op. cit., p. 95).

colisão entre as igrejas, que detinham poderes econômicos, políticos e culturais, e que obstaculizavam a modernização; e as experiências revolucionárias, como foi o caso exemplar da França, onde o termo *laico* foi retirado do contexto eminentemente religioso e passou a denotar ideais de racionalidade, emancipação, autonomia, gerando as mencionadas derivações, que demonstram a tensão e confronto entre Roma e a Modernidade²⁰.

Novamente recorrendo à *Enciclopédia*, vejamos a definição de laico:

se refere a pessoas ou coisas distintas no estado eclesiástico, ou daquilo que pertence à Igreja. Laico, quando se trata de pessoas, se refere a todas aquelas que não estão engajadas em ordens ou pelo menos no clero. Laico, quando se fala das coisas, pode se referir a bens ou ao poder; assim dizemos bens laicos, para expressar bens que não pertencem às igrejas. Poder laico, em oposição ao poder espiritual ou eclesiástico. Juiz laico, é um magistrado que toma sua autoridade do príncipe e da república, em oposição ao juiz eclesiástico que toma a sua, imediatamente, do próprio Deus, como os bispos, ou dos bispos, como o oficial²¹.

Portanto, o sentido conferido ao termo no período revolucionário, ante a proximidade da publicação da *Enciclopédia*, provavelmente era este. Empregado para se referir às pessoas ou coisas distintas do estado eclesiástico ou daquilo que, à época, pertencia à Igreja (e não o que deixou de pertencer à Igreja, que seria o *secular*). A distinção que nos é mais esclarecedora, nesse intento de tratar do Estado laico proposto no período revolucionário é a do poder e, principalmente, do magistrado. Poder laico, por oposição ao poder espiritual ou eclesiástico; e juiz laico sendo aquele que deriva sua autoridade do príncipe e da República, ao contrário do juiz eclesiástico que a detém, imediatamente do próprio Deus. O termo comportava, assim, um sentido novo, não de algo cujo estado foi alterado.

²⁰ CATROGA. Op. cit., p. 96.

²¹ « LAIQUE, s. m. se dit des personnes ou des choses distingués dans l'état ecclésiastique, ou de ce qui appartient à l'Église. *Laïque*, en parlant des personnes, se dit de toutes celles qui ne sont point engagées dans les ordres ou du moins dans la cléricature. *Laïque*, en parlant des choses, se dit ou des biens ou de la puissance ; ainsi l'on dit *bien laïques*, pour exprimer des biens qui n'appartiennent pas aux église. Puissance *laïque*, par opposition à la puissance spirituelle ou ecclésiastique. Juge *laïque*, est un magistrat qui tient son autorité du prince & de la république, par opposition au juge ecclésiastique que tient la sienne, immédiatement de Dieu même, tels que les évêques, ou des évêques, comme l'official » (DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>. Acesso em 08.jul.21 – tradução nossa).

De acordo com o levantamento feito por Catroga, foi a partir da segunda metade do século XIX que o vocábulo *laicidade* foi dicionarizado na França e na Inglaterra, como um neologismo que indicava aquilo que tem caráter *laico*, ou seja, quem ou aquilo que não é nem eclesiástico, nem religioso:

Em França (assim como em alguns países por ela influenciados), termos como sociedade laica, Estado laico, ensino laico, laicidade, laicismo, laicizar, laicização foram-se impondo como vocábulos que também constituíam armas de luta contra a influência do clero e da Igreja católica e, nas suas versões mais radicais (agnósticas e ateias), contra a própria religião. [...] A nova terminologia, conquanto não rejeitasse ou substituísse a que tinha origem em *saeculum* – em Portugal, por exemplo, o termo secularização continuará a ser aplicado, mesmo pelos sectores anticlericais, como sinónimo de laicização –, denota o propósito de se dar um sentido mais político à demarcação entre o religioso e o profano, o público e o privado. **Dir-se-ia que não bastava realizar a separação. Ter-se-ia de ir mais longe, pelo que se apelava para que o Estado desempenhasse acções positivas – sobretudo ao nível da luta pela hegemonia no campo do poder espiritual –, em ordem a laicizar-se a sociedade, isto é, a criar-se as condições (culturais, político-jurídicas e sociais) necessárias à concretização das promessas emancipatórias da Modernidade²² (grifos nossos).**

O recurso às raízes etimológicas demonstra-se necessário para que se compreenda o verdadeiro significado de *laïque*, que, portanto, pressupõe essa oposição do povo, da massa popular, o *laós*, ao clerical, que nas comunidades cristãs primevas foi se hierarquizando. Há, assim, um significado histórico que não pode ser deixado de lado ao se tratar do tema. É fundamental que se tenha claro que essa oposição não é, precisamente, à religião, mas a dominação exercida por poucos, usando a religião como pretexto, e nesse sentido, um movimento anticlerical, por liberdade, de consciência e de pensamento, uma luta por autonomia e emancipação social, contra a dominação da Igreja na “formação das almas” e que tanto fornecia estabilidade social para as monarquias e aristocracias, como para todos os que se encontravam no alto da pirâmide da sociedade hierarquizada por privilégios.

Vista como um projeto, a laicidade buscava erigir as bases que proporcionariam a emancipação do indivíduo, em liberdade e fruição dos seus direitos, o que passava, necessariamente pela separação entre esferas política e religiosa,

²² CATROGA. Op. cit., p. 99-100.

pública e privada, como efeitos da secularização, tendo, portanto, como seu principal adversário o clericalismo.

Para que esse projeto fosse bem-sucedido era crucial a separação da Escola e das Igrejas, tão defendida por Condorcet (conforme se evidenciará na sua obra *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, que será analisada adiante), pois somente através de um sistema educacional nacional com autonomia perante as instituições religiosas é que se alcançaria uma sociedade composta por indivíduos capazes de pensar, de refletir, através da razão, sem as superstições e preconceitos da religião.

Na França, essa luta pela separação entre Igreja e Estado levada a cabo na Revolução perdurou até o ano de 1905 (na Terceira República), com a lei de separação das Igrejas do Estado²³, mas foi retomada anos depois e assim vem ocorrendo até o presente, voltando, periodicamente, à pauta de discussões, geralmente no âmbito do ensino²⁴.

De acordo com o exposto, podemos afirmar, ainda que provisoriamente, algumas coisas. A primeira é que, em que pese possuírem suas especificidades, laico e secular são conceitos muito próximos, o que dificulta uma distinção precisa. De qualquer modo, como estamos a tratar da gênese daquilo que hoje concebemos como Estado laico, é necessário compreendermos o sentido que se empregava aos termos no período iluminista e revolucionário francês, e, em que pese ainda não termos tratado da noção de Estado, já temos esclarecido que laico é o que se opõe ao eclesiástico, à Igreja, e que, embora não indique o necessário afastamento de opções e crenças religiosas, implica na recusa à submissão da autoridade religiosa. E como vimos na definição do verbete *laïque* na *Encyclopédia* de Diderot e d'Alembert, é preciso se ter em mente que a única ordem a que o Estado laico se submete é a republicana. Ou seja, nesse modelo de Estado, não devem existir, na sua ordem

²³ *Loi du 9 de décembre de 1905 – Loi concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*. Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000508749/#:~:text=La%20R%C3%A9publique%20ne%20reconna%C3%AEt%2C%20ne,%C3%A0%20l'exercice%20des%20cultes.%20>. Acesso em 16.09.22.

²⁴ Sobre o processo de laicização na França desde a Revolução Francesa até o presente, remetemos o leitor ao artigo da historiadora Valentine Zuber: A laicidade republicana em França ou os paradoxos de um processo histórico de laicização (séculos XVIII-XXI), *Ler História* [Online], 59 | 2010. Disponível em: <http://journals.openedition.org/lerhistoria/1370>. Acesso em 23.01.23.

constitucional, preceitos e interesses eminentemente religiosos, o que implica, necessariamente, o rompimento total com instituições religiosas, e o afastamento delas, e daqueles, de toda e qualquer tomada de decisão, no que diz respeito às políticas públicas.

Destarte, a utilização do termo laico no contexto desse trabalho (Estado laico) abrange, para além da neutralidade, esse sentido de emancipação da sociedade e do Estado, em relação ao poder espiritual/eclesiástico. Como veremos adiante, o objeto de crítica e combate dos iluministas não era especialmente a religião em si, mas os preconceitos e superstições que ela carrega e que visam a manutenção, a conservação de um *status quo* onde a razão é propositalmente obscurecida para atender a interesses particulares, privilégios, e que impedem, portanto, a criação de condições para a emancipação. Não obstante, como ainda veremos, a própria noção de Estado pressupunha a laicidade, porquanto tinha na razão o seu fundamento, sua justificativa e seu ideal.

A emancipação é um aspecto que Condorcet põe em destaque em seus textos. Ele tem essa preocupação muito clara. Sua teoria a respeito da laicidade segue essa linha diretriz, emancipar a população, um caminho necessário para o progresso. Como veremos nos próximos capítulos, ele preconizará, sobretudo nos seus últimos escritos, o modelo republicano. Só que para a constituição da república, a formação do indivíduo é imprescindível. Para tanto, ele desenvolve um projeto de instrução pública, universal, gratuita, e laica, para que o indivíduo chegue à vida adulta e atue na vida social e política livre de preconceitos, condição necessária para seu modelo de Estado.

2. TOLERÂNCIA, LIBERDADE, E A NOÇÃO DE LAICIDADE EM CONDORCET

Condorcet não escreveu um texto específico sobre a laicidade, o que dificulta uma definição exata da sua noção de Estado laico. No entanto, podemos identificar em sua vasta obra²⁵, argumentos que nos permitem apontar aspectos do seu pensamento a respeito do tema, reunindo as características fundamentais da sua crítica à relação Estado x Igreja/religião. Ademais, a crítica à religião, à Igreja, aos preconceitos, às superstições e à intolerância, perpassa muitos dos seus escritos²⁶. O objetivo deste capítulo, portanto, é identificar, em linhas gerais, sua noção de laicidade.

Para tanto, utilizaremos como ponto de partida seu texto sobre a vida de Voltaire (*Vie de Voltaire – 1787*)²⁷, onde, discorrendo sobre as obras do filósofo, ele desenvolve uma espécie de debate, ao apresentar suas próprias opiniões a respeito de temas específicos tratados por Voltaire. Outro texto que auxilia nesse esforço de compreensão da laicidade em Condorcet são os comentários sobre o *Tratado sobre a tolerância* (1763)²⁸, escrito por ocasião do suplício de Jean Calas, protestante, condenado em Toulouse, em 1761, sob a acusação de ter enforcado o próprio filho, sendo que o motivo teria sido a suposta conversão do jovem à religião católica. Nessa obra, Voltaire defende a tolerância religiosa, que na sua concepção, seria obtida a partir da própria realização da teoria bíblica, por assim dizer, em um sentido muito semelhante à máxima cristã do amor ao próximo. Voltaire, no entanto, não via problema em um país adotar uma religião oficial. Já para Condorcet, a tolerância é sinônimo de liberdade, liberdade de preconceitos, de superstições, do fanatismo, da

²⁵ São poucos os textos de Condorcet traduzidos para a língua portuguesa. Utilizaremos como referência nesse trabalho a edição de O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet*. Firmin Didot Frères: Paris, 1847. Seus 12 volumes estão disponíveis no site da Bibliothèque Nationale de France (<https://www.bnf.fr/fr>). Há textos, no entanto, que não estão incluídos nessa biografia, e serão mencionados oportunamente.

²⁶ Condorcet teve uma educação ultrarreligiosa. Sua mãe o havia dedicado à Virgem Maria, seu tio era bispo e ele foi educado pelos jesuítas, o que lhe teria deixado um “ódio implacável das práticas religiosas e da intolerância”, daí a verve que se exerceu com prazer contra o clero, contra seu papel político e sua intolerância, segundo ALENGRY (op. cit., p. 17).

²⁷ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Vie de Voltaire*. In: O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet – Tome Quatrième*. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 1-635).

²⁸ VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. Trad. Leandro Cardoso Marques da Silva. São Paulo: Edipro, 2017.

intolerância, da perseguição, pelo que a religião, quando ingressa no campo político, produz desigualdades e obstáculos intransponíveis ao progresso e à emancipação da sociedade.

Toda a problemática que envolvia a questão religiosa, era combatida por Condorcet com o contraponto da liberdade. A fundamental diferença entre Voltaire e Condorcet, no que diz respeito à intolerância religiosa, é que este refletia sobre a intolerância sob o prisma da liberdade religiosa. Ele não entendia como suficiente a tolerância em si, era preciso haver liberdade religiosa. Por esse motivo, recusava a religião oficial do Estado, que tende a impor essa religião aos cidadãos, constringendo-os, seja para aderirem a essa seita, seja para não aderirem a outras. Por isso, defendia que a liberdade de opinião, de consciência, de culto, é do interesse geral da humanidade²⁹.

Veremos, no entanto, que o conceito de liberdade, para Condorcet, era vinculado ao de igualdade, o que torna a ideia-chave para compreendermos seu pensamento, pelo que visitaremos outros textos do filósofo para identificar a razão pela qual ele entendia necessária a laicidade do Estado.

2.1. A TOLERÂNCIA EM VOLTAIRE

As *Cartas Inglesas* ou *Cartas Filosóficas* (1734)³⁰, foram escritas por Voltaire com o objetivo de relatar sua experiência em uma passagem pela Inglaterra. Ele discorre sobre diversos temas, como religião, política, comércio, ciência, filosofia, literatura, geralmente fazendo uma comparação com a França. Em uma dessas reflexões, ele relata a liberdade encontrada na Inglaterra, e enfatiza a questão religiosa: “Aqui é o país das seitas. Um inglês, como homem livre, vai para o céu pelo caminho que lhe agrada”³¹.

²⁹ CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 257.

³⁰ VOLTAIRE. *Cartas inglesas*. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

³¹ VOLTAIRE. *Cartas inglesas...*, p. 15.

Ele estabelece uma relação entre a multiplicidade de seitas religiosas e a tranquilidade social. Na medida em que variadas doutrinas e cultos são permitidos, a população se torna mais heterogênea, e essa diversificação leva a uma maior tolerância. Consequentemente, essa tolerância possibilita aos fiéis, e à população em geral, uma convivência mais respeitosa e pacífica. Pode-se afirmar que o modelo inglês constituía, mais do que exemplo, o alicerce da sua concepção a respeito da tolerância religiosa, que não sofria qualquer tipo de prejuízo pelo fato de o Estado adotar uma religião oficial, contanto que todas as seitas fossem admitidas.

[...] embora a seita episcopal e a presbiteriana sejam dominantes na Grã-Bretanha, todas as outras também são bem-vindas e convivem muito bem... Entrai na Bolsa de Londres, praça mais respeitável do que muitas cortes. Aí vereis reunidos, para a utilidade dos homens, deputados de todas as nações. O judeu, o maometano e o cristão negociam reciprocamente como se pertencessem todos à mesma religião. Só é infiel quem vai à bancarrota. O presbiteriano confia no anabatista, e o anglicano, na promessa do quacre. Um vai ser batizado em uma grande cuba de água, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Outro leva o filho para que lhe cortem o prepúcio e despejem sobre sua cabeça resmungos hebraicos incompreensíveis. Outros vão à sua igreja e, enchapelados, esperam a inspiração de Deus. E todos estão contentes. Se houvesse uma única religião na Inglaterra, o despotismo seria temível; se houvesse duas, uma degolaria a outra; mas como há trinta, vivem felizes e em paz³².

Voltaire entendia que os conflitos religiosos ultrapassavam os interesses propriamente religiosos, afetando, também, a política e a economia. Ele menciona a Bolsa de Londres e as relações comerciais entre seguidores de diferentes seitas religiosas, afirmando que tão somente após o *Toleration Act*, de 1689³³, que estendeu a liberdade de crença e de culto, a Inglaterra teve tranquilidade no campo político e pode atingir um maior desenvolvimento econômico (Carta VI). O mesmo argumento é trazido no caso dos holandeses e germânicos no *Tratado sobre a tolerância* (1763), na qual ele desenvolveu melhor o tema, dando exemplos de outros povos tolerantes

³² VOLTAIRE. *Cartas inglesas...*, p. 17.

³³ Lei de tolerância de 1689, aprovada pelo Parlamento da Inglaterra, que concedeu a todos os não-conformistas (dissidentes protestantes em relação às práticas da Igreja Anglicana) a liberdade de culto, como recompensa por não terem apoiado o rei James II, mediante a promessa de serem leais ao governante britânico e seus herdeiros. Não abrangia católicos. Disponível em: <https://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety/private-lives/religion/overview/catholicsnonconformists/>; e em <https://www.nationalarchives.gov.uk/education/resources/jacobite-1715/secretary-townshend/>. Acesso em 17.09.22.

com a questão religiosa, citando os gregos e os romanos. Em contrapartida, atribui aos cristãos a perseguição e intolerância, dizendo que eram eles os perseguidores, carrascos e assassinos daqueles que, segundo as Escrituras, eram seus irmãos. Que foram eles que, com a cruz ou a Bíblia na mão, destruíram cidades, espalharam sangue e inflamaram fogueiras, desde o reinado de Constantino³⁴.

Mais do que uma crítica à religião, Voltaire faz uma crítica à hipocrisia daqueles que deveriam *“instruir as almas”*:

[...] porque nossa religião é divina, deve ela reinar pelo ódio, pelos furores, pelos exílios, pelo arrebatamento dos bens, as prisões, as torturas, os assassinatos e as ações de graça dedicadas a Deus por esses assassinatos? Quanto mais a religião cristã é divina, menos cabe ao homem a comandar. Se Deus a fez, Deus a irá sustentar sem vós. Sabeis que a intolerância não produz senão hipócritas ou rebeldes: que alternativa funesta! Enfim, gostaríeis de sustentar por intermédio de carrascos a religião de um Deus que por carrascos foi morto, e que pregou unicamente a doçura e a paciência?³⁵

A indignação de Voltaire não era direcionada à religião, mas às atrocidades cometidas (sobretudo) pelos católicos, que eram totalmente contraditórias aos ensinamentos de Cristo. O exemplo do carrasco é o que ilustra claramente essas contradições. Afinal, como era possível uma religião, tida como a religião de Deus, comportar tamanho ódio e fúria, a ponto de aprisionar, torturar e executar infiéis? Ora, Cristo, que foi morto por carrascos, concordaria com tais condutas? Ou seja, a religião era usada como instrumento de dominação, cativando e inflamando os crentes através de superstições, que, evidentemente, desvirtuavam a própria religião. Cassirer comenta: “Voltaire não se cansa de lançar seu velho grito de guerra: *‘Écrasez l’infâme!’* [Esmaguem a infame!]. E acrescenta prudentemente não ser a fé o que ele combate, mas a superstição, não a religião, mas o uso solerte que dela faz a Igreja”³⁶.

A “infame” se manifesta, sobretudo, no fanatismo religioso, que é como uma febre violenta, que prejudica o pensamento claro e justo. As guerras religiosas, a

³⁴ VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 50.

³⁵ VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 53.

³⁶ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 189.

Inquisição e suas fogueiras, as mortes em nome de Deus, foram causadas pelo fanatismo, que gera intolerância e a perseguição dos que pensam de forma diversa³⁷.

A superstição, tão combatida pelos iluministas, é outra face da “infame”, nascida da ignorância, ela compreende as crenças absurdas, sem qualquer fundamentação racional ou lógica, que cativam fiéis pelo medo. Práticas consideradas inúteis, como as indulgências, as flagelações, o uso da água benta, são exemplos³⁸. Utilizadas como artifícios por líderes religiosos e que, no entender dos filósofos, contrariavam os propósitos da religião. É um culto falso que acomete as religiões. Uma espécie de encantamento ou poder mágico que o medo exerce sobre a alma, oprimindo o espírito, sobretudo nos momentos de dificuldade. “Assim que lança raízes profundas em qualquer religião, boa ou má, é capaz de extinguir as luzes naturais e perturbar as mentes mais sãs [...] é o flagelo mais terrível da humanidade [...] a superstição é um tirano despótico que faz tudo ceder às suas quimeras. Seus preconceitos são superiores a todos os outros preconceitos”. São cerimônias vãs, sustentadas pela hipocrisia, e uma vez colocadas em ação, levam ao fanatismo, conforme a *Enciclopédia*³⁹.

A concepção de tolerância em Voltaire converge em alguns pontos com o pensamento de Locke⁴⁰, cujo texto *Carta sobre a tolerância* ele remete:

Mas como! Será permitido a cada cidadão crer apenas em sua razão e pensar o que essa razão esclarecida ou enganada lhe ditar? Necessariamente, com a condição de que ele não perturbe a ordem. Pois não depende do homem

³⁷ SOUZA, Maria das Graças de; NASCIMENTO, Milton Meira do. *Iluminismo: a revolução das luzes*. São Paulo: Edições 70, 2019, p. 41.

³⁸ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008, p. 464-467.

³⁹ « Dès qu'elle a jetté de profondes racines dans quelque religion que ce soit, bonne ou mauvaise, elle est capable d'éteindre les lumières naturelles, & de troubler les têtes les plus saines [...] c'est le plus terrible fléau de l'humanité [...] la *superstition* est un tyran despotique qui fait tout céder à ses chimères. Ses préjugés sont supérieurs à tous les autres préjugés » (DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v15-2250-0/>. Acesso em 17.09.22 – tradução nossa). Nas palavras de Souza e Nascimento, “A ‘infame’ reúne pois, na visão de Voltaire, todos os poderes obscuros que ameaçam a civilização: a ignorância – que gera a superstição –, o fanatismo e a intolerância. Contra eles, o combate deve ser sem trégua. A filosofia assume em Voltaire um papel eminentemente crítico” (op. cit., p. 46).

⁴⁰ É importante destacar que a tolerância lockeana era “seletiva”. Locke defendia a intolerância contra os ateus, por exemplo (LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2010). Voltaire, como veremos, também segue por esse caminho, embora não expresse esse pensamento com tanta veemência quanto o pensador inglês.

acreditar ou não acreditar, mas dele depende respeitar os costumes de sua pátria. E se dissésseis que é crime não crer na religião dominante, vós próprios acusaríeis, então, os primeiros cristãos, vossos pais, e justificaríeis aqueles que acusais de tê-los entregue aos suplícios⁴¹.

Para Voltaire o problema era o que os cristãos faziam em nome de Deus, totalmente contrário às Escrituras. A dissonância entre aquilo que é preconizado pela religião e a prática dos cristãos. Não é a doutrina religiosa que representa algum problema ou perigo, mas os próprios crentes, cuja conduta no espaço público, não se pauta pelas máximas cristãs, mas pelos preconceitos e superstições. A discorrer sobre o Velho Testamento, analisando passagens de violência e mortes, ele afirma: “Numa palavra, não se vê constrangimento algum sobre a religião. Sei que a maioria dos reis judeus se exterminou; assassinaram-se uns aos outros. Porém isso foi sempre por conta de seus interesses, e não de suas crenças”⁴², e conclui: “As Escrituras nos ensinam, portanto, que Deus não apenas tolerava todos os outros povos, mas tinha por eles uma preocupação paternal. E nós ousamos ser intolerantes!”⁴³.

Para demonstrar a intolerância como algo totalmente profano, contraditório à própria essência da religião cristã, Voltaire percorre a história. Lembra dos gregos, dos romanos, passa pelo judaísmo e pelo Velho ao Novo Testamento para argumentar que nada na teoria religiosa poderia sustentar algum ato de intolerância, colacionando inúmeras passagens bíblicas no seu texto, a evidenciar tanto a contradição implícita existente entre a teoria e a prática, quanto, e conseqüentemente, a hipocrisia dos algozes, e questiona qual seria o motivo para que os cristãos desmentissem na prática a teoria que anunciam diariamente. Teria que existir alguma vantagem em fazer o contrário daquilo que se prega, desmentindo a moral através de ações. No entanto, não há vantagem alguma em odiar e perseguir pessoas que não compartilham suas opiniões, ou seja, a intolerância, de todo modo, é absurda⁴⁴.

Da hipocrisia dos cristãos, Voltaire questiona a moral religiosa. Ou melhor, ele indaga se a religião cristã seria realmente capaz de estabelecer uma moral que

⁴¹ VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 53.

⁴² VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 59.

⁴³ VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 63.

⁴⁴ VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 72.

incutisse no espírito dos homens um sentimento de respeito pelos demais, de tolerância, que livrasse a sociedade das tensões e conflitos religiosos.

Não obstante, ele entende que há situações em que a intolerância é aceitável, “um direito humano”, que é, precisamente, quando empregada contra o próprio intolerante:

Para que um governo não tenha o direito de punir os erros dos homens, é necessário que tais erros não sejam crimes. Só são crimes quando perturbam a sociedade. E perturbam tal sociedade a partir do momento em que inspiram fanatismo. É, então, necessário que os homens comecem por não ser fanáticos para merecerem tolerância⁴⁵.

O fanatismo religioso e a intolerância não devem ser admitidos. Contra atos desse gênero o Estado tem o direito de punir, porque perturbam a ordem social, o que, aos olhos de Voltaire, representa um crime. Aqueles que, acometidos pela superstição e preconceitos religiosos, promovem a intolerância e perturbam a sociedade, não devem ser tolerados.

No *Relato de uma Discussão Acalorada na China* (cap. XIX) podemos perceber que Voltaire provavelmente não visualizava sequer a possibilidade de um entendimento entre os cristãos. Isso é trazido no final do conto, quando o jesuíta e o missionário jacobino dominicano foram presos por ordem do mandarim, em virtude de um escândalo levado a cabo por desavença religiosa:

Um submandarim disse ao juiz: ‘Por quanto tempo vossa excelência deseja que eles fiquem presos?’ ‘Até que eles entrem em acordo’, disse o juiz. ‘Ah!’, disse o submandarim, ‘então eles permanecerão na prisão pelo resto de suas vidas’. ‘Pois bem!’, disse o juiz, ‘até que eles se perdoem’. ‘Eles não se perdoarão jamais’, respondeu o outro, ‘eu os conheço’. ‘Pois bem, então!’, disse o primeiro mandarim, ‘até que eles façam parecer que se perdoaram’⁴⁶.

Se não podem se entender, que se respeitem, ou ao menos aparentem se respeitar. Colocado dessa forma, tolerar denota o sentido de aturar, de conformar-se. Vemos nesse diálogo a concepção de tolerância para Voltaire como algo próximo do perdão, o que remete, novamente, a uma máxima cristã. Ou pelo menos que houvesse

⁴⁵ VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 79.

⁴⁶ VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 82.

uma aparência de possibilidade futura de perdão, de tolerância, no sentido de aceitação das diferenças, ainda que não houvesse, de fato, a elementar compreensão de suas diferenças, fossem elas de opiniões, de crenças, de visões de mundo, de origens, de nacionalidades etc., o que soa como hipocrisia.

Ainda como argumento para essa “tolerância cristã” (que Voltaire, no entanto, denomina “tolerância universal”, ele questiona:

Não é necessária uma grande técnica, uma eloquência bem estruturada para provar que os cristãos devem tolerar-se uns aos outros. Eu vou mais longe: digo-vos que é preciso ver todos os homens como nossos irmãos. O quê! Meu irmão, o turco? Meu irmão, o chinês, o judeu, o siamês? Sim, certamente. Nós não somos todos filhos do mesmo pai e criaturas do mesmo Deus?⁴⁷.

Voltaire afirma que sua única intenção quando trabalhava nesse texto era a “de tornar os homens mais compassivos e doces”⁴⁸, o que ilustra bem sua concepção de tolerância, como algo que deveria ser realizado a partir da própria religião, internamente, ou melhor dizendo, a partir do próprio cristão, agindo, colocando em prática a doutrina cristã. Ocorre que, para que isso de fato se realizasse, no sentido de os cristãos tomarem consciência de que a intolerância era algo contrário ao próprio cristianismo, dependeria, acima de tudo, que isso partisse de cima, ou seja, que fosse praticado, promovido e defendido pelas autoridades da Igreja, uma tarefa fundamental para os sacerdotes, que, no entanto, é difícil de se imaginar, sobretudo naquele contexto, do século XVIII, em que as ideias e autoridade religiosas eram colocadas em xeque pelo Iluminismo. Como veremos a seguir, Condorcet sequer cogitava essa possibilidade, de os próprios algozes promoverem a tolerância, tampouco de a Igreja defender a liberdade de opinião, sobretudo daqueles que a atacavam, que criticavam a ignorância, o atraso, os preconceitos, as superstições, as atrocidades que cometiam em nome de Deus.

Como mencionado, Voltaire não via problema em um Estado possuir religião oficial, contanto que todos os seguidores das outras seitas também fossem respeitados no que se refere à liberdade de crença, desde que suas práticas religiosas

⁴⁷ VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 88.

⁴⁸ VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 92.

não perturbassem a sociedade. Ocorre que, utilizando-se novamente do exemplo do que ocorria na Inglaterra, a tolerância para ele não implicava em igualdade de direitos. Ele afirma: “Não digo que todos os que não são da religião do príncipe devam partilhar os lugares e as honras daqueles que são da religião dominante. Na Inglaterra, os católicos, vistos como ligados ao partido do pretendente, não podem obter os empregos. Chegam mesmo a pagar imposto dobrado. Mas, fora isso, gozam de todos os direitos de cidadãos”⁴⁹.

Essa discriminação revela a contradição com o que afirma ao final da obra, onde ele prega a irmandade entre todos os povos, de todas as religiões, como sendo todos filhos de Deus. Não se pode, portanto, nem mesmo afirmar que o essencial ao pensador é a liberdade de culto. Na medida em que ele aceita a desigualdade de direitos, não há que se falar em liberdade religiosa. É apenas a permissão de outros cultos. A noção de tolerância para Voltaire não vai muito além disso. O que ele preconizava, portanto, não era a igualdade de direitos, a liberdade ou a tolerância em termos jurídicos, políticos ou morais, mas tão simplesmente que fosse permitida a coexistência de cultos privados, na medida em que não interferissem na ordem social. Ele argumenta que as diferenças de opiniões religiosas não causariam um mal tão grande quanto as perseguições, torturas e mortes, levadas a cabo pelo fanatismo supersticioso. Naquilo que é indiferente para a sociedade em geral, que não traz alguma perturbação, não há motivo para intolerância. É nesse sentido que ele desenvolve seu pensamento. No entanto, ele admite explicitamente a discriminação, o que faz da sua proposta de “tolerância universal”, a partir da própria doutrina cristã, passível das mesmas críticas que ele fez sobre a hipocrisia dos cristãos.

Voltaire afirmava a importância da religião, que ele entendia mesmo necessária em toda sociedade. No entanto, o que ele compreendia, ou melhor, defendia, era a necessidade de a religião passar por uma espécie de depuração, de modo a livrá-la das superstições, sobretudo da intolerância, que ele também entendia como superstição: “[...] de todas as superstições, a mais perigosa não é a de odiar seu próximo por conta de suas opiniões? E não é evidente que seria ainda mais razoável

⁴⁹ VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 28.

adorar o santo umbigo, o santo prepúcio, o leite e o manto da Virgem Maria, do que detestar e perseguir seu irmão?"⁵⁰.

Vemos, portanto, que a concepção de tolerância em Voltaire se restringe à liberdade de culto, ou melhor, "tolerância de culto", o que nos aparenta mais adequado. Pois não se estende a outros campos. De certo modo, sua proposta não vai além daquilo que a própria doutrina cristã preceitua, de respeito pelo próximo. Mas esse respeito aos demais também comporta limites, na medida em que a liberdade de culto do próximo deve se restringir à esfera privada, de modo a não perturbar a sociedade. É nesse sentido, também, que o combate às superstições é por ele estabelecido, já que elas são apontadas como causa do fanatismo, perseguições, intolerância etc.

Enquanto ele propunha essa depuração da religião, com ênfase nos próprios ensinamentos e máximas cristãs, como meio para combater a intolerância e trazer a paz social, ou seja, uma visão da tolerância como o respeito ao próximo, veremos que Condorcet entendia que o enfrentamento à intolerância deve se dar no campo dos direitos humanos, da justiça, da educação, da política.

A questão da liberdade é o que leva Condorcet a trilhar um caminho e chegar a conclusões bem diferentes de Voltaire. Sua compreensão de liberdade, vinculada à igualdade, é o fio condutor que estrutura o seu pensamento, e que impede, por exemplo, conceber a possibilidade de um Estado adotar uma religião oficial. Se a religião (que tem nos preconceitos e nas superstições algo inafastável) distingue, discrimina, sobretudo as minorias, o que para Condorcet é inadmissível, sua resposta para a intolerância será dada no campo político.

2.2 A TOLERÂNCIA EM CONDORCET

Condorcet se debruçou sobre o *Tratado* de Voltaire, e em que pese concordar com a opinião de que a tolerância é um direito de justiça, dever prescrito pela humanidade, uma lei necessária à paz e à prosperidade dos Estados, e que quanto

⁵⁰ VOLTAIRE. *Tratado...*, p. 85.

mais seitas houvesse, menos transtornos haveria⁵¹, ele apresenta novos argumentos, divergentes, que nos fornecem uma base daquilo que é a sua concepção a respeito da laicidade, ou, melhor dizendo, argumentos divergentes de Voltaire e que demonstram a razão pela qual ele entendia a laicidade do Estado como algo necessário ao progresso e evolução das luzes.

Comentando o texto de Voltaire, Condorcet inicia sua argumentação afirmando que o legislador que professe alguma religião deve ser tolerante, conhecer os direitos de consciência (liberdade de pensamento e de opinião, de professá-la publicamente, de se conduzir de acordo com ela, em tudo o que não infringir os direitos de outros), compreender que as religiões são baseadas em fatos sobre um mesmo gênero de evidências, sobre interpretações de certos livros, sobre a concepção da insuficiência da razão humana. Ele deve deixar de lado as suas crenças para não tratar como inimigos aqueles que pensam diferente, pois seu sentimento interior, que o determina, não serve como prova capaz de lhe conferir direitos sobre a vida ou a liberdade dos que têm opinião diversa. Deve ter claro na sua mente que aqueles que seguem outra doutrina têm contra ele um direito tão legítimo quanto ao que ele exerce contra eles⁵².

Já aqueles que consideram todas as religiões como fábulas absurdas, não podem ser tachados de intolerantes. Pois suas provas são diferentes, os fundamentos das suas opiniões se assentam sobre princípios de outra natureza, pelo que o dever de ser tolerante é fundado para ele em outros motivos. E ainda que considere os religiosos como tolos, não vai se considerar no direito de tratar como crime uma estupidez que não perturba a sociedade, não pretenderá privar de seus direitos esses homens que, ainda que tomados pela ilusão religiosa, não estão impedidos de exercê-los. Assim, as opiniões que prescrevam diretamente a sedição ou assassinato como dever, só podem ser tratadas como crime, o que não seria uma questão de intolerância religiosa, mas de ordem e da tranquilidade da sociedade⁵³.

Vemos que Condorcet, diversamente de Voltaire, refletia sobre a intolerância sob o prisma da razão, e não da própria religião. Isso é fundamental notarmos, porque,

⁵¹ CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 254.

⁵² CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 255.

⁵³ CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 255-256.

ao estruturar o pensamento a partir de uma determinada doutrina religiosa, ela não será a mesma para todos. A partir daí, já podemos identificar divergências entre os pensadores. Seja em relação ao Estado poder ter uma religião oficial, seja quanto aos ateus. Talvez, o ateu, como legislador, pudesse cometer atrocidades, tal como Voltaire mencionara⁵⁴. Contudo, não seria por algum motivo relacionado à religião ou à intolerância, o que pode parecer uma obviedade, mas, como podemos verificar em outros textos de Condorcet, por exemplo, na *Carta de um teólogo ao autor do dicionário dos três séculos*⁵⁵, os pensadores livres e, evidentemente, os ateus, sofriam diversas acusações por parte dos religiosos, e uma delas era justamente a de serem intolerantes. Segundo o filósofo, essa acusação, que circulou em alguns folhetos, era absurda, porque “liberdade de pensamento e tolerância são sinônimos”. Não há intolerância, afirma, em ridicularizar maus raciocínios. Zombar de um homem e persegui-lo, são coisas bem distintas.

Quanto à afirmação de que os pensadores livres são perigosos porque formam uma seita, ele igualmente considera absurda, porque seu primeiro princípio é que todos devem ser livres para pensar e de professar o que quiserem. Eles se unem contra os perseguidores, mas isso é diferente de formar uma seita, é simplesmente concordar com outros em defender o direito mais nobre e mais sagrado que o homem recebeu da natureza⁵⁶. O movimento que tenta perseguir, oprimir e de obstaculizar a propagação de ideias divergentes é o que demonstra a fragilidade dos argumentos do opressor. É a comprovação de que ele mesmo não acredita nas opiniões que professa. A razão, a consciência de cada homem é seu juiz. Condorcet indaga:

Que direito você teria de impedi-lo de aprender? Que direito você teria de impedi-lo de instruir seus companheiros? Se nossa crença é passível de prova, por que você tem medo de que ela seja examinada? Se não for, se uma graça particular de um Deus por si só pode persuadi-lo, por que você quer unir uma tirania humana a essa força benéfica?⁵⁷

⁵⁴ VOLTAIRE. *Tratado...* p. 83

⁵⁵ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Lettres d'un théologien a l'auteur du dictionnaire des trois siècles*. In : O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Cinquième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847, p. 273-338.

⁵⁶ CONDORCET. *Vie de Voltaire...* p. 262-3.

⁵⁷ « Quel droit auriez-vous de l'empêcher de s'instruire ses semblables ? Si notre croyance est susceptible de preuves, pourquoi craignez-vous qu'on l'examine ? Si elle ne l'est pas, si une grâce particulière d'un Dieu peut seule la persuader, pourquoi voulez-vous joindre une tyrannie humaine à cette force bienfaisante ? » (CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 261 – tradução nossa).

Não se trata, como poder parecer, de um oximoro, ou de liberdade absoluta, sem limites. Na medida em que Condorcet fala de coisas inadmissíveis, como as próprias da religião, como preconceitos, superstições e fanatismo, ele deixa claro que há coisas que não se pode tolerar. Aqui, novamente, o critério é a razão, de um lado, e as consequências prejudiciais à ordem e tranquilidade sociais, de outro.

A liberdade de opinião, de expressá-la publicamente, e de se conduzir por ela, contanto que não infrinja os direitos de outro homem, é um direito tão real e autêntico quanto a liberdade individual ou a propriedade⁵⁸. Qualquer limitação ao exercício desse direito é contrária à justiça, e toda lei de intolerância é uma lei injusta. A questão da tolerância é, assim, trazida por Condorcet para o campo da justiça e dos direitos humanos, que atende ao interesse geral da humanidade, e para tanto, exige liberdade de opinião, de consciência, de culto, porque é a única forma de se estabelecer uma fraternidade verdadeira entre os homens, pois já que não é possível que todos tenham as mesmas opiniões religiosas, devem ser ensinados a compreender isso, e assim, a aceitarem suas diferenças, pelo que a educação assume um papel fundamental:

Essa liberdade [de opinião, de consciência, de culto] ainda é o meio mais seguro de dar aos espíritos toda a atividade que a natureza humana comporta, de chegar a conhecer a verdade sobre todos esses objetos, intimamente ligados à moral, e de tê-la adotado por todos os espíritos: mas não se pode negar que o conhecimento da verdade é o primeiro dos bens para os homens. De fato, é impossível que se estabeleça em um país, ou que ali subsista uma lei permanente, contrária ao que a opinião geral dos homens que receberam uma educação liberal considerará contrária aos direitos dos cidadãos ou ao interesse geral. É impossível que uma verdade assim reconhecida seja apagada da memória, ou que o erro possa prevalecer sobre ela. Esta é, em todas as constituições políticas, a única barreira sólida que pode ser levantada contra a opressão arbitrária, o abuso da força.⁵⁹

⁵⁸ CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 256.

⁵⁹ « Cette liberté est encore le moyen le plus sûr de donner aux esprits toute l'activité que comporte la nature humaine, de parvenir à connaître la vérité sur tous les objets, liés intimement avec la morale, et de la faire adopter à tous les esprits : or l'on ne peut nier que la connaissance de la vérité ne soit pour les hommes le premier des biens. En effet, il est impossible qu'il s'établisse dans un pays, ou qu'il y subsiste une loi permanente, contraire à ce que l'opinion générale des hommes qui ont reçu une éducation libérale regardera comme opposé ou aux droits des citoyens ou à l'intérêt général. Il est impossible qu'une vérité ainsi reconnue s'efface jamais de la mémoire, ou que l'erreurs puisse l'emporter sur elle. C'est là, dans toutes les constitutions politiques, la seule barrière solide qu'on puisse opposer à l'oppression arbitraire, à l'abus de la force » (CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 257-258 – tradução nossa).

É através da educação que o indivíduo terá acesso ao conhecimento e compreenderá que a divergência de opinião é algo não apenas natural, mas também um direito, e deve ser defendido porque essa liberdade interessa a toda humanidade. Essa educação, no entanto, deve ser liberal, que lida a partir dos aspectos do pensamento de Condorcet aqui estudados, tem a conotação não apenas de livre em relação a convicções e doutrinas, seja por parte do governo, seja da Igreja; mas também uma educação para a liberdade. Pois é nesse sentido que ela formará essa força capaz de confrontar a opressão. Tanto que ele dedicará uma obra para tratar da questão da educação, onde elabora um projeto de ensino público para a França⁶⁰, tendo na laicidade um de seus princípios, como veremos adiante.

O importante aqui é compreender que ele indica outro caminho para se chegar à tolerância, e que não passa pela própria religião, por uma depuração da religião, ou pela tomada de consciência por parte dos crentes, muito pelo contrário. É preferível tornar os homens razoáveis a amantes ou praticantes da virtude, defende: “Você quer, você diz, que os homens amem e pratiquem a virtude: prefira aqueles que querem torná-los razoáveis, àqueles que se ocupam em acrescentar erros estranhos aos erros que o instinto pode levar”⁶¹.

Condorcet denuncia não apenas a hipocrisia dos ministros da Igreja, mas também seus privilégios. Em tom de ironia, diz que há na França um livro que contém a objeção mais terrível que se pode fazer contra a religião, o dos rendimentos do clero. E que o clero deveria devolver ao Estado o que recebeu e restabelecer a religião, vivendo de acordo com aqueles que a instituíram⁶².

Em outro capítulo da *Vie de Voltaire*, Condorcet trata de diversos temas e discute a opinião do filósofo, tal como no *Dictionnaire Philosophique*, organizado na forma de verbetes, que nos fornecem mais elementos para compreendermos sua noção de laicidade. No verbete *padres*, Voltaire aduz que os padres podem pertencer ao Estado desde que não tenham autoridade: “Os sacerdotes são num Estado o que,

⁶⁰ Intitulada *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (1791-1792).

⁶¹ « Vous voulez, dites-vous, que les hommes aiment et pratiquent la vertu : préférez ceux qui veulent les rendre raisonnables, à ceux qui s'occupent d'ajouter des erreurs étrangères aux erreurs où l'instinct peut entraîner » (CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 259 – tradução nossa).

⁶² CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 259.

mais ou menos, são os preceptores na casa dos cidadãos, feitos para ensinar, orar, dar o exemplo; não podem ter nenhuma autoridade sobre os donos da casa, a menos que se venha a provar que quem paga os salários deve obedecer a quem os recebe”⁶³.

Quer com isso dizer que não é papel da classe eclesiástica exercer qualquer poder político ou espécie de autoridade sobre as questões de Estado, sobre a *res publica*. Seu campo de atuação deve ser restrito à esfera privada, orientando os cidadãos nas suas vidas particulares, de acordo com a doutrina e preceitos religiosos. “Os donos da casa” são o povo, que sustentavam, inclusive, as igrejas, através do pagamento de tributos. As igrejas e os sacerdotes, portanto, devem servir ao povo, e não o contrário.

Por sua vez, Condorcet não compartilha desse sentimento de “complacência” com os sacerdotes, e justifica sua desconfiança:

Os sacerdotes mais de uma vez excitaram o povo de Atenas contra os filósofos, e essa fúria só foi fatal para Sócrates. Mas o arrependimento logo se seguiu ao crime, e os acusadores foram punidos. Pode-se assim afirmar, com razão, que os gregos foram tolerantes, especialmente se os compararmos a nós, que imolamos com a superstição milhares de vítimas, por torturas rebuscadas e sob leis permanentes; a nós, cuja fúria sombria continuou por mais de quatorze séculos sem interrupção; finalmente, a nós, entre os quais o iluminismo mais parou do que destruiu o fanatismo que ainda imola suas vítimas, e cujos partidários ainda pagam apologistas para justificar suas antigas fúrias⁶⁴.

Vemos, então, que enquanto Voltaire acreditava que fosse possível controlar os líderes religiosos, no sentido de afastá-los do poder, da tomada de decisões, ele rechaça essa hipótese, recorrendo à própria análise histórica, aos absurdos cometidos por motivos religiosos. Não haveria motivos para pensar de forma diversa. Ele deixa isso claro no verbete Poder Eclesiástico: “Este costume bárbaro de punir as opiniões com a morte, introduzido na Igreja Cristã no final do século IV pelo tirano Máximo,

⁶³ VOLTAIRE. *Dicionário...*, p. 448.

⁶⁴ « Les prêtres excitèrent plus d’une fois le peuple d’Athènes contre les philosophes, et cette fureur ne fut fatale qu’à Socrate. Mais le repentir suivit bientôt le crime, et les accusateurs furent punis. On peut donc prétendre, avec raison, que les Grecs ont été tolérants, surtout si on les compare à nous, qui avons immolé à la superstition des milliers de victimes, par des supplices recherchés et en vertu de lois permanentes ; à nous, dont la sombre fureur s’est perpétuée pendant plus de quatorze siècles sans interruption ; à nous enfin, chez qui les lumières ont plutôt arrêté que détruit le fanatisme qui s’immole encore des victimes, et dont le partisans payent encore des apologistes pour justifier ses anciennes fureurs » (CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 533-534 – tradução nossa).

subsistiu desde então mais constantemente do que qualquer outro ponto de disciplina eclesiástica”⁶⁵.

A invenção da imprensa, segundo Condorcet, foi o que começou a mudar essa situação, proporcionando que um autor fosse ouvido ao mesmo tempo em vários países da Europa. O clero pensou que poderia usar, no século XVI, as mesmas armas que no século XIII, mas se enganou, porque aqueles a quem perseguiam passaram a pleitear suas causas em tribunais de todas as nações, tendo vencido algumas. A destruição dos abusos do poder eclesiástico era o desejo secreto de todos os homens cultos e virtuosos, de todos os príncipes, de todos os magistrados da Europa. No entanto, infelizmente, afirma, aqueles que atacaram esses abusos eram teólogos de ofício, e misturaram opiniões teológicas com suas reivindicações. “Essas questões, sobre as quais quase ninguém tinha uma opinião precisa ou fixa, e sobre as quais a maioria nunca havia pensado, logo ocuparam todas as mentes, e cada um tomou ou manteve a opinião que acreditava ser a mais verdadeira”⁶⁶.

São inúmeras as críticas que ele direciona, não apenas à Igreja, mas à própria religião em si, divergindo do pensamento de Voltaire. É da comparação do verbete religião que encontramos, provavelmente, a oposição mais contundente de pensamentos, bem como a que nos fornece uma ideia precisa a respeito da importância que Condorcet dava à laicidade do Estado. Voltaire, tratando da religião do Estado, diz que

Convém que haja mesquitas, igrejas, templos, dias consagrados à adoração e ao repouso, ritos estabelecidos pela lei; que os ministros desses ritos sejam mercedores de consideração, mas não tenham poder; que ensinem os bons costumes ao povo e que os ministros da lei vigiem sobre os costumes dos ministros dos templos. Essa religião do Estado não pode, em tempo algum, causar qualquer perturbação⁶⁷.

⁶⁵ « Cet usage barbare de punir de mort pour les opinions, introduit dans l'Église chrétienne à la fin du quatrième siècle par le tyran Maxime, a subsisté depuis plus constamment qu'aucun autre point de la discipline ecclésiastique » (CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 542 – tradução nossa).

⁶⁶ « Ces questions, sur lesquelles presque personne n'avait d'opinion précise ou bien arrêtée, et auxquelles le plus grand nombre n'avait jamais pensé, occupèrent bientôt tous les esprits, et chacun prit ou garda l'opinion qu'il crut la plus vraie » (CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 542-543 – tradução nossa).

⁶⁷ VOLTAIRE. *Dicionário...* p. 444.

Por sua vez, Condorcet afirma que “A tolerância absoluta, a destruição de toda jurisdição eclesiástica, de toda influência do clero sobre os atos civis, são os únicos meios de assegurar a tranquilidade”⁶⁸. Ele entende que a anarquia na política é um grande mal, porque é importante para a felicidade comum que a força pública se una para a proteção dos direitos de cada um. Já a anarquia na religião, pelo contrário, não é apenas indiferente, mas até mesmo necessária para a paz pública. É difícil para duas seitas rivais subsistirem sem causar problemas, e quase impossível para duzentas seitas causarem problemas.

Além disso, prossegue, deve-se observar que o direito de examinar o que se deve acreditar, e professar o que se acredita, é um direito natural que nenhum poder pode limitar sem tirania e que ninguém pode atacar sem violar as primeiras leis da consciência. E conclui: “Nenhum homem de boa-fé, que raciocine corretamente, poderia propor uma lei de intolerância sem formular, como primeiro princípio, que a religião é e nunca pode ser outra coisa senão um estabelecimento político. Portanto, há, entre os promotores da intolerância, ainda mais hipócritas do que fanáticos”⁶⁹.

Ele deixa claro nessa passagem que a intolerância é a expressão pura da hipocrisia religiosa. Por si só, já contraditória aos próprios preceitos religiosos, uma vez materializada em leis, a intolerância evidencia o caráter político da religião. Não se trata de fanatismo nesse caso, se trata de busca pelo domínio, por poder. O que se dá, evidentemente, através da difusão dos preconceitos e superstições, que levam ao fanatismo, mas dos crentes, massa de manobra indispensável para tanto.

São bem diferentes as posições dos pensadores no que se refere à relação entre a religião e o Estado. Alengry afirma que a história tem sido ingrata com Condorcet, por não reconhecer seu papel tão ativo quanto o de Voltaire na defesa da tolerância⁷⁰. Enquanto este propagava uma concepção muito restrita de tolerância

⁶⁸ « La tolérance absolue, la destruction de toute juridiction ecclésiastique, de toute influence du clergé sur les actes civils, sont les seuls moyens d’assurer la tranquillité » (CONDORCET. *Vie de Voltaire...* p. 549 – tradução nossa).

⁶⁹ « Tout homme de bonne foi qui raisonnerait juste, ne pourrait proposer une loi d’intolérance, sans poser, pour premier principe, que la religion n’est et ne peut jamais être qu’un établissement politique. Aussi compte-t-on, parmi les fauteurs de l’intolérance, plus d’hypocrites encore que de fanatiques » (CONDORCET. *Vie de Voltaire...*, p. 549 – tradução nossa).

⁷⁰ ALENGRY. Op. cit., p. 18.

religiosa (já que admitia restrições nos direitos civis aos seguidores de determinados cultos) em que pese denominá-la “tolerância universal”, Condorcet trabalhava com a ideia de liberdade religiosa. A existência de uma religião oficial do Estado era admitida por Voltaire, o que era rechaçado por Condorcet. Voltaire demandava que os seguidores de outras religiões, não oficiais, fossem tratados com tolerância, em convivência pacífica, sem perseguições ou impedimentos para o exercício dos direitos naturais, em que pese concordasse com restrições aos direitos civis. Mas, para Condorcet, o Estado deveria ser laico, neutro, onde as religiões fossem tratadas como matérias de ordem pessoal, privada, na esfera de decisão pessoal de cada cidadão, sem qualquer interferência do Estado. Como mencionado acima, ele afirmava que tolerância é sinônimo de liberdade. Mas é preciso que se esclareça a noção de liberdade em Condorcet, para que haja uma melhor compreensão, tanto dessa afirmação, quanto da sua proposta laica.

2.3. A LIBERDADE EM CONDORCET

A noção de liberdade foi tratada por Condorcet em um texto escrito como preparação para a obra *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-1794)⁷¹, e como afirmam Lukes e Urbinati, nunca foi revisado para publicação e há lacunas no texto. Mas trata-se de uma obra essencial para compreender esse conceito-chave, fundamental também para as noções de emancipação, despotismo e revolução.

Nesse texto, intitulado *Sur la liberté. Sur le sens des mots 'liberté', 'libre', 'un homme libre', 'un peuple libre'*, Condorcet distingue os sentidos de liberdade, o que significa ser livre em relação a diferentes aspectos da vida, como os naturais, sociais, políticos e pessoais, e define graus de liberdade.

⁷¹ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. On freedom. On the meaning of the words 'freedom', 'free', 'a free man', 'a free people' (1793-1794). In: URBINATI, Nadia; LUKES, Steven. *Condorcet: Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 181-189.

Inicia com o conceito de liberdade natural, que deriva de faculdades que pertencem à natureza humana, faculdades que todos os indivíduos têm até um grau bastante avançado, envolvendo intelecto, sensibilidade e memória, que são fortalecidas com o crescimento da razão, da iluminação, da fineza do sentimento moral. Essa liberdade é bidirecional, capacidade de tomar um julgamento diferente em relação às ações e crenças, que cessa quando há apenas um desejo ao qual a vontade sucumbe automaticamente. Ela se manifesta em experiência, quando um indivíduo enfrenta dois sentimentos contraditórios relacionados à mesma ação e tem que decidir entre eles. Essa deliberação é uma manifestação da liberdade, que cessa quando o indivíduo cede a um desejo sem reflexão ou quando há apenas um desejo dominante, e é precisamente o que ocorre no caso das sociedades quando cedem a uma regra despótica⁷².

Da necessidade de preservar a liberdade natural do homem, surge a sociedade civil, cuja formação pressupõe a *liberdade social*, que compreende o livre consentimento de associar-se a outros indivíduos e de se submeter algumas de suas ações a regras comuns de convivência, que atendam aos interesses dos indivíduos, e que são criadas a partir da decisão da maioria. Na medida em que são estabelecidas por todos os participantes em igualdade de condições, não despreza as minorias, o que representaria uma dominação despótica. Há, então, *liberdade política*, que se exprime não apenas na submissão voluntária do indivíduo à lei e na sua inclusão em um Estado de Direito, mas, principalmente pela sua efetiva participação e contribuição no processo decisório onde as regras comuns são estabelecidas⁷³.

A liberdade política, portanto, é liberdade pessoal quando considerada no domínio da criação das leis. A liberdade social significa aceitar regras majoritárias, mas que só são legítimas se todos os indivíduos puderem participar do processo legislativo. Nas palavras do autor:

Considero:

1. Que este ato de consentimento deve ser livre, ou seja, um homem deve deliberar livremente fazer parte da sociedade à luz das condições

⁷² CONDORCET. *On freedom...*, p. 183-184.

⁷³ CONDORCET. *On freedom...*, p. 184-185.

necessárias para a proteção da sociedade, bem como de seu bem-estar pessoal.

2. Que ele só deve considerar aceitar essas regras comuns, e as motivações associadas à ação, quando essas regras forem comprovadamente necessárias, e só lhe imponham um constrangimento ao qual decide submeter-se para seu próprio interesse.

3. Essas regras comuns possivelmente não estarão de acordo com o ponto de vista de cada um dos indivíduos. Elas devem, portanto, ser determinadas pela opinião da maioria. A preservação da liberdade exige que cada indivíduo dê uma contribuição igual para a expressão dessa visão majoritária⁷⁴.

A garantia dos direitos civis é o que Condorcet considera como *liberdade pessoal*, que se refere a áreas de liberdade consideradas separadamente da liberdade política, o que significa independência, que é uma condição que, quanto mais apreciada, menos a legislação afeta as ações individuais. Ela pode existir tanto em uma democracia, quanto sob o despotismo, e é o que distinguirá entre liberdade legal e liberdade real. E a verdadeira liberdade social existe apenas onde há liberdade política e pessoal⁷⁵.

Um povo livre, afirma, é aquele em que todos os que atingiram a idade da razão gozam da liberdade social, o que o faz distinguir de casos de povos “semi-livres”, que são aqueles onde a liberdade é imperfeita, como quando os indivíduos mantêm apenas algumas liberdades pessoais.

Condorcet atribui um papel central à igualdade, sem a qual a liberdade não pode ser desfrutada com segurança, usando o termo *liberdade igualitária*. Um homem pode ser chamado de livre quando não está sujeito em nenhuma de suas ações à vontade de outro indivíduo. A liberdade de tal modo concebida define uma condição para se aferir o progresso, uma espécie de crivo que permite às pessoas avaliarem criticamente suas condições sociais e políticas. É uma concepção democrática de

⁷⁴ “I find 1. That this act consent must be free, that is to say, a man must freely determine to be part of society in the light of conditions necessary for the protection of society, as well as of his personal well-being. 2. That he should contemplate accepting these common rules, and associated motivations to action, only when these rules are demonstrably necessary, and only impose on him a constraint to which he determines to submit for his own interest. 3. These common rules cannot possibly accord with the view of every individual. They must therefore be determined by the view of the majority. The preservation of freedom requires each individual to make an equal contribution to the expression of that majority view” (CONDORCET. *On freedom...*, p. 184 – tradução nossa).

⁷⁵ CONDORCET. *On freedom...*, p. 185.

liberdade, que poderia ser utilizada como ferramenta para denunciar a sujeição e a reivindicação dos direitos⁷⁶.

É sobre essa noção de liberdade igualitária que Condorcet estrutura seu pensamento, o que influencia diretamente na questão da laicidade, como podemos visualizar no seu projeto sobre o ensino público. A instrução pública, para ele, não era apenas uma questão de organização escolar, mas uma questão política, é tarefa e dever do Estado. Em 1792 ele apresentou à Assembleia, como membro do Comitê de Instrução Pública, o texto intitulado *Relatório e projeto de decreto sobre a organização geral da instrução pública* (baseado nas *Cinco memórias sobre a instrução pública*), no qual propõe aos deputados um plano completo de organização da instrução nacional que abrangia desde o primário até o ensino superior. A finalidade é contribuir para a efetivação da igualdade de direitos, instituída formalmente por lei, anulando toda desigualdade que leva à dependência. Para ele, a liberdade, e a independência dos cidadãos estão intimamente ligadas ao conhecimento, pois a ignorância e a desigualdade de instrução são os fatores que permitem a tirania. Devemos entender por independência, portanto, não apenas o estado de um homem que provê suas próprias necessidades. Ser independente é mais do que isso, é poder e exercer por si mesmo os direitos que a lei lhe garantiu o gozo, sem se submeter cegamente à razão alheia. Nesse sentido, liberdade envolve também a independência que a educação dá ao homem⁷⁷, tema que será retomado à frente.

É fundamental que se compreenda que até então a instrução na França era prerrogativa de uma minoria privilegiada, e promovida principalmente por ordens religiosas. Para Condorcet a instrução pública deveria ser totalmente independente dos poderes religiosos, bem como dos poderes públicos, ou seja, o processo de produção e difusão de conhecimentos também precisa ser independente, livre de quaisquer interferências de natureza religiosa, política ou doutrinária:

a educação, se a considerarmos em toda sua extensão, não se limita apenas à instrução positiva, ao ensino das verdades de fato e de cálculo, mas abarca todas as opiniões políticas, morais e religiosas. Ora, a liberdade dessas opiniões não seria senão ilusória se a sociedade se apropriasse das gerações nascentes para lhes ditar aquilo em que devem acreditar. Aquele que, ao

⁷⁶ CONDORCET. *On freedom...*, p. 188.

⁷⁷ ALENGRY. *Op. cit.*, p. 386.

entrar na sociedade, carrega as opiniões que lhe foram dadas pela educação não é mais um homem livre; é escravo de seus mestres, e suas correntes são tanto mais difíceis de romper quanto elas se lhe tornaram insensíveis, de modo que se crê obedecer à sua razão, quando não se faz senão submetê-la à de outro⁷⁸.

De acordo com o seu pensamento, só um indivíduo que não tenha sido carregado de opiniões e preconceitos desde a sua infância será realmente livre. Quando elas são impingidas desde cedo, é difícil que, adulto, ele as examine racionalmente. Dessa forma, para que o indivíduo seja realmente livre, para que a sociedade seja livre e promova a liberdade, é necessário que prepare os indivíduos para tal, o que se dá através de uma educação pública livre de opiniões.

Até mesmo em relação aos adultos e pais analfabetos ele tratou nas *Cinco memórias sobre a instrução pública*, cujo projeto ali desenvolvido propunha o conhecimento da legislação, dos direitos, fundamentos das leis propostas, moral, economia etc. Através dessas novas luzes, os adultos libertar-se-iam dos preconceitos e superstições: “[...] os preconceitos que recebemos da educação doméstica são um efeito da ordem natural das sociedades, e uma sábia instrução, difundindo as luzes, é o seu remédio, ao passo que os preconceitos infundidos pelo poder público são uma verdadeira tirania, um atentado contra uma das partes mais preciosas da liberdade natural”⁷⁹.

A questão da laicidade no Estado é tratada nesse texto. Indaga:

O que aconteceria se o poder público, em vez de seguir, mesmo de longe, os progressos das luzes, fosse ele mesmo escravo de preconceitos; se, por exemplo, em vez de reconhecer a separação absoluta entre o poder político que regula as ações e a autoridade religiosa que não pode exercer-se senão sobre as consequências, prostituísse a majestade das leis até fazê-las servir a princípios carolas de uma seita obscura, perigosa por seu sombrio fanatismo, e devotada ao ridículo por sessenta anos de convulsões?⁸⁰

Essa passagem revela o caráter iluminista do pensamento do filósofo. O conhecimento, a ciência, a razão, devem pautar a formação dos indivíduos para o

⁷⁸ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquês. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2008, p. 44-45.

⁷⁹ CONDORCET. *Cinco memórias...*, p. 45.

⁸⁰ CONDORCET. *Cinco memórias...*, p. 52.

modelo de república que ele propõe (e que será abordado no próximo capítulo). A igualdade política, perseguida nessa empreitada, dependerá do afastamento das instituições que mantêm os preconceitos que redundam em desigualdade, pelo que o poder político deve ser depurado das interferências religiosas. A instrução pública deve formar cidadãos capazes de refletir e corrigir as leis, não a simplesmente obedecê-las, se submetendo ao jugo.

Nesse texto que contempla o projeto educacional é onde transparece a estrutura do seu pensamento a respeito de temas urgentes à Revolução Francesa, e que, por sinal, ainda são extremamente relevantes e pertinentes no mundo atual. O objetivo de trazer esse projeto no presente trabalho é justamente ilustrar a relação que Condorcet fazia entre liberdade e igualdade, que só poderiam ser pensadas no contexto político de um Estado laico. Não há liberdade sem igualdade, e não há liberdade sem laicidade. O modelo de república defendido pelo pensador pressupõe cidadãos livres.

Ainda nas *Cinq mémoires* ele diz que a história moderna estava interrompida pela necessidade de poupar as tiranias estabelecidas ou por espírito de partido. O hábito de decidir todas as questões pela autoridade ou pelo costume dos tempos antigos, introduzido pelos teólogos, havia invadido todas as áreas do conhecimento humano, e todos procuravam multiplicar os exemplos favoráveis aos seus interesses, e cita, novamente, Voltaire:

Até mesmo Voltaire, o primeiro dos historiadores modernos, tão grande na parte moral da história, não conseguiu, na parte política, abandonar-se ao seu gênio. Forçado a contemporizar com um dos inimigos da espécie humana para ter o direito de atacar o outro com impunidade, esmagou a superstição, mas só opôs ao despotismo o grito de humanidade e as regras da justiça pessoal. Censura seus crimes, mas deixa repousar nas mãos dos reis o poder de cometê-los.⁸¹

Assim, das vicissitudes que avassalaram os súditos, ele defendia a urgência de se construir uma história completamente nova, que fosse a dos direitos do homem, do conhecimento e da fruição dos seus direitos. Uma história na qual se perseguisse o

⁸¹ CONDORCET. *Cinco memórias...*, p. 245.

progresso e a redução da desigualdade social, o que para Condorcet era a fonte quase única da ventura e da tragédia na vida do homem civilizado⁸².

Com efeito, sua noção de laicidade passa pelo debate travado com Voltaire a respeito da tolerância. Vimos que Voltaire entendia perfeitamente plausível que um Estado pudesse adotar uma religião oficial, desde que todas as outras fossem também permitidas, e resguardada a liberdade de culto. Ocorre que para Voltaire era igualmente plausível que os seguidores de religiões diversas não tivessem os mesmos direitos que aqueles que professavam a oficial, o que restringe sobremaneira seu conceito de liberdade.

A proposta de Voltaire, para combater a intolerância, partia da própria religião cristã, na medida em que ele defendia, nada mais, nada menos, do que a aplicação, na prática, da doutrina cristã, ou seja, da Bíblia, e dos ensinamentos de Cristo ali explicitados. Sendo assim, para ele a religião precisava passar por uma depuração, afastando dela os preconceitos e superstições, de modo que os cristãos tomassem consciência que a intolerância era totalmente contrária à própria religião cristã.

Enquanto Voltaire defendia a “tolerância religiosa”, Condorcet desenvolveu seu pensamento por outra via, a da liberdade religiosa. Ele entendia que as opiniões religiosas eram as únicas capazes de agitar as pessoas. Afirmava que para que a paz reinasse em um país, seria necessário que os cidadãos fossem livres e respeitados também nas suas crenças e opiniões religiosas, o que é fundamental para sua prosperidade, riqueza etc. A tolerância é necessária à estabilidade do governo, pois seu efeito necessário é dividir opiniões, e um país dividido por grande número de seitas, nenhuma pode pretender dominar, o que levaria todas a serem tranquilas.

A liberdade de opinião, de consciência, de culto, é o único meio de se estabelecer uma fraternidade verdadeira entre os homens, interesse geral da humanidade. Como as opiniões religiosas diversas impedem de reuni-los, é preciso ensiná-los a observar e tratar como irmãos os divergentes. Por isso, defendia que o ensino, a educação, é o meio mais seguro para isso. O conhecimento da verdade, porém, não costuma ser a prioridade dos homens. Em um país onde os homens

⁸² CONDORCET. *Cinco memórias...*, p. 245.

tiverem uma educação livre de preconceitos, será impossível que se estabeleça ou nele subsista alguma lei que viole os direitos do cidadão ou ao interesse geral. As verdades assim conhecidas, sem superstições e preconceitos religiosos, permanecerão.

Para Condorcet, a única forma de impedir a opressão através de leis intolerantes e abuso da força, é através de homens com poder de decisão, que tenham tido uma educação livre de orientações religiosas. Ele deixa evidenciada sua preocupação com a parcialidade de pessoas religiosas na função legislativa, deixando-se levar pelos preceitos e preconceitos decorrentes da crença. Ou seja, mesmo o legislador sendo um sujeito religioso tolerante, ele se conduz a partir de determinados princípios, de uma determinada “razão”, que pode não corresponder aos interesses gerais da sociedade. Afinal, como um legislador religioso atuaria contra as superstições e abusos da religião que professa? Por isso apresenta o contraponto, o ateu, cuja obrigação de ser tolerante não é fundada em doutrina religiosa, pelo que seria incapaz de propor legislação discriminatória de cunho religioso, por compreender a estupidez que há nisso, que de todo modo, por serem questões particulares, privadas, não perturbam a ordem da sociedade.

Voltaire afirma: “Tal é a fraqueza do gênero humano e tal é sua perversidade, que é preferível sem dúvida estar subjugado por todas as superstições possíveis, contanto que não sejam assassinas, do que viver sem religião [...] Um ateu que fosse cheio de raciocínios, violento e poderoso seria um flagelo tão funesto quanto um supersticioso sanguinário”⁸³. Condorcet, então, responde que entre os homens que cometem crimes, há muito mais crentes do que pensadores livres⁸⁴.

Os elementos apresentados ao longo da sua obra *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* nos dão conta que a religião sempre carregou e promoveu preconceitos, superstições, desigualdades, o abuso. Isso nos leva a concluir que, diversamente de Voltaire, que entendia que a intolerância poderia ser resolvida com a própria aplicação da teoria cristã, para ele isso era impossível, tendo em vista que preconceito, superstição etc., estão na essência da religião, como se a

⁸³ VOLTAIRE. *Tratado...* p. 83.

⁸⁴ CONDORCET. *Vie de Voltaire...* p. 260.

intolerância e o fanatismo não fossem simplesmente problemas decorrentes das ideias religiosas ou de sua deturpação, mas uma espécie de subproduto inevitável da religião, indissociável, e como tal, previsível, e talvez até mesmo desejável por parte de líderes e seguidores. Afinal, é o que demonstra a história das ideias religiosas, onde a opressão sempre se fez presente, de forma mais ou menos intensa, mais ou menos aberta:

[...] viu-se aperfeiçoar-se a arte de enganar os homens para despojá-los e a de usurpar em suas opiniões uma autoridade fundada em temores e esperanças quiméricas. Estabeleceram-se cultos mais regulares, sistemas de crença menos grosseiramente combinados. As ideias de potências sobrenaturais de alguma maneira se refinaram; e com essas opiniões viu-se instituírem aqui príncipes pontífices, ali famílias ou tribos sacerdotais, alhures colégio de padres; mas sempre uma classe de indivíduos afetando insolentes prerrogativas, separando-se dos homens para melhor subjugar os e procurando apropriar-se exclusivamente da medicina, da astronomia, para reunirem todos os meios de subjugar os espíritos, para não lhes deixar nenhum meio de desmascarar sua hipocrisia e de romper seus grilhões”⁸⁵.

Por isso, o enfrentamento para todo o atraso e aprisionamento espiritual levado a cabo pela religião, devia se dar através da laicidade. Só através de um Estado laico os homens poderão ser livres, e só através de um ensino público laico haverá menos desigualdade entre os homens. A fraternidade, que Voltaire dizia encontrar nas Escrituras, Condorcet entendia que só seria alcançada com a liberdade de opinião e de manifestação. Mas o conceito de liberdade para ele, como vimos, é vinculado ao de igualdade.

Voltaire trabalha com o conceito restrito de tolerância, apontando a contradição daqueles que, segundo ele, seriam os mais intolerantes, os próprios cristãos, já que não há outro ensinamento de Cristo senão o respeito e amor ao próximo, ou seja, tolerância. Dessa forma, enquanto Voltaire defende a depuração da própria doutrina cristã como forma de se atingir a tolerância, Condorcet explora o campo político, seja na questão dos direitos do cidadão, ao colocar a liberdade de opinião no mais alto patamar, acima mesmo até da liberdade individual e da propriedade; seja na questão do ensino, ao defender uma educação liberal. Isso porque o conceito de liberdade

⁸⁵ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2013, p. 40.

para Condorcet era vinculado ao de igualdade. Não há liberdade real sem igualdade, o que torna a questão das opiniões religiosas e, sobretudo, em termos de Estado, problemática. Para ele, portanto, era preciso uma depuração da própria política, do próprio Estado, como veremos no próximo capítulo, onde a separação entre Estado e Igreja é compreendida como condição necessária para a constituição de um Estado republicano que preconize o respeito e a promoção dos direitos humanos.

3. A NOÇÃO DE ESTADO EM CONDORCET

Antes de iniciarmos a abordagem do tema deste capítulo, uma breve introdução se faz necessária. A noção de Estado que temos hoje surgiu com Hobbes, em especial no *Leviatã*⁸⁶, onde ele expõe como as pessoas saem do estado de natureza e formam a sociedade civil, e nesse momento de fundação da sociedade civil tem de outro lado o Estado, que é o Leviatã, sobre o qual é depositado toda força, todo o poder.

Esse Estado (nacional, soberano, moderno), que tem poder, que tem uma relação de comando e obediência vertical, é oriundo do Leviatã, e terá muitas semelhanças e características herdadas de uma certa ideia do estado absolutista, embora Hobbes não seja absolutista, tendo simplesmente teorizado o que é esse Estado, e para fazer contraponto ao Estado, surge a noção de sociedade civil. É isso que temos no Hobbes, a contraposição Estado/sociedade civil.

Adiante, autores como Locke⁸⁷ e Rousseau⁸⁸ (para citar apenas os que são referenciados neste trabalho) vão trabalhar com essa dicotomia Estado/sociedade civil e sempre que tratam do estado de natureza é justamente para dizer como nasce esse Estado. No século XVIII é essa a ideia de Estado que está presente, do Estado cuja fundação passa por entes de razão. O Estado não é uma instituição divina, esses autores demonstram que o Estado nasce do acordo, do pacto entre os contratantes que são, antes de mais nada, sujeitos pensantes, sujeitos que tem *cogito*⁸⁹. Todas as noções, as ideias de Estado que temos até hoje, são oriundas dessa noção, possuem essa linha diretriz em comum. Antes de Hobbes, não podemos falar em Estado,

⁸⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

⁸⁷ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Eunice Osterensky. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

⁸⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

⁸⁹ DESCARTES, René. *Meditações*. (Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1983. Segundo Cassirer, Descartes promoveu uma revolução na forma de pensar “É a partir do princípio de cogito, de Descartes, que se costuma datar o início da filosofia moderna”, afirma Cassirer. Essa revolução se deu quando decidiu “sobre um ato livre do espírito que, de um só golpe, por uma decisão única e autônoma da vontade, descarta todo o passado e tem de trilhar o novo caminho da reflexão consciente de si mesma” (CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. Trad. João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 205-6).

porque não havia a noção de soberania, de instituição política soberana oriunda de um pacto, ou seja, com o consentimento.

A noção de Estado em Condorcet, destarte, também opera com essa oposição entre Estado e sociedade civil. Sua teoria, naturalmente, tem muita proximidade com o pensamento de Rousseau, ademais, seu contemporâneo. Porém, como veremos a seguir, possui diferenças fundamentais, que influirão sobremaneira na questão da laicidade.

Diferente dos demais filósofos, Condorcet foi um dos poucos iluministas que também atuou como político no período da Revolução Francesa, e sua atuação política, no entanto, não necessariamente reflete nos seus textos. Ele atuou como ministro da Moeda no Ministério das Finanças na monarquia absolutista de Luís XVI. No início do período revolucionário, atuando como deputado, foi defensor da monarquia constitucional. Com a fuga de Luís XVI e a queda da monarquia, foi eleito para a Convenção Nacional, se tornou presidente do Comitê de Constituição, e passou a defender o regime republicano. Ou seja, a questão cronológica deve ser levada em consideração, na medida em que sua posição sofre algumas mudanças no decorrer do tempo, em virtude dos eventos políticos. Contudo, podemos afirmar que há “noções republicanas” que perpassam toda sua obra⁹⁰. Esses elementos foram reunidos no modelo de Estado que ele propõe no seu *Plan de Constitution* (1793), pois se trata, como veremos, de um regime republicano ali defendido.

Nos três textos que compõem o *Plan de Constitution* (1793) – *Exposé des principes et motifs*, *Projet de Déclaration des Droits Naturels, Civils et Politiques des Hommes* e *Projet de Constitution Française* – é onde encontramos reunidos todos os elementos da noção de Estado na sua filosofia política, onde são tratados praticamente todos os principais conceitos por ele desenvolvidos ao longo de sua vida, como filósofo e político. Nesses textos ele busca incorporar os aspectos mais fundamentais do iluminismo (razão, liberdade, igualdade, direitos do homem) na estrutura política de uma sociedade.

⁹⁰ Alengry afirma que Condorcet já era republicano antes de 1789, antes mesmo que se falasse em república, e redigiu [como veremos a seguir] em 1793 a primeira Constituição claramente republicana e democrática na França (op. cit., p. X).

A questão principal tratada, sobretudo no *Projet de Constitution Française*, é resolver o conflito entre assegurar os direitos individuais e a estabilidade política – ideais da constituição –, e o exercício da soberania popular, buscando a melhor forma de harmonizá-los.

Esse trabalho foi realizado no âmbito do Comitê de Constituição, do qual foi relator, encarregado em 1792 pela Convenção Nacional⁹¹, tendo se tornado o chefe e membro mais influente do comitê. De acordo com Lukes e Urbinati⁹², a constituição elaborada no Projeto foi “o primeiro documento europeu de uma democracia representativa”, mas impiedosamente enterrada em favor de outra, redigida às pressas pelos jacobinos⁹³. Sobre esse mesmo trabalho, Alengry afirma que Condorcet não apenas redigiu a primeira constituição democrática e republicana da França, mas também que se o filósofo não foi o único fundador da Primeira República, ele produziu uma obra e desempenhou um papel que deve ser contado entre as causas mais ativas da evolução republicana e democrática da Revolução Francesa, e ao ajudar a fundar a primeira República, ele criou a ciência do direito constitucional⁹⁴. Seu texto, ademais, reporta o filósofo como o guia da Revolução.

Durante o período revolucionário a vida política da nação francesa despertou, desenvolveu-se e atingiu um grau de intensidade extraordinária: todos os problemas de Direito Constitucional surgiram sucessivamente, à medida que os acontecimentos se apressavam e se sucediam. Esse período, único na história, foi favorável ao nascimento da ciência do Direito Constitucional antes de ser considerado e colocado em doutrina. Exigia uma mente superiormente dotada capaz de refletir sobre os

⁹¹ É importante mencionar que esse Projeto de Constituição foi assinado por todos os membros do Comitê de Constituição (Siyès, Brissot, Pétion, Vergniaud, Gensonné, Barvière, Danton e Condorcet – cf. URBINATI, Nadia; LUKES, Steven. *Condorcet: Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. xi). Não entraremos na discussão a respeito da autoria exclusiva de Condorcet, em que pese o interesse histórico que há em tal questionamento.

⁹² URBINATI; LUKES. Op. cit., p. xx.

⁹³ Conforme Fleck e Consani, na Apresentação do livro *Escritos político-constitucionais*, “As críticas tecidas pelos jacobinos dirigiram-se (1) à declaração de direitos – considerada muito abstrata, acusada de não expor claramente os direitos naturais; (2) ao processo de eleição – rechaçado por apresentar uma popularidade apenas aparente; (3) ao papel atribuído por Condorcet ao poder executivo – considerado uma ameaça ao legislativo nacional; e (4) à visualização no Projeto de uma possível tendência federalista” (CONDORCET, Jean-Anoine-Nicolas de Caritat, marquis, 1743-1794. *Escritos político-constitucionais*. Trad. Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni Consani. Campinas: Editora da Unicamp, 2013, p. 14.

⁹⁴ ALENGRY. Op. cit., p. 678.

acontecimentos e identificar seus princípios, exigia um homem dotado de um cérebro poderoso para coordenar esses princípios, extrair deles as consequências, prever suas aplicações e apresentá-los de forma fortemente interligada, completa e sistemática. Condorcet foi esse homem⁹⁵.

Por mais que possam parecer exageradas as colocações de Alengry, é preciso lembrar que em virtude da defesa enfática das ideias expostas no *Plan de Contitution*, e das críticas direcionadas à Convenção, ao recusar seu projeto de Constituição e aprovar outro, em questionáveis circunstâncias, teve sua prisão decretada sob a acusação de conspirar contra a República. Condorcet se refugiou na casa de amigos, sendo capturado meses depois e levado à prisão de Bourg-la-Reine, onde morreu no dia seguinte (28 de março de 1794), cuja causa não restou esclarecida⁹⁶.

Podemos ver no *Plan de Constitution* que a preocupação fundamental do filósofo era precisamente o estabelecimento de instituições republicanas que criassem meios formais de participação popular, e evitar seus excessos. Constituição, direitos e povo estão intimamente relacionados para Condorcet no modo como entende os direitos naturais⁹⁷, fundamentados a partir da capacidade racional do ser humano. Ele compreende os direitos naturais como derivados da natureza do homem, como ser sensível, capaz de raciocinar e de ter ideias morais. São os direitos naturais que devem embasar o direito positivo, o conjunto de princípios e regras em vigor no país, que se impõem às pessoas e às instituições. O fundamento é a teoria da lei natural que vê nos homens seres absolutamente iguais e infinitamente respeitáveis. "O

⁹⁵ ALENGRY. Op. cit., p. 679.

⁹⁶ Não se sabe se foi assassinado, ou se cometeu suicídio.

⁹⁷ É necessário observar que as concepções do direito natural sofreram alterações no decorrer da história. Suas versões também comportaram variações, embora todas partilhem da ideia de um sistema de normas "logicamente anteriores e eticamente superiores às do Estado, e cujo poder fixam um limite intransponível: as normas jurídicas e a atividade política dos Estados, das sociedades e dos indivíduos que se oponham ao direito natural, qualquer que seja o modo como for concebido, são consideradas pelas doutrinas jusnaturalistas como ilegítimas, podendo ser desobedecidas pelos cidadãos", conforme Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, no *Dicionário de Política* (v. 1, trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 11.ed, 1998).

indivíduo é como um ‘absoluto’ inviolável diante do qual o poder do Estado se detém e de certo modo se extingue”⁹⁸.

3.1. OS DIREITOS NATURAIS E O PACTO SOCIAL

A definição de Condorcet a respeito dos direitos naturais apresenta três características fundamentais: a) derivam da própria natureza do homem e não da divindade; b) não são criados pelo direito positivo e como tais são anteriores, pelo menos logicamente, à vida social; mas na realidade começam com a vida social, que é natural, necessária e espontânea; conseqüentemente, são intocáveis e imprescritíveis; a sociedade, o governo, a Constituição devem respeitá-los; c) finalmente, inerentes à própria natureza do homem como ser senciente e racional, são eternos, constantes, invariáveis, os mesmos para todos os seres: franceses e estrangeiros, homens e mulheres, brancos e negros; eles são o privilégio da qualidade de homem, o símbolo sagrado da humanidade. Eles são “inerentes à espécie humana e pertencem a todos os homens com total igualdade”⁹⁹.

O *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* é o texto onde ele expõe essas ideias de forma mais completa. Ele sustenta que o surgimento da sociedade civil ocorreu a partir das necessidades naturais dos indivíduos e das relações de interesses e dever que delas decorrem.

O homem nasce com a faculdade de receber sensações [...] Essa faculdade se desenvolve no homem pela ação dos objetos exteriores, quer dizer, pela presença de certas sensações compostas cuja constância, seja em sua identidade, seja nas leis de sua mudança, é independente dele [...] Enfim, desta faculdade, unida àquela de formar e de combinar ideias, nascem, entre ele e seus semelhantes, relações de interesse e de dever, às quais a própria natureza liga a porção mais importante, a mais preciosa de nossa felicidade e os mais dolorosos de nossos males¹⁰⁰.

⁹⁸ « L’individu est comme un « absolu » inviolable devant qui s’arrête, et expire en quelque sorte la puissance de l’Etat » (ALENGRY. Op. cit., p. 679 – tradução nossa).

⁹⁹ « Inhérents à l’espèce humaine et appartiennent à tous les hommes avec une entière égalité » (ALENGRY. Op. cit., p. 376 – tradução nossa).

¹⁰⁰ CONDORCET. *Esboço...*, p. 19-20.

Há, destarte, uma relação que ocorre entre as sensações, a percepção individual e a organização social. Quando a partir das sociedades familiares se formaram os povoados, surgiram as primeiras instituições políticas, e então, a necessidade de se nomear uma autoridade, o que, sustenta Condorcet, ocorreu de forma natural.

Assim, ele confirma no *Esquisse* a definição que tinha conferido a respeito da cidadania das mulheres, no texto *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, onde afirma que os direitos dos homens resultam unicamente do que eles são, seres sensíveis, capazes de adquirir ideias morais e de raciocinar sobre essas ideias¹⁰¹. Esse princípio, fundamental em Condorcet, também é mencionado em *Lettres d'un Bourgeois de New-Haven a un citoyen de Virginie, sur l'inutilité de partager le pouvoir législatif entre plusieurs corps*: “Queremos uma constituição cujos princípios sejam baseados unicamente nos direitos naturais do homem, anteriores às instituições sociais. Chamamos esses direitos de naturais, porque derivam da natureza do homem”¹⁰².

Ou seja, a partir das qualidades de um ser senciente, capaz de raciocinar e de ter ideias morais, ele deduz, como consequência necessária, que deve gozar desses direitos, dos quais não pode ser privado sem que o indivíduo perca seu caráter de ser humano, sem que a sociedade seja ameaçada em sua estabilidade e segurança, sem injustiça. Os direitos naturais são tidos pelo filósofo como prerrogativas universais que não são criadas pela divindade, nem pelas leis. Expressam a própria natureza do homem. Para a comunidade e para os indivíduos que a compõem, os direitos naturais são as condições de existência sobre as quais se baseiam a vida social e individual, a Declaração de Direitos e a própria Constituição. Esses direitos não são anteriores à

¹⁰¹ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Sobre a admissão do direito de cidadania às mulheres (1790). In: CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Escritos...*, p. 56.

¹⁰² « Nous voulons une constitution dont les principes soient uniquement fondés sur les droits naturels de l'homme, antérieurs aux institutions sociales. Nous appelons ces droits naturels, parce qu'ils dérivent de la nature de l'homme » (CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Lettres d'un Bourgeois de New-Haven a un citoyen de Virginie, sur l'inutilité de partager le pouvoir législatif entre plusieurs corps*. In: O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Neuvième (p. 1-635). Firmin Didot Frères: Paris, 1847, p. 14 – tradução nossa).

vida social, tampouco produto dela. Fazem parte da própria essência da ideia de sociedade, e se realizam apenas nela¹⁰³.

A Declaração de Direitos, ademais, não tem outra finalidade, senão sintetizar esses direitos¹⁰⁴, enquanto à Constituição cumpre garanti-los. No *Projet de Déclaration des Droits*, ele menciona o pacto social, sustentando que “o objetivo de toda reunião de homens em sociedade é a conservação de seus direitos naturais, civis e políticos, estes direitos são a base do pacto social: seu reconhecimento e sua declaração devem preceder a constituição que os salvaguarda”¹⁰⁵.

A partir dessas indicações, vemos que, para além da influência do pensamento de Rousseau¹⁰⁶, há algo original na teoria do pacto social de Condorcet, na medida em que, se por um lado, há naturalidade e espontaneidade na formação da vida social, no ingresso de uma associação política há consentimento dos homens, pelo que a associação política é orientada pelo pacto, não a vida social em si e as questões privadas, que são amparadas pela liberdade pessoal, tratada no capítulo anterior. Os direitos naturais e a necessidade da sua promoção são pressupostos dessa associação, e, portanto, devem ser resguardados e protegidos de interferências políticas¹⁰⁷. Eles formam uma barreira diante da qual o poder deve parar, um limite

¹⁰³ ALENGRY. Op. cit., p. 378-379.

¹⁰⁴ Claude Nicolet também faz uma abordagem da evolução dos direitos naturais no decorrer do tempo histórico, e no contexto do republicanismo francês, a tratar das declarações de direitos do período revolucionário, comenta que seus idealizadores estavam corretos: “os direitos são anteriores à história, ou além: daí sua universalidade e sua abstração. [...] a Revolução, em seu desenvolvimento histórico, é tanto um fim quanto um começo. O objetivo da(s) Declaração(ões) foi bom para afirmar princípios que seriam colocados em uma ‘arca sagrada’. Sua ‘descoberta’, ou sua consciência, resultou de um longo processo de emancipação e reflexão – daí a indispensável ‘pré-história’ do Iluminismo, daí a ideia essencial de progresso da mente, ou seja, tanto científico quanto moral” (« les droits sont antérieurs à l'histoire, ou au-delà : d'où leur universalité et leur abstraction. [...] la Révolution, dans son développement historique, est à la fois une fin et un commencement. La visée de la (ou des) Déclaration (s) était bien d'affirmer des principes que l'on déposerait dans une « arche sainte ». Leur « découverte », ou leur conscience, résultait d'un long travail d'émancipation et de réflexion – d'où la « préhistoire » indispensable des Lumières, d'où l'essentielle idée de progrès de l'esprit, c'est-à-dire à la fois scientifique et moral » *L'idée républicaine en France – 1789-1924*. Gallimard : Paris, 2014, p. 99 – tradução nossa).

¹⁰⁵ CONDORCET, *Escritos...*, p. 63-186.

¹⁰⁶ Alengry analisa a aproximação e divergência do pensamento de Condorcet em relação às teorias de Grotius, Hobbes, Pufendorf, Leibniz e Rousseau, a respeito dos direitos naturais (op. cit., p. 373 e ss).

¹⁰⁷ É interessante a reflexão de Diderot, que traz a felicidade, o bem-estar, a ética, para o cerne da questão. Maria das Graças afirma que para ele o contrato social não dá origem a uma ruptura entre o estado natural e o estado civil, tendo em vista que a ética precede a política e se constitui como seu

para a atuação do Estado. Ou seja, os direitos naturais são inegociáveis, pelo que devem ser retirados da esfera de ação política. Eles tornam-se respeitáveis a partir da associação política, e constituem a base, o fundamento e a razão do direito positivo¹⁰⁸.

Ou seja, Condorcet se aproxima de Rousseau ao admitir que os direitos naturais são absolutos e sagrados, e que constituem uma espécie de moral não escrita. No entanto, ele não admite o estado de natureza, nem o contrato social, embora fale em “pacto social”. Ele é a favor da “eternidade positiva”, em concreto, da vida social e, conseqüentemente do direito natural. Admite o caráter natural, necessário e espontâneo da vida social e, conseqüentemente, do direito natural¹⁰⁹.

Na *Exposition des Principes et des Motifs du Plan de Constitution*, ele deixa claro que é a Declaração de Direitos que enforma as condições gerais da associação política. Ele não entra em detalhes sobre como ela é estabelecida, ou por quem, mas deixa evidenciado o seu conteúdo e a sua “função”. Ela antecipa e pauta a constituição naquilo que é inegociável, prescrevendo os direitos naturais, civis e políticos, cuja conservação é o objetivo da reunião dos homens em sociedade:

[...] numa declaração de direitos adotada pelo povo, essa exposição de condições às quais cada cidadão se submete ao entrar na associação nacional dos direitos que ele reconhece a todos os outros, esse limite colocado pela vontade geral às operações das autoridades sociais, esse pacto, no qual cada uma delas se engaja para manter o respeito dos

fundamento. “O homem vive em sociedade para alcançar mais facilmente a sua própria felicidade, e o contrato não implica renúncia aos seus anseios naturais. Assim, o princípio da felicidade, que rege a ética, deve fundar a política” (op. cit., p. 119).

¹⁰⁸ Ao tratarem do jusnaturalismo nos séculos XVIII e XIX, Norberto Bobbio *et al* mencionam que o direito natural era tido como modelo perfeito para as legislações positivas, como um meio para satisfazer as exigências práticas e técnicas de acordo com o espírito inovador da época, harmonizando as tendências da cultura iluminista, de racionalização e sistematização de todos os aspectos da realidade. As codificações que tiveram lugar no período buscavam trazer segurança (jurídica) num contexto de crise do sistema então vigente (“direito romano justiniano, modificado e complicado através dos séculos pelo concurso de outras variadíssimas fontes de normas jurídicas, e agora praticamente impossível de ser conhecido com segurança”), pelo que a teoria de um direito absoluto, universalmente válido – jusnaturalismo – e racional, seria capaz de fornecer as bases para uma reforma racional da legislação (op. cit., p. 659).

¹⁰⁹ Segundo ALENGRY, “é precisamente essa interpretação que foi aceita pelos membros da Convenção, quando do artigo 1º da Declaração de Condorcet foi colocado em discussão durante a sessão de 17 de abril de 1793. A expressão ‘direitos naturais’ foi substituída por ‘os direitos do homem em sociedade’, indicando assim que se queria apagar, segundo a palavra de Verginaud, a distinção natural e social, os dois sendo um” (« C’est bien cette interprétation qui fut acceptée par les Conventionnels quand l’article 1er de la Déclaration de Condorcet vint en discussion dans la séance du 17 avril 1793. On remplace en effet l’expression « droits naturels » par celle-ci : « les droits de l’homme en société », indiquant par là qu’on voulait effacer, suivant le mot de Vergniaud, la distinction de naturel et de social, les deux ne faisant qu’un ». Op. cit., p. 379-380 – tradução nossa).

indivíduos, é ainda um poderoso escudo para a defesa da liberdade, para a manutenção da igualdade e ao mesmo tempo um guia seguro para dirigir os cidadãos em suas reclamações. É nela que eles podem ver se uma lei é contrária às obrigações que a sociedade inteira contrata em consideração aos indivíduos; se uma lei não é um dos deveres dos depositários da vontade comum, se a constituição atual oferece garantia suficiente aos direitos reconhecidos por ela, pois tanto será perigoso se o povo delegar a direção de seus interesses quanto o será também se abandonar a outras mãos a conservação de seus direitos¹¹⁰.

Podemos afirmar que a teoria do direito natural de Condorcet apresenta uma importância fundamental, pois é a base da sua Declaração de Direitos, da sua Constituição e de toda a sua teoria constitucional. A Declaração de Direitos, portanto, é a base da associação política, já que consagra os direitos naturais, civis e políticos dos homens, que segundo o filósofo são a igualdade, a liberdade, a segurança, a propriedade, garantia social e resistência à opressão, conforme prescrito no artigo primeiro do seu Projeto de Declaração¹¹¹. Ela revela a dinâmica do pacto social, porque é a partir dela, e para ela, que a constituição deve ser elaborada.

O concerto entre liberdade e igualdade é o ponto de partida de sua teoria sobre o Estado. Ele via, a partir da noção rousseaniana de vontade geral, a necessidade de se estabelecer um núcleo rígido de direitos, prescritos em declaração, que não pudesse ser alterado por quaisquer interesses, nem mesmo em nome do “interesse público”. Esse núcleo é precisamente o dos direitos naturais, civis e políticos, sem os quais, evidentemente, ninguém aceitaria o pacto social, pois é sua razão. Essa declaração de direitos seria a garantia que os direitos do povo fossem realmente assegurados, inclusive contra a vontade da maioria, pois a autoridade não encontraria mais limite apenas na resistência espontânea do povo, mas nas próprias leis.

A liberdade de imprensa, a emancipação das mulheres, dos negros, dos judeus, a liberdade de comércio, o fim dos privilégios, a instrução laica, todos esses temas sobre os quais Condorcet se debruçou com engajamento, foram trabalhados

¹¹⁰ CONDORCET. Plano de Constituição (1973). In: CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Escritos político-constitucionais*. Trad. Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni Consani. Campinas: Editora da Unicamp, p. 78.

¹¹¹ CONDORCET. *Plano...*, p. 125.

as partir da concepção de que a liberdade só prospera quando é seguida por uma extensão real de igualdade.

A segurança e a liberdade de sua pessoa, a segurança e a liberdade de suas propriedades, e a igualdade, são os direitos naturais do homem. Entre esses direitos naturais a igualdade é o único que precisa ser explicado, afirma. Por possuírem a mesma capacidade racional, os homens devem possuir os mesmos direitos¹¹². O que não significa que esse conceito de igualdade implique em igualdade de fato, já que ele admite a desigualdade pessoal, de fortuna e de opinião: “A igualdade que o direito natural exige entre os homens exclui toda desigualdade que não seja uma consequência necessária da natureza do homem e das coisas, e que, conseqüentemente, seria a obra arbitrária das instituições sociais”¹¹³.

A desigualdade de riquezas não é contrária ao direito natural, por ser consequência do direito de propriedade, que envolve seu uso livre e possibilidade de acumulação. Seria contrária ao direito natural, porém, enquanto obra de uma lei positiva que estabelecesse algum privilégio.

Da mesma forma, a superioridade de uns homens em relação a outros, baseada na autoridade para a realização de determinadas funções, não representa ofensa ao direito natural. Mas, será contrária ao direito se essa superioridade se torne hereditária, estendendo-se para além do necessário para que tais funções sejam bem exercidas¹¹⁴.

Sempre que uma determinada classe de cidadãos possua privilégios honoríficos ou lucrativos, que ocupe exclusivamente certos postos e cargos, sendo estes o caminho único de todos os empregos importantes, de todas as dignidades, essa classe exercerá domínio, e a igualdade de representação não existirá. Toda e qualquer exceção em favor de um indivíduo representa um atentado contra os direitos dos demais. Portanto, a hereditariedade política é uma afronta à igualdade natural, na

¹¹² No Projeto de Declaração, art. VII: “A igualdade consiste em que cada um possa gozar dos mesmos direitos” (CONDORCET. *Plano...*, p. 125).

¹¹³ CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Ideias sobre o despotismo (1789). In: CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Escritos...* p. 44.

¹¹⁴ CONDORCET. *Escritos...*, p. 44.

medida em que pressupõe hereditárias as qualidades peculiares ao exercício da função pública.

O remédio para isso é não permitir que subsista entre os cidadãos qualquer distinção jurídica, seja nas leis civis e criminais¹¹⁵, seja na contribuição aos encargos públicos, na admissão aos cargos, aos empregos:

[...] de modo que exista apenas a desigualdade de opinião e de fortuna, que não são, na realidade, nem menos naturais, nem mais injustas, nem mais perigosas (se as leis são razoáveis) que a desigualdade de talento e de força. Toda nação na qual exista um genealogista legalmente estabelecido não pode ser uma nação livre¹¹⁶.

É difícil concordar com a ideia de que a desigualdade de fortuna seja natural, ou mesmo justa, o que revela em Condorcet o pensamento burguês, o que é compreensível, porquanto intrínseco, ademais, ao período revolucionário francês. Não menos interessante é o paralelo que ele traça entre as desigualdades de opinião e fortuna, e as de talento e força, estas tidas como eventualmente mais perigosas em face da legislação. Nos parece que a única antinatural e, portanto, injusta e talvez perigosa, é justamente a de fortuna. E se as leis são razoáveis, e baseadas no direito natural, como ele propõe, deveriam proteger tanto os desafortunados quanto aos mais fracos, quanto não discriminar as opiniões e talentos. O direito de propriedade, também tido como natural pelo filósofo, evidentemente leva a essa contradição, no nosso entendimento.

Contudo, é necessário esclarecer que, quanto às leis razoáveis, ele entende que a efetivação de direitos e implementação de medidas político-institucionais têm o potencial de reduzir certos tipos de desigualdades, como as econômicas e de riqueza, e as de instrução. As primeiras tenderiam a reduzir em virtude de lei positiva que não favoreça, por exemplo, a hereditariedade de status social e exercício de cargos públicos¹¹⁷; a de instrução, com a instrução pública universal e gratuita. A redução

¹¹⁵ No Projeto de Declaração, art. VIII: "A lei deve ser igual para todos, seja aquela que recompense ou aquela que puna, seja aquela que proteja ou aquela que reprima" (CONDORCET. *Plano...*, p. 125).

¹¹⁶ CONDORCET. *Plano...*, p. 126.

¹¹⁷ No Projeto de Declaração, art. IX: "Todos os cidadãos são admissíveis a todos os cargos, empregos e funções públicas. Os povos livres não conhecem outros motivos de preferência em suas escolhas senão os talentos e as virtudes" (CONDORCET. *Plano...*, p. 126). Ou seja, a desigualdade de fortuna, nesse caso, seria resolvida com uma legislação que primasse pela meritocracia, e em que pese também

dessas desigualdades sociais é a meta que ele deduz ser possivelmente alcançada através do direito e das instituições republicanas. Não por outro motivo ele inclui a instrução pública¹¹⁸ e a seguridade social¹¹⁹ como direitos consagrados no seu Projeto de Declaração.

O que ele defende, portanto, é a (mera) igualdade de direitos (não de fato), isonomia, tanto a igualdade civil, no tocante à aplicação das leis, seja na proteção, punição ou recompensa, como a igualdade política, de modo a conferir direitos e participação política aos cidadãos sem distinção de raça, sexo, credo, ou condição socioeconômica.

Para ele, igualdade e liberdade são deduzidas lógica e necessariamente da natureza do homem. A igualdade natural é o primeiro fundamento dos direitos do homem, o primeiro princípio da justiça. Sua noção de igualdade é a ideia que permeia toda sua filosofia constitucional. Mas não tem a conotação de niveladora. Ainda assim, Alengry menciona, além da seguridade social (que consta no próprio projeto de Declaração de Direitos), que Condorcet também solicitara a democratização do crédito e a emancipação do pequeno comércio e da pequena indústria dos "grandes capitalistas", e conclui que ele combate as desigualdades não como um nivelador que constrange e esmaga, mas elevando o que está por baixo, para igualar por cima¹²⁰.

Ou seja, no seu pensamento fica claro que a igualdade só é possível com o Estado (liberal) "não atrapalhando", não criando obstáculos e barreiras legais para que o indivíduo ascenda social e economicamente. Seu combate era contra os privilégios, mas de quem? Da nobreza e do clero. Isso nos leva a crer que seu pensamento, ao menos quanto a esse tema específico da igualdade de direitos, ou seja, a igualdade pura e simplesmente perante a lei, era o que, realmente, interessava à classe burguesa, que pleiteava o acesso ao poder, e por isso o fundamental era combater os

seguir a lógica burguesa, abstraindo inúmeros fatores, tem como um de seus pressupostos a desigualdade de talentos, o que torna a passagem acima mencionada, um tanto confusa.

¹¹⁸ No Projeto de Declaração, art. XXIII: "A instrução é necessidade de todos e a sociedade a deve igualmente a todos os seus membros" (CONDORCET. *Plano...*, p. 128).

¹¹⁹ No Projeto de Declaração, art. XXIV: "As assistências públicas são uma dívida sagrada da sociedade, e é à lei que cabe determinar a extensão e a aplicação dela" (CONDORCET. *Plano...*, p. 128).

¹²⁰ ALENGRY. Op. cit., p. 405.

tais privilégios do clero e da nobreza. E assim, os direitos de igualdade (perante a lei), liberdade (contratual) e propriedade privada, se consolidaram até nossos dias, da mesma forma que as desigualdades sociais. Ou seja, a burguesia ascendeu. Não os pobres em geral. Trata-se, evidentemente, de uma discussão relevante e de interesse. Mas manteremos o foco no objetivo deste trabalho, que é a questão da laicidade (em que pese as também possíveis conexões com os interesses burgueses daí decorrentes).

Exemplos claros do pensamento de Condorcet a respeito desse concerto entre liberdade e igualdade encontramos nos seguintes textos: *Ao corpo eleitoral, contra a escravidão dos negros* (1789) e *Sobre a admissão do direito de cidadania às mulheres* (1790). No primeiro, ele expõe a contradição existente entre escravidão e o direito natural à liberdade (o que demonstra sua aproximação do pensamento de Rousseau, e afastamento em relação a Hobbes¹²¹), a afirmar que “Um homem livre que tem escravos, ou que aprova que seus concidadãos os tenham, confessa-se culpado por uma injustiça ou é forçado a erigir em princípio que a liberdade é uma vantagem adquirida pela força e não um direito dado pela natureza”¹²²; e questiona: “Como ousar pronunciar o nome de direitos se, provando por sua conduta que não se os considera iguais para todos os homens, se os rebaixa a não serem mais do que as condições arbitrárias de uma convenção mútua?”¹²³

Já no texto sobre a defesa da igualdade de direitos entre homens e mulheres, Condorcet inicia sua reflexão dizendo que o hábito faz os homens se familiarizarem com violações a seus direitos naturais, a ponto de não acreditarem que tenham sido vítimas de injustiça, fazendo com que eles não pensem em reclamá-los. E exemplifica:

todos nós não temos violado o princípio da igualdade dos direitos ao privar tranquilamente metade do gênero humano daquele direito de contribuir para a formação das leis, excluindo as mulheres do direito de cidadania? Há uma prova mais forte do poder do hábito, mesmo sobre os homens esclarecidos,

¹²¹ No *Leviatã*, Hobbes sustentava que o homem pode autoimpor-se uma escravidão, renunciando sua liberdade, por pacto ou consentimento, na medida em que pode desfazer-se do poder sobre sua própria vida (op. cit., p. 170-190). Já em Rousseau não existe essa possibilidade, pois implicaria em renúncia à própria qualidade do homem. A liberdade em Rousseau é um direito inalienável, condição essencial da própria natureza humana (op. cit., p. 26).

¹²² CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Ao corpo eleitoral contra a escravidão dos negros* (1789). In: CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Escritos...*, p. 52.

¹²³ CONDORCET. *Ao corpo...*, p. 52.

que vê-los invocar o princípio da igualdade dos direitos em favor de 300 ou 400 homens que deles foram privados por um preconceito absurdo e esquecer de considerar 12 milhões de mulheres?¹²⁴

Ou seja, ele percebia claramente que a igualdade, em que pese um direito natural e fundamental para a própria liberdade dos indivíduos, sofria com as mais variadas e desarrazoadas, injustas, limitações. Não obstante, boa parte da população, além de não perceber que a violação aos direitos de uns representa a violação aos direitos de todos, se habituava a essas desigualdades a ponto de sequer questioná-las, numa completa perda dos sentidos. Ele buscava compreender esse mecanismo e, como veremos, propunha soluções.

Como já repisado, é diante das características dos homens, como seres dotados de sensibilidade, e da suscetibilidade de adquirir ideias morais e de raciocinar sobre essas ideias, que decorrem os direitos naturais. Portanto, como as mulheres têm essas mesmas qualidades, necessariamente devem possuir os mesmos direitos. O que serve para um, deve servir para todos. Como afirma: “Ou nenhum indivíduo da espécie humana tem verdadeiros direitos ou todos têm os mesmos; e aquele que vota contra o direito de um outro, qualquer que seja sua religião, sua cor ou seu sexo, tem desde então abjurado os sentidos”¹²⁵.

Assim como a igualdade, os direitos políticos eram considerados pelo pensador como direitos que os homens receberam da natureza, também derivados essencialmente de sua qualidade de seres sensíveis, suscetíveis de ideias morais e capazes de raciocinar. Ele trata das opiniões que conferiam distinções referentes a quem teria esses direitos. Algumas exigiam determinadas condições sustentadas sobre a utilidade comum, que conferiam apenas a alguns cidadãos o exercício dos direitos políticos. Outras, no entanto, conferiam a todos, em completa igualdade. Ele afirma que, até então, todos os povos livres haviam seguido a primeira opinião, contudo, a segunda lhe parecia “mais conforme à razão, à justiça e mesmo a uma política verdadeiramente esclarecida”¹²⁶. Em uma nação esclarecida a respeito de

¹²⁴ CONDORCET. *Sobre a admissão...*, p. 55.

¹²⁵ CONDORCET. *Sobre a admissão...*, p. 56.

¹²⁶ CONDORCET. *Plano...*, p. 102.

seus direitos, não era justo propor à metade dos cidadãos, ainda que fosse supostamente útil para a tranquilidade pública, abdicar de uma parte desses direitos, através de uma lei, que na verdade destoaria da vontade da natureza, que fez os homens todos iguais.

A dependência, a impossibilidade de um indivíduo obedecer à própria vontade, poderia talvez ser um motivo de exclusão, mas essa dependência não deveria ser critério, afirma:

sob uma Constituição verdadeiramente livre e em um povo no qual o amor pela igualdade é o caráter distintivo do espírito público [...] já que o código inteiro de nossas leis consagra a igualdade civil, não é melhor que a igualdade política nele reine também inteira, e sirva para fazer desaparecer o que resta dessa dependência, de algum modo, nas nossas novas leis?¹²⁷.

A partir dessas posições, uma vez definidos os direitos naturais como a base, o fundamento e a razão da reunião dos homens em sociedade, passemos agora à forma como Condorcet organiza o Estado no seu projeto de Constituição.

3.2. A ORGANIZAÇÃO DO ESTADO REPUBLICANO

A Constituição se funda sobre os direitos naturais e sua razão é salvaguardá-los. Dessa forma, cumpre à Constituição dois papéis fundamentais: de um lado, para instaurar e proteger os direitos e definir os poderes políticos, deve compreender as leis referentes à formação, organização, função, modos de agir e limites de todos os poderes sociais¹²⁸; de outro, ela deve ser legítima, e, portanto, partir do consenso expresso do povo, como membros do corpo político¹²⁹. No *Projeto de Constituição* há a definição desse cidadão que constitui o “povo”: “todo homem com vinte e um anos completos que se inscrever no quadro cívico de uma assembleia primária e depois que tiver residido durante um ano sem interrupção sobre o território francês é cidadão da República”¹³⁰. Não há, portanto, discriminações de ordem econômica, religiosa, de gênero, raça, e até mesmo nacionalidade. Ademais, a soberania, segundo o *Projeto*

¹²⁷ CONDORCET. *Plano...*, p. 103-104.

¹²⁸ CONDORCET. *Plano...*, p. 120.

¹²⁹ CONDORCET. *Plano...*, p. 121.

¹³⁰ Artigo primeiro, do Título II do Projeto de Constituição Francesa (CONDORCET. *Plano...*, p. 131).

de Declaração, é una, indivisível, imprescritível e inalienável¹³¹, e reside no povo inteiro, tendo cada cidadão o direito igual de participar do seu exercício¹³². A soberania não pode ser atribuída a uma reunião parcial de pessoas, muito menos a algum indivíduo, tampouco podem estes exercer alguma autoridade e ocupar alguma função pública sem que alguma lei delegue¹³³. Enfim, a soberania resulta dessa associação de cidadãos em assembleia com plenos direitos políticos.

No Projeto de Constituição, em um primeiro momento, Condorcet estabelece critérios formais, condições a serem preenchidas para que o indivíduo integre o povo do país, que como vimos, são bastante amplas. Em seguida, o texto constitucional prescreve as instituições político-democráticas que regularão a ação popular, com o objetivo de estipular como o povo deve agir. E aqui nos interessa compreender as instituições que enformam esse modelo cuja marca é a salvaguarda dos direitos naturais, civis e políticos através da manutenção do poder soberano com o povo e *limitação* do poder político.

Na Exposição dos princípios, ele afirma que o modelo proposto é de uma “Constituição representativa”, e para que o povo goze do seu direito de soberania, “talvez seja útil que um exercício imediato chame os cidadãos à existência e à realidade”¹³⁴. Ele antecipa, então, a possibilidade de problemas que poderiam advir com a representação, pelo que a manutenção dos poderes constituídos sob fiscalização popular se lhe apresenta necessária, para evitar o despotismo representativo, onde os representantes políticos não estão comprometidos com os constituintes.

A partir dessa proposição entram em questão dois conceitos relevantes no pensamento de Condorcet: a tirania e o despotismo. Esses temas foram tratados especialmente no texto *Idées sur le despotisme*, de 1789. Toda violação dos direitos do homem, feita em nome da potência pública, através da legislação, representa tirania. Já o despotismo é o uso ou abuso de um poder ilegítimo (compreendido como

¹³¹ Art. XXVI (CONDORCET. *Plano...*, p. 128).

¹³² Art. XXVII (CONDORCET. *Plano...*, p. 128).

¹³³ Art. XXVIII (CONDORCET. *Plano...*, p. 128).

¹³⁴ CONDORCET. *Plano...*, p. 67-8.

aquele que não deriva da nação ou de seus representantes)¹³⁵. O despotismo pode ser direto, que “ocorre em todos os países onde os representantes dos cidadãos não exercem o direito negativo mais extenso e não têm os meios suficientes para fazer reformar as leis que acham contrárias à razão e à justiça”¹³⁶; ou indireto, que “existe quando, apesar da resolução da lei, a representação não é nem igual nem real, ou quando se está submetido a uma autoridade que não é estabelecida pela lei”¹³⁷. Esses dois gêneros de despotismo estão quase sempre reunidos, e “formam nos diversos países um corpo de cidadãos cuja vontade arbitrária comanda o resto da nação; e, frequentemente, no meio de tantos senhores, não se sabe a quem se obedece”¹³⁸.

O despotismo indireto, no entanto, é mais preocupante, porque é sutil, e pode estar escondido, e até mesmo facilitado, pela estrutura político-jurídica, podendo inclusive se instalar onde há garantias constitucionais e *eleições livres, quando grupos que detêm o poder podem exercer uma interferência despótica (indireta) sobre o governo*. “O despotismo indireto pode ser aquele do próprio Corpo Legislativo, do governo, de certas ordens de cidadãos, dos ministros da religião, dos tribunais e das pessoas da lei, do Exército, das pessoas de negócios e da plebe”¹³⁹. Ou seja, nesse caso há interferência indevida de determinados grupos sobre as ações governamentais.

O problema fundamental no despotismo de representação é a desigualdade na distribuição do poder e da influência da sociedade. Para evitar o despotismo de representação, não bastam as garantias constitucionais relacionadas aos direitos do homem e meios definidos em leis para as alterações legislativas. Os cidadãos precisam ter mecanismos para aceitar ou não as medidas do governo, de modo que a representação seja igual e real:

O despotismo do Corpo Legislativo ocorre quando a representação do povo cessa de ser real ou se torna demasiado desigual; prevenir-se-á esse perigo

¹³⁵ No *Esquisse* ele exemplifica essa distinção através do contexto feudal: “Entendo aqui por despotismo, para distingui-lo das tiranias passageiras, a opressão de um povo sujeito a um único homem, que o domina pela opinião, pelo hábito, sobretudo por uma força militar, tirania arbitrária, mas da qual ele é forçado a respeitar os preconceitos, a favorecer os caprichos, a acariciar a avidez e o orgulho” (*Esboço...*, op. cit., p. 49).

¹³⁶ CONDORCET. *Ideias...*, p. 30.

¹³⁷ CONDORCET. *Ideias...*, p. 30.

¹³⁸ CONDORCET. *Ideias...*, p. 31.

¹³⁹ CONDORCET. *Ideias...*, p. 33.

vigiando a composição das leis que prescrevem a forma segundo a qual se devem eleger os representantes, a composição das leis que fixam as divisões do território às quais se atribui o direito de eleger um ou mais deles, e assegurando ao mesmo tempo à nação um meio legal de mudar essas formas e essas divisões, ao final de um tempo marcado, assaz longo para não tornar essas mudanças demasiado frequentes, mas assaz curto para que a desordem não possa fazer progressos que a tornem difícil de destruir¹⁴⁰.

Quanto ao despotismo de governo, “oporemo-nos eficazmente [...] todas as vezes que se tornarem independentes de sua vontade a reunião e a duração da assembleia dos representantes da nação, todas as vezes que os impostos possam ser levantados apenas pelo consentimento dessa assembleia”¹⁴¹.

Condorcet propõe que o governo representativo seja complementado com mecanismos que permitam o exercício do governo direto, primordialmente, como a escolha dos membros de cada um dos poderes por meio de eleições diretas, delimitando os poderes delegados, e submetendo-os à fiscalização popular constante. Para tanto, ele preconiza no Projeto de Constituição as assembleias primárias, onde os cidadãos elegem todos os seus representantes. O território da França continuaria dividido em 85 departamentos (Artigo Primeiro, II, do Título Primeiro), subdivididos em comunas, estas em seções municipais, por sua vez divididas em assembleias primárias (IV). Essa divisão territorial cumpre a função de tornar possível a participação direta e frequente dos cidadãos nos atos de governo. É através das assembleias, sobretudo, que os cidadãos poderão exercer seus direitos políticos (Título III do Projeto de Constituição), não apenas escolhendo seus representantes, mas votando em deliberações, referendos, exercendo direito de censura, revisões constitucionais, e até mesmo para decidir sobre a necessidade de julgar funcionários públicos.

Trata-se de estabelecer o desejo da maioria da nação, afinal,

Essa maioria não tem ela mesma o direito de fixar as condições da submissão provisória para a qual unicamente a sua resolução pode sujeitar a universalidade dos cidadãos? Colocando assim o princípio único da ação social em uma assembleia de representantes do povo, que encontrará nas outras autoridades apenas os executores das leis feitas por ela e os agentes das medidas de administração que ela tiver determinado, nós acreditamos ter

¹⁴⁰ CONDORCET. *Ideias...*, p. 33.

¹⁴¹ CONDORCET. *Ideias...*, p. 33.

alcançado o meio mais seguro de conservar a unidade, de conciliar a liberdade e a paz¹⁴².

Condorcet era contra a teoria do equilíbrio dos poderes. Esse tema é tratado nas *Lettres d'un bourgeois de New Haven a un citoyen de Virginie, sur l'inutilité de partager le pouvoir législatif entre plusieurs corps* (1787)¹⁴³, especificamente na Quarta Carta¹⁴⁴. Ele entende que esse sistema pressupõe a desigualdade política e social, na medida em que institui um princípio aristocrático no governo, o que era visto, principalmente, nos casos em que o legislativo é dividido em duas câmaras (como no caso inglês, com a câmara dos lordes e a dos comuns), e a dificuldade daí proveniente, quanto aos intrínsecos conflitos de interesses ligados às classes sociais. O sistema de equilíbrio de poderes não oferecia, de acordo com o seu entendimento, as pretensas garantias que lhe são atribuídas, já que compromete os princípios da igualdade e liberdade. Além disso, o bicameralismo dificulta as alterações legislativas, o que destoava dos fins do seu projeto constitucional, que tem no dinamismo da revisão e reforma das leis uma de suas ideias centrais.

Ele julgava que um sistema de controle do poder político pautado na *unidade da ação* é a melhor opção, por manter o poder soberano e constituinte com o povo, conferindo-lhe diretamente o controle sobre os poderes constituídos – que na sua classificação são os poderes *retidos* (com o povo), *comuns* (ao povo e representantes), e *delegados*. Nesse sistema, todos os poderes e funções se originam através de eleição direta.

Assim, o legislativo possuía superioridade hierárquica entre os poderes delegados¹⁴⁵. Sua organização e delimitação de funções são tratadas no artigo 1º do Título VII do *Projet de Constitution*: “o corpo legislativo é uno; ele será composto de uma só câmara e será renovado todos os anos”.

¹⁴² CONDORCET. *Plano...*, p. 87.

¹⁴³ CONDORCET. *Lettres d'un bourgeois...*, p. 1-94.

¹⁴⁴ CONDORCET. *Lettres d'un bourgeois...*, p. 74-94.

¹⁴⁵ Nesse sentido, também se aproximava do pensamento de Rousseau: “O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre” (ROUSSEAU. Op. cit., p. 102-103).

O executivo apresentava-se como um corpo intermediário entre o poder legislativo e os cidadãos, e sua incumbência era delimitada na fiscalização da execução das leis e medidas de administração. Não era considerado, portanto, como um verdadeiro poder, na medida em que suas atribuições eram voltadas a cuidar para que a vontade nacional fosse executada.

O judiciário, também composto por juízes eleitos diretamente pelo povo era encarregado de garantir os direitos individuais, e suas atribuições eram restritas ao julgamento de causas individuais, sendo expressamente vetado qualquer exercício legiferante. O sistema de freios e contrapesos adotado pelos americanos não era contemplado, portanto, no modelo condorcetiano.

Nem mesmo o legislativo possuía status de verdadeiro poder, pois apenas recebia a função de elaborar leis em consonância com a Constituição e a Declaração de Direitos. O poder verdadeiro, a vontade nacional, permanecia nas mãos do povo, que é soberano, e o exerce quando da elaboração e reforma constitucionais, no direito de censura, de petição e fiscalização dos poderes constituídos.

O modelo de representatividade proposto por ele conferia uma maior amplitude no campo das decisões que tratam das questões mais sensíveis, mais centrais da vida pública. Não obstante, previnha:

É preciso que a Constituição nova convenha a um povo para o qual um movimento revolucionário termina, e que, no entanto, ela seja boa também para um povo pacífico; é preciso que, acalmando as agitações sem enfraquecer a atividade do espírito público, ela permita a esse movimento aparecer sem deixá-lo mais perigoso, reprimindo-o sem perpetuá-lo por medidas mal combinadas ou incertas, que transformariam esse calor passageiramente útil em um espírito de desorganização e da anarquia¹⁴⁶.

Fica claro que não passaram despercebidos por Condorcet os problemas, conflitos e desordens, que porventura adviriam de toda essa autoridade de fiscalização e controle do poder político. Ele não ignorava, como deixou claro na Exposição de Motivos, a questão de um poder único, cuja autoridade fosse limitada apenas pelas leis escritas, que não tivesse outros limites senão a resistência do povo. No entanto, o modo de resistência ali preconizado seria exercido sob as formas prescritas pelas próprias leis:

¹⁴⁶ CONDORCET. *Plano...*, p. 64.

Aliás, em todos os sistemas, naqueles do equilíbrio, como naqueles da unidade de ação, achamo-nos sempre conduzidos a esta questão, tão difícil na política quanto na moral, do direito de resistência a uma lei evidentemente injusta, porém regularmente emanada de um poder legítimo. Pois, se de um lado, deve-se então ver uma obediência durável como uma verdadeira abnegação dos direitos da natureza, do outro, pode-se perguntar quem será o juiz da realidade dessa injustiça. Aqui, esse juiz, cuja ação é regulada pela própria lei, é a maioria imediata do povo, o primeiro dos poderes políticos, para além do qual não se pode ir sem alterar a integridade do pacto social, sem repor o homem no estado de natureza, no qual não existe mais autoridade senão aquela das leis imutáveis, mas muito amiúde desconhecidas tanto da razão quanto da justiça universal¹⁴⁷.

Antevendo levantes e revoltas populares, ele percebeu a necessidade da criação de meios formais para as reivindicações dos cidadãos e o exercício do poder de soberania, conciliando o poder político e a proteção dos direitos através de um conjunto de instituições onde são exercidos poderes retidos com o povo e poderes comuns ao povo e seus representantes. Esses poderes estão definidos no Título VIII do Projeto de Constituição.

Os retidos compreendiam o direito de censura e iniciativa popular em matéria legislativa (artigo primeiro), referendun de consulta (art. XXX), o direito de petição (art. XXXI), e o direito de provocar o julgamento de funcionários públicos em caso de abuso de poder ou de violação da lei (art. XXXIII). Dessa forma, o Projeto de Constituição intensificava o caráter democrático através de um modelo de controle difuso de constitucionalidade e político baseado no exercício da soberania popular.

Quanto aos poderes comuns exercidos pelo povo e por seus representantes, envolviam os tangíveis à revisão constitucional, previstos no Título IX do Projeto, e estavam fundamentados no direito de o povo sempre poder rever, reformar e mudar a constituição, não submetendo as gerações futuras às leis atuais (artigo XXXIII).

Não nos ateremos a cada um desses mecanismos, pois o fundamental aqui é visualizarmos que eles conferem aos cidadãos o exercício de poderes positivos e negativos. Ou seja, tanto a iniciativa popular em matéria legislativa, quanto proposições de revisão constitucional, quanto o direito de censura, de petição, e de se colocar em julgamento funcionários públicos, estruturam o constitucionalismo

¹⁴⁷ CONDORCET. *Plano...*, p. 78.

democrático proposto por Condorcet, um modelo que preconizava a ativa e contínua participação popular na vida política, que todos os membros do corpo político pudessem influenciar de maneira igual sobre as decisões coletivas.

Mencionamos anteriormente que ideais republicanos perpassam os textos do pensador, em que pese a dificuldade em lhe atribuir inequivocamente a defesa de um regime estritamente republicano. Lembremos novamente que ele atuou como ministro na monarquia absoluta de Luís XVI antes de 1789, e defendeu a ideia de uma monarquia constitucional até a tentativa frustrada de fuga do rei em junho de 1791. A partir desse fato, ele se moveu bruscamente para a esquerda, alienando muitos amigos e aliados ao declarar apoio à república e rejeitar a ideia de que uma monarquia constitucional seria possível¹⁴⁸.

Conforme Alengry, a melhor definição do republicanismo condorcetiano pode ser dada a partir de suas teorias do poder executivo. Elas devem ser divididas em dois grupos. No primeiro, se alinham aquelas onde ele critica a realeza, como poder hereditário, absoluto, irresponsável e inviolável. No segundo, aquelas onde ele organiza um poder executivo fundado sobre bases republicanas e democráticas de eleição, da colegialidade e da responsabilidade¹⁴⁹. A ideia que domina as teorias do segundo grupo é a seguinte: a hereditariedade é substituída pela eleição; a unidade pela colegialidade, a inviolabilidade e o arbitrário pela responsabilidade, pela submissão à lei e a subordinação ao legislativo, ou seja, à soberania nacional. Essas ideias resumem o que se pode chamar de republicanismo de Condorcet, assim como o sufrágio universal resume as teorias igualitárias e democráticas¹⁵⁰.

Na terceira época narrada no *Esquisse*, ele identifica a origem da república, quando os povos se rebelaram contra os privilégios de determinadas famílias, a partir do momento em que estas foram submetidas à lei comum: “Em um grande número de nações, os excessos dessas famílias fatigaram a paciência dos povos: elas foram aniquiladas, expulsas, ou submetidas à lei comum, raramente elas conservaram seu

¹⁴⁸ URBINATI; LUKES. Op. cit., p. xi.

¹⁴⁹ ALENGRY. Op. cit., p. 549-550.

¹⁵⁰ ALENGRY. Op. cit., p. 552-553.

título com uma autoridade limitada pela lei comum, e viu-se estabelecer aquilo que depois se chamou de repúblicas”¹⁵¹.

Vemos, portanto, duas expressões que caracterizam o regime republicano para o pensador: “submetidas à lei comum” e “autoridade limitada pela lei comum”. Ou seja, as repúblicas surgiram a partir da necessidade que os povos encontraram de combater a tirania, abusos de autoridades e privilégios de determinadas famílias, uma luta em prol da liberdade. Não se pode, contudo, afirmar que ele contrapunha a república à monarquia¹⁵². A noção de república em Condorcet assume uma acepção ampla. No parágrafo seguinte, ainda do *Esquisse*, ele afirma: “Alhures, esses reis rodeados de satélites, porque eles tinham armas e tesouros para distribuir, exerceram uma autoridade absoluta, e tal foi a origem da tirania”¹⁵³. O contraponto à república é justamente a tirania.

Sua formulação é muito próxima da que encontramos em Rousseau, que denomina república “todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública passa a ser qualquer coisa. Todo governo legítimo é republicano”¹⁵⁴. Sobre essa passagem, o filósofo genebrino esclarece em nota: “Por essa palavra não entendo somente uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas que seja seu ministro. Então, a própria monarquia é república”¹⁵⁵.

¹⁵¹ CONDORCET. *Esboço...*, p. 48.

¹⁵² SANTOS, Rodison Roberto. *O conceito de república em Condorcet*. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-13012014-103312/publico/2013_RodisonRobertoSantos_VCorr.pdf. Acesso em 20.12.2022. Em que pese o autor não deixar claro se essa posição é dele próprio, afirma que Condorcet fazia a oposição entre regime monárquico e regime republicano, e assim rompia com uma certa tradição do pensamento político europeu. Posteriormente contradiz essa afirmação, dizendo que o filósofo não fazia oposição, “na teoria”, entre república como regime político e monarquia como forma de governo. A oposição era entre república e tirania oriunda da monarquia. Causa estranheza que ele tenha citado esse trecho do *Esboço*, que aqui também fora colacionado, como uma espécie de contraponto à posição de Rousseau, que como veremos, é muito próxima da teoria condorcetiana.

¹⁵³ CONDORCET. *Esboço...*, p. 48

¹⁵⁴ ROUSSEAU. Op. cit., p. 55.

¹⁵⁵ ROUSSEAU. Op. cit., p. 55.

No *Contrato Social*, Rousseau trata a monarquia como forma de governo, juntamente com a democracia e aristocracia, sendo que a monarquia só poderia ser legítima se instituída pelo povo¹⁵⁶. Ou seja, a monarquia, a aristocracia e a democracia, poderiam ser formas de governo de um Estado republicano, em que pesem as críticas que ele tecia a respeito do regime monárquico, tal como Condorcet.

A oposição, portanto, era entre tirania e república. Não entre a república, tida como regime político, e a monarquia, como forma de governo. Nessa condição, como forma de governo, ele a admitia, desde que fosse uma decisão do povo. Não obstante, o *Esquisse* foi um dos seus últimos trabalhos, pelo que, à altura, poderia estar convencido que a monarquia representava um mal, e não se adequava às aspirações republicanas. O regime republicano, portanto, agora se apresenta como imprescindível em um modelo de Estado em que a realização da justiça seja inexorável.

Ele considerava a constituição republicana como a melhor de todas em virtude do direito dos cidadãos de poderem contribuir em condição de igualdade na formação das leis – igualdade entre os cidadãos no exercício legiferante, por si mesmos ou por seus representantes –, sendo não apenas uma forma de governo caracterizada pela eletividade do executivo, mas, também, pela responsabilidade do executivo, submetido ao controle e fiscalização popular.

Ocorre que, no seu modelo de Estado, para atender às suas aspirações republicanas, o papel das instituições na formação contínua de uma consciência cívica do povo é fundamental. Além da própria Constituição, que atua nesse sentido, na medida em que promove hábitos democráticos, é, sobretudo, nas instituições de ensino que esse processo deve ser iniciado e desenvolvido. Pois ter direitos não é o suficiente. É imperativo que os homens conheçam seus direitos para que possam lutar por eles. A instrução assume, dessa forma, na visão de Condorcet e dos iluministas em modo geral, uma força libertadora¹⁵⁷.

¹⁵⁶ ROUSSEAU. Op. cit., p.82.

¹⁵⁷ SOUZA, Maria das Graças de. NASCIMENTO, Milton Meira do. Op. cit., p. 81.

3.3 A FORMAÇÃO DA VONTADE – RAZÃO COLETIVA

A formação da vontade é um tema complexo e que Condorcet trata em seus diversos aspectos. Para desenvolver sua teoria, ele apresenta vários elementos, que se interrelacionam em vários níveis, compreendem as relações entre verdade e processo de votação, com a questão formal (a matemática do processo eleitoral) e conteúdo (que envolve a necessidade de homens esclarecidos, e entre liberdade individual e instrução pública.

Nesse sentido, não basta que sejam observadas as formas legais de votação, para que as decisões que expressam essa vontade sejam tidas como legítimas. A formação dessa vontade é compreendida em um processo em que a racionalidade daqueles que decidem é primordial, pelo que, para além das questões formais como a questão do sufrágio e das instituições democráticas onde ocorrem as deliberações, a igualdade de direitos e o sujeito esclarecido assumem um papel tão relevante quanto. Assim, esse processo em que a vontade é construída possui uma metodologia, onde três elementos são analisados: o método para a identificação da vontade, as instituições democráticas e a formação do sujeito esclarecido¹⁵⁸.

Além de filósofo, político, e autor de diversas obras sobre variados temas, Condorcet foi um reconhecido matemático e estatístico, tendo escrito diversos textos sobre procedimentos de votação, deliberação e cálculo das maiorias, que têm como objetivo essa formação da vontade coletiva¹⁵⁹. Por mais interessantes que sejam, não nos ateremos nesse trabalho às questões precipuamente formais, procedimentais, dessa formação da vontade geral. Nos limitaremos à questão da razão, do sujeito esclarecido. Até porque, como o próprio filósofo afirma no *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785): “a forma das assembleias que decidem sobre a força dos homens é muito menos importante para sua felicidade do que o conhecimento daqueles que as compõem: e o progresso

¹⁵⁸ CONSANI, Cristina Foroni. *O conceito de vontade na filosofia política de Rousseau e Condorcet*. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732018000100006>. Acesso em 07.12.22.

¹⁵⁹ *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la prularité des voix* (1785) ; *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales* (1788), *Sur la forme des élections* (1789), *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales* (1793), são alguns desses escritos de Condorcet, aos quais remetemos o leitor.

da razão contribuirá mais para o bem dos povos do que a forma das constituições políticas”¹⁶⁰.

Não basta a forma, em que pese indispensável. Para que as decisões coletivas se aproximem da verdade, para que essas deliberações reflitam o interesse público, é necessário que os votantes sejam cidadãos esclarecidos:

Em uma sociedade livre fundada na igualdade, na prosperidade pública, na segurança do Estado, a própria preservação dos princípios dessa sociedade depende da excelência das escolhas populares.

Se a massa de representantes e funcionários é composta de homens animados pelo espírito público, esclarecidos, honestos, os vícios das formas constitucionais não podem ter uma influência perigosa; e haverá tempo para reformá-los antes que causem algum dano.

Se, ao contrário, homens corruptos, ignorantes, presunçosos são levados ao poder, então as melhores leis tornam-se um fraco baluarte contra a ambição e a intriga; e o povo que julga com sensatez, mas que julga apenas pelos resultados, está enojado, não com a liberdade, mas com a tirania anárquica à qual ela foi chamada¹⁶¹.

Uma boa Constituição, boas leis, que estabeleçam que as escolhas sejam realizadas de forma livre, pelo povo, são fundamentais. Contudo, não são suficientes, enquanto os eleitores se mantiverem presos nos grilhões da ignorância e dos preconceitos¹⁶². É preciso cidadãos esclarecidos participando dos processos decisórios. Não se trata de excluir os que não são. Pelo contrário. Se trata de instruir os que não são, para que boas escolhas conduzam a sociedade ao progresso. Ou

¹⁶⁰ « La forme des assemblées qui décident du sort des hommes, est bien moins importante pour leur bonheur que les lumières de ceux qui les composent : & les progrès de la raison contribueront plus au bien des Peuples que la forme des constitutions politiques » (Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k417181/f74.item.zoom>. Acesso em 20.08.22 – tradução nossa).

¹⁶¹ « Dans une société libre et fondée sur l'égalité, la prospérité publique, la sûreté de l'État, la conservation même des principes de cette société dépend de la bonté des choix populaires. Si la masse des représentants et des fonctionnaires est composée d'hommes animés de l'esprit public, éclairés, honnêtes, les vices des formes constitutionnelles ne peuvent avoir une influence dangereuse ; et on aura le temps de les réformer avant qu'ils aient pu nuire. Si, au contraire, des hommes corrompus, des ignorantes présomptueux, sont portés aux places, alors les meilleures lois deviennent un faible rempart contre l'ambition et l'intrigue ; et le peuple qui juge sainement, mais qui ne juge que les résultats, se dégoûte, non de la liberté, mais de la tyrannie anarchique à laquelle on en a donné le nom » (CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Sur les élections (p. 637-644). In : O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Douzième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847, p. 637 – tradução nossa).

¹⁶² Lembramos aqui da seguinte afirmação de Étienne de La Boétie: “a primeira razão pela qual os homens servem voluntariamente é porque nascem servos e são educados como tais” (*Discurso da servidão voluntária*. 2. ed. Trad. Casemiro Linarth. São Paulo: Martin Claret, 2009, p. 53).

seja, novamente, é sobre o princípio da igualdade que se estrutura a teoria política de Condorcet.

Ele afirma que o desejo do homem ignorante é a sua independência. Ele pode estar acorrentado pela força, entorpecido pela servidão, conduzido pela superstição, e forte na sua indiferença. Se rompe suas correntes, o seu instinto reaparece, e ele se torna mais terrível que um animal feroz. Já o homem esclarecido, pelo contrário,

ao conhecer seus direitos, aprende também a conhecer seus limites; ele faz quando tem que fazer para sua própria felicidade ou a dos outros, o sacrifício de seus desejos, e às vezes até mesmo de seus direitos reais. Conhecendo toda a extensão de seus deveres, ele aprende que o respeito pelo bem-estar, pelo resto dos outros, é um dos mais importantes e mais sagrados: ele vê mais de uma fonte de felicidade, mais de um meio de fazer o bem se apresentar a ele, e ele escolherá o que for mais fácil, o que puder obter com menos despesas¹⁶³.

Portanto, Condorcet usa o termo esclarecido para se referir ao homem capaz de ponderar entre seus interesses, direitos e deveres, bem como aos dos demais cidadãos. O homem ignorante é incapaz de tal ponderação, porque o que lhe interessa é apenas a independência, não reconhece os limites inerentes aos seus direitos. Não é orientado pela vida pública, não consegue perceber que há interesses privados que devem se submeter ao público.

Ele considera como verdadeiramente livre o homem que submete voluntariamente seu orgulho às leis do seu país. A liberdade individual, nesse caso, não é sacrificada, pois ele obedece às leis, não aos homens, e obedecer à lei é obedecer à razão e a verdade encontradas nas decisões da maioria. É o que expressa o artigo III do seu Projeto de Declaração: “A conservação da liberdade depende da submissão à lei, que é a expressão da vontade geral. Tudo o que não for proibido pela lei não pode ser impedido, e ninguém pode ser coagido a fazer o que ela não

¹⁶³ « En connaissant ses droits, apprend À en connaître aussi les limites ; il fait quand il doit faire à fon propre bonheur ou à celui des autres, le sacrifice de ses volontés, & quelquefois même celui de ses véritables droits. En connaissant toute l'étendue de ses devoirs, il apprend que le respect pour le bien-être, pour le repos de s'autres est un des plus importants & des plus sacrés : il voit plus d'une source de bonheur, plus d'un moyen de faire le bien se présenter à lui, & il choisira ce qui est le plus facile, ce qu'il peut s'assurer d'obtenu : à moins de frais » (CONDORCET, *Essai sur l'application de l'analyse... p. CLXXXVI*. Disponível em [Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix \(\[Reprod.\]\) / par M. le marquis de Condorcet,... | Gallica \(bnf.fr\)](#). Acesso em 22.08.22 – tradução nossa).

ordena”¹⁶⁴. A lei regula a forma pela qual os cidadãos de um Estado devem agir, de acordo com a opinião comum, não conforme sua própria opinião e vontade.

O meio apontado pelo filósofo para enfrentar todos esses problemas é a institucionalização da instrução pública. Como membro do Comitê de Instrução Pública, Condorcet apresentou à Assembleia Nacional, em 1792 o já mencionado texto intitulado *Rapport et Projet de Décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*, um plano de organização da instrução nacional que abrange desde o ensino primário até o superior. Esse projeto foi elaborado a partir dos princípios que ele havia redigido nas *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (1791-1792).

Seu modelo de instrução pública parte do pressuposto que é dever da república promovê-la de forma universal e gratuita, capaz de desenvolver as faculdades intelectuais dos indivíduos, livre de preconceitos e interferências políticas, e assim promover e tornar efetiva a igualdade de direitos prescrita formalmente em lei. A liberdade dos cidadãos tem relação direta com o conhecimento, pelo que à instrução pública cumpriria o papel de anular toda desigualdade que levasse à dependência, já que a ignorância e a desigualdade de instrução eram entendidas como uma das principais causas da tirania. Para atingir a esses objetivos, a instrução pública deveria ser universal, gratuita e independente (seja dos poderes religiosos, seja dos poderes públicos)¹⁶⁵.

Por meio da instrução pública, Condorcet fala em “tornar a razão popular”, a conclamar, no final da Primeira Memória: “Generosos amigos da igualdade e da liberdade, reuni-vos para obter do poder público uma instrução que torne a razão popular ou, se não for assim, deveis temer perder logo todo o fruto de vossos nobres esforços”¹⁶⁶.

A partir dessa expressão, “tornar a razão popular”, podemos compreender a essencialidade que instrução representava para o progresso das luzes no seu pensamento. Através de tal modelo de instrução pública é que os indivíduos libertar-se-iam libertariam do jugo das instituições, dos grilhões dos preconceitos, e poderiam

¹⁶⁴ CONDORCET. *Plano...*, p. 125.

¹⁶⁵ CONDORCET. *Cinco...*, p. 9.

¹⁶⁶ CONDORCET. *Cinco...*, p. 65.

alcançar sua autonomia intelectual, pois a liberdade de instrução é envolvida, e imprescindível, na sua concepção de liberdade. Só com um povo realmente instruído, a razão prevalece. O caminho, portanto, é desenvolver a racionalidade em potencial que existe em cada indivíduo, pois a legitimidade das decisões coletivas pressupõe a razão.

Isso conduz a uma relação de interdependência entre a epistemologia e a política, tendo em vista que, se de um lado, o uso da razão confere legitimidade às decisões coletivas, do outro, há uma relação de dependência entre a racionalidade dos sujeitos e o grau de instrução, pelo que, para sair dessa situação circular, a institucionalização da instrução pública é a via adotada por Condorcet¹⁶⁷.

É nesse sentido que ele afirmava existirem duas espécies de política, a dos filósofos, assentada no direito natural e na razão, e a dos “intrigantes”, pautada pelos seus próprios interesses, disfarçadas pelo discurso da conveniência e utilidade para “arregimentar tolos”. O ideal seria que a filosofia e a política viessem a se confundir: “uma das principais utilidades de uma nova forma de instrução, uma das que podem se fazer sentir mais cedo, é a de levar a Filosofia para a Política, ou melhor, de confundi-las”¹⁶⁸.

Cidadãos instruídos, esclarecidos, serão capazes de ponderar os interesses, públicos e privados. É através do desenvolvimento de suas faculdades racionais que

¹⁶⁷ CONSANI. Op. cit., p. 180. Nicolet afirma que as únicas coisas da Revolução que a tradição republicana de forma unânime sempre reivindicou são a Declaração de Direitos de 1789 e os projetos de educação e instrução pública, cujos esforços feitos nessa direção pelos Revolucionários passou para instituições posteriores. “Uma declaração de estilo jurídico, pois se trata de direitos, mas que só pode encontrar sua fonte e sua legitimidade em uma filosofia e uma moral. Uma pedagogia envolvendo, para melhor, Condorcet, Romme, Volney, uma imensa reflexão epistemológica sobre a marcha da mente e o desenvolvimento da ciência, cujo resultado, para o indivíduo e para a sociedade, só pode ser uma prática escolar. Os dois necessariamente ligados, política impossível sem pedagogia, pedagogia impondo-se apenas por e para uma política: esta é a parte mais segura da herança conjunta do Iluminismo e da Revolução, a base sobre a qual o século XIX, forte de novas experiências, construirá o edifício” (« Une déclaration de style juridique, puisqu'il s'agit de droits, mais qui ne peut trouver sa source et sa légitimité que dans une philosophie et une morale, d'une part. Une pédagogie impliquant, pour les meilleurs, Condorcet, Romme, Volney, une immense réflexion épistémologique sur la marche de l'esprit et le développement des sciences, dont l'aboutissement, pour l'individu et la société, ne peut être qu'une pratique de l'École. Les deux obligatoirement liés, la politique impossible sans la pédagogie, la pédagogie ne s'imposant que par et pour une politique : voilà le plus sûr de l'héritage conjoint des Lumières et de la Révolution, la base sur laquelle le XIXe siècle, fort d'expériences nouvelles, construira l'édifice ». NICOLET. Op. cit., p. 105 – tradução nossa).

¹⁶⁸ CONDORCET. *Cinco...*, p. 200.

será possível formar a pretendida razão coletiva, tema em que Condorcet diverge de Rousseau, pois não se trata de formar uma *vontade geral*, mas a *razão coletiva*¹⁶⁹. Não é mais a vontade, e sim a razão, que advém da reflexão e interação dos indivíduos. Não basta consenso, há de ser racional. A razão deve ser o fundamento e a fonte das leis, criadas através de decisões coletivas.

A razão, de acordo com a natureza, coloca um só limite à independência individual, acrescenta uma única obrigação social àquelas da moral particular: é a necessidade e a obrigação de obedecer nas ações que devem seguir uma regra comum, não à sua própria razão, mas à razão coletiva do maior número; eu digo à sua razão e não à sua vontade, pois o poder da maioria sobre a minoria não deve ser arbitrário; ele não se estende até violar o direito de um só indivíduo; ele não vai até obrigar a submissão quando ele contradiz evidentemente a razão. Essa distinção não é fútil: um conjunto de homens pode e deve, bem como um indivíduo, distinguir aquilo que ele quer daquilo que ele acha razoável e justo¹⁷⁰.

A instrução pública universal gratuita e livre de preconceitos é fundamental na sua construção teórica. Seja como propulsora e *conditio sine qua non* da igualdade entre os cidadãos, para a emancipação e autonomia intelectual do homem, seja para compor a razão coletiva, base necessária de todas as leis. A questão do conhecimento é uma constante no pensamento de Condorcet. E não se esgota na instrução e educação. Convém esclarecer que o filósofo distinguia ambas de acordo com as esferas em que deveriam ser realizadas. Essa distinção, por sinal, pode ser

¹⁶⁹ Para CONSANI (op. cit.), os conceitos se aproximam na medida em que buscam o equilíbrio entre interesses particulares e interesse público, e sem prevalecer sobre o interesse público, os interesses particulares são contemplados na vontade geral ou na razão coletiva. A diferença, no entanto, consiste no fato de Condorcet ter desenvolvido um método para a formação e identificação da vontade coletiva, o que foi pouco explorado em Rousseau. Além disso, a via indicada por Condorcet é a institucionalização da instrução pública, no processo de discussão e deliberação, de modo a promover o esclarecimento dos cidadãos quanto ao interesse público, e em que pese Rousseau também propor a educação cívica para fortalecer as instituições democráticas e o respeito às leis, Condorcet afasta desse processo conhecimentos que se misturam com valores culturais, religiosos ou político-ideológicos, onde o Estado não deve ingressar, no que se refere à formação do cidadão.

¹⁷⁰ « La raison, d'accord avec la nature, ne met qu'une seule borne à l'indépendance individuelle, n'ajoute qu'une seule obligation sociale à celles de morale particulière : c'est la nécessité et l'obligation d'obéir dans les actions qui doivent suivre une règle commune, non à sa propre raison, mais à la raison collective du plus grand nombre ; je dis à sa raison collective et non à sa volonté, car le pouvoir de la majorité sur la minorité ne doit pas être arbitraire ; il ne s'étend pas jusqu'à violer le droit d'un seul individu ; il ne va point jusqu'à obliger à la soumission lorsqu'il contredit évidemment la raison. Cette distinction n'est pas futile : une collection d'homme peut et doit, aussi bien qu'un individu, distinguer ce qu'elle veut, ce qu'elle trouve raisonnable et juste » (CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre* (p. 589-613). In : O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Dizième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847, p. 589-590 – tradução nossa).

comparada com a que ele traz a respeito da vida social e política, mencionada acima, e seguem o mesmo raciocínio, há um limite de atuação e interferência por parte do poder público. Não é tarefa da república educar o indivíduo, pois educação é atividade privada, que deve ser resguardada ao ambiente particular, sobretudo ao da família, que tem a faculdade de acrescentar o que entender correto e necessário para a formação e desenvolvimento pessoal e intelectual dos filhos, inclusive no que tange às crenças e opiniões: “[...] a educação, se a considerarmos em toda a sua extensão, não se limita apenas à instrução positiva, ao ensino das verdades de fato e de cálculo, mas abarca todas as opiniões políticas, morais e religiosas”¹⁷¹.

O traço característico é o ensino das verdades, obtidas através de método, com fundamentação racional, em oposição às opiniões, que embora inevitáveis, devem ser resguardadas à esfera privada e, portanto, não serão as mesmas para todos os cidadãos. Assim, “cada um perceberá logo que sua crença não é universal; será levado a desconfiar dela; essa crença não terá mais, a seus olhos, o caráter de uma verdade de consenso, e seu erro, se persistir, será somente um erro voluntário”¹⁷².

A imposição desse limite à instrução pública, das questões privadas, segundo o filósofo, por um lado, protege direito dos pais, como no exemplo dado, de educar seus filhos com opiniões que considerem importantes. Por outro, resguarda os filhos de opiniões inculcadas através do poder público: “Com efeito, os preconceitos que recebemos da educação doméstica são um efeito da ordem natural das sociedades, e uma sábia instrução, difundindo as luzes, é o seu remédio, ao passo que os preconceitos infundidos pelo poder público são uma verdadeira tirania, um atentado contra uma das partes mais preciosas da liberdade natural”¹⁷³.

O poder público que usa opiniões e crenças como base da instrução é tirânico e, portanto, representa o oposto dos ideais republicanos. Sendo a tirania a violação de um direito natural, que é possível ser levada a cabo tanto por um poder legítimo, como ilegítimo, ela pode existir independentemente do despotismo. A partir dessa

¹⁷¹ CONDORCET. *Cinco...*, p. 44-45.

¹⁷² CONDORCET. *Cinco...*, p. 45.

¹⁷³ CONDORCET. *Cinco...*, p. 45.

distinção, fica claro que para Condorcet, um governo que promova ou que sustente qualquer distinção entre os cidadãos, a ofender um direito natural, é tirânico¹⁷⁴.

O único caminho para prevenir a tirania, e, portanto, a violação dos direitos dos homens, segundo o filósofo, é reunir esses direitos em uma declaração, expondo-os de forma clara e minuciosa, e publicá-la com solenidade, prescrevendo a proibição absoluta de qualquer ordenação por parte do poder legislativo que contrarie seus artigos¹⁷⁵. Mas, adverte: “Uma declaração dos direitos, bem completa, seria uma obra útil ao gênero humano; mas não se encontraria talvez nem mesmo um só povo, mesmo entre aqueles que mais odeiam a tirania, que a adotaria inteira, por tanto ter o hábito familiarizado o homem com suas correntes”¹⁷⁶.

Todos que têm “bom senso e alma elevada” conhecem os direitos naturais do homem, mas poucos compreendem a extensão e as consequências desses direitos. Logo, não é suficiente que os direitos estejam previstos expressamente em uma Constituição, enquanto os homens permanecerem habituados com suas correntes. E o que teria que ser feito para que os homens se livrassem delas? Condorcet ressalta a liberdade de imprensa e, novamente, a educação laica e universal:

Para diminuir a ignorância, é preciso tornar a imprensa livre e multiplicar os auxílios bem dirigidos da educação pública. Esses auxílios faltam ao povo em quase todos os países nos quais, dirigidos pelos ministros da religião, as instituições se limitam a fazer entrar no espírito do povo as ideias próprias a manter a potência sacerdotal. A liberdade de imprensa é ainda um meio para diminuir a ignorância e os preconceitos do povo, não por instruí-lo imediatamente, mas por espalhar as luzes na classe superior a esta, e sobretudo ao impedir as pessoas interessadas em enganar o povo, entretê-lo em seus preconceitos. É raro, quando ele se subleva, que não seja contra seus interesses verdadeiros; disso se poderiam citar exemplos antigos e recentes. A ferocidade nasce da ignorância, da miséria, da dureza das leis criminais, da insolência das classes privilegiadas; assim se vê como se pode destruí-la¹⁷⁷.

O conhecimento, e sua difusão, são ressaltados na teoria política de Condorcet, assumindo papel cardeal, e isso não se esgotava nos projetos apresentados à Assembleia, nem mesmo aos seus trabalhos de cunho eminentemente filosóficos.

¹⁷⁴ CONDORCET. *Ideias...*, p. 42.

¹⁷⁵ CONDORCET. *Ideias...*, p. 43.

¹⁷⁶ CONDORCET. *Ideias...*, p. 45.

¹⁷⁷ CONDORCET. *Ideias...*, p. 41-42.

Durante a Revolução, havia a necessidade imediata de trazer à população esclarecimento político e cívico para o povo. O *Journal d’Instruction Social par les citoyens Condorcet, Sieyès e Duhamel*¹⁷⁸ é um exemplo, onde os autores instruíam os leitores através de verbetes e ensaios, sobre temas que estavam em voga naquele momento. O intuito, portanto, era trazer conceitos e tornar as ideias do debate político mais claras à população e à própria Assembleia Nacional, rompendo com o domínio, até então exercido sobretudo pelos líderes religiosos, que propagavam não exatamente conhecimento, mas ideias e opiniões, convenientes àquilo que lhes proporcionava a manutenção da potência sacerdotal.

Na obra de Condorcet a religião é apresentada como um desses grilhões, senão o mais importante, que mantém os cidadãos afeitos à tirania, porquanto presos na ignorância e preconceitos. Já dissemos anteriormente que, tal qual os filósofos do seu tempo, ele utilizava dois termos para expor sua posição crítica à religião e, sobretudo, à Igreja: superstição e preconceito. É importante reconhecer que boa parte das mazelas que acometiam a sociedade de seu tempo, eram atribuídas a essas duas características, consideradas elementares da religião. A superstição e, principalmente, os preconceitos, estavam muito relacionados, como nos exemplos dados acima, à escravidão, bem como à desigualdade de direitos das mulheres em relação aos homens, entre tantas outras violações aos direitos naturais. No primeiro caso, Condorcet conclamava aos cidadãos que escolhessem seus representantes e denunciassem “esses crimes de força, autorizados pelas leis e protegidos pelos preconceitos”. No caso das mulheres, ele destaca a força dos costumes, não menos influenciados por preconceitos¹⁷⁹.

No *Plan de Constitution* os preconceitos são também mencionados, mas como se fosse algo superado, ou em fins de completa superação: “Jamais um povo mais desprendido de todos os preconceitos, mais liberto do jugo de suas antigas

¹⁷⁸ *Journal d’Instruction Social par les citoyens Condorcet, Sieyes et Duhamel*. 1793. Paris: Edhis. 1981. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97249/f5.item>. Acesso em 24.08.22.

¹⁷⁹ CONDORCET. *Ao corpo...* p. 52.

instituições, ofereceu mais facilidade para seguir, na composição de suas leis, apenas princípios gerais consagrados pela razão”¹⁸⁰.

Como vimos, qualquer discriminação, qualquer distinção entre os cidadãos, representa ofensa ao direito natural, e quando empreendidas ou sustentadas pelo poder público, representam tirania. Por isso, para Condorcet a religião representa um ponto nodal.

Ele demonstrava convicção plena nos progressos do espírito do homem, na sua capacidade infinita de se aperfeiçoar, a perfectibilidade indefinida, conforme escreve no *Esquisse*. Nessa obra, aliás, surpreende a visão otimista com que ele descreve a história da humanidade e projeta seu futuro em contínuo progresso, sobretudo ante o contexto em que foi escrita, no período em que esteve escondido na casa de amigos, em virtude da decretação de sua prisão pela justiça revolucionária. De fato, sua confiança em um mundo melhor para onde caminhavam os povos é desenvolvida a partir da constatação de que a época em que vivia era privilegiada, marcada por eventos como a Independência dos Estados Unidos (1776) e a própria Revolução Francesa (1789), em que os direitos humanos se tornaram mais conhecidos, pelo que os ideais de independência e liberdade se espalharam da América por toda a Europa. Condorcet demonstra na obra a plena convicção de que os ideais revolucionários se difundiriam, a partir da Revolução Francesa, progressivamente pelo resto do mundo, inaugurando uma nova era, marcada pela liberdade¹⁸¹.

O conhecimento, ou melhor, o acúmulo e a difusão de conhecimento são a chave do seu otimismo. É necessário compreender no seu pensamento a continuidade, um olhar para o futuro, o aprimoramento que está sempre “por se

¹⁸⁰ CONDORCET. *Plano...*, p. 103.

¹⁸¹ SOUZA; NASCIMENTO. Op. cit., p. 76-82. Rousseau não compartilhava do otimismo condorcetiano quanto aos benefícios do progresso da razão, tampouco das ciências e das artes, que não teria tornado os homens melhores. Em que pesem os benefícios trazidos pelo progresso das Luzes, ele entendia que nunca foram distribuídos entre os homens igualmente. A desigualdade, sustenta, foi trazida com o progresso, e com ela a escravidão e a tirania. De outro lado, o gosto pelo luxo, introduzido pela evolução das ciências e das artes, corrompe a alma dos homens, pelo que é prejudicial ao aperfeiçoamento moral. Por fim, outro resultado negativo desse progresso é de natureza política, pois levaram os homens se organizarem em sociedades civis e instituir governos, e assim, a renunciar à sua liberdade natural, tornando-os escravos uns dos outros (SOUZA; NASCIMENTO. Op. cit., p. 57-61).

realizar”, e que parte do homem, individualmente. Por isso a questão do conhecimento e instrução são tão relevantes, pois só assim se admite a possibilidade de progresso:

Esse progresso está submetido às mesmas leis gerais que se observam no desenvolvimento individual de nossas faculdades, já que ele é o resultado desse desenvolvimento, considerado ao mesmo tempo em um grande número de indivíduos reunidos em sociedades. Mas o resultado que cada instante apresenta depende daquele que os instantes precedentes ofereciam; ele influi naquele dos instantes que devem perseguir-lo¹⁸².

Ele deixa claro que o progresso do espírito humano se submete às leis gerais observadas no desenvolvimento individual das faculdades, é resultado desse desenvolvimento, desses indivíduos, reunidos em sociedades. O conhecimento histórico, nesse sentido, é fundamental. É através da história que o homem pode ver os erros cometidos no passado, entender suas causas, para então evitá-los.

Do quanto expusemos até aqui, fica claro que a noção de Estado em Condorcet é construída e desenvolvida a partir dos direitos naturais. São eles que orientam a teoria, e, conseqüentemente, o modelo constitucional elaborado pelo pensador. A república condorcetiana é erigida e organizada, sobretudo, a partir do concerto entre dois princípios basilares: liberdade e igualdade, que só são respeitados na medida em que coexistem. Não há liberdade individual sem uma dimensão equivalente de igualdade (ainda que apenas formal) entre os cidadãos. E é diante do pleno exercício dos direitos políticos, proporcionando efetiva participação e contribuição de todos nos processos decisórios, que ele compreende o Estado republicano. Para que ele se materialize, no entanto, pressupõe a capacidade do povo de se pautar pela razão, o que faz do conhecimento, e da sua difusão, a pedra angular dessa construção, que levará ao progresso e evolução da sociedade.

É possível identificar no pensamento condorcetiano que tirania e religião estão entrelaçadas. Conseqüentemente, a oposição existente entre a noção de república e tirania, foi a linha de raciocínio que buscamos perseguir aqui. Esse foi o trajeto percorrido pelo filósofo: denunciar o papel que a religião tem na política para, a partir de então, com uma base sólida de argumentos, demonstrar a necessidade de

¹⁸² CONDORCET. *Esboço...*, p. 20.

proclamar a laicidade do Estado. Ou seja, a partir da noção de que os alicerces da religião organizados como ferramenta para a dominação política do povo, era necessária a desconstrução de todo poder que a religião exercia sobre a política e instituições. Pois somente uma república laica seria capaz de garantir (minimamente) a liberdade e igualdade.

Ocorre que no contexto revolucionário francês, nem todos tinham essa convicção. Em que pese a consciência dos males decorrentes das questões religiosas, dos preconceitos, superstições, intolerância, fanatismo, muitos não imaginavam seu afastamento do campo político, e outros tampouco desejavam sua restrição à esfera privada.

Buscaremos, então, no próximo capítulo, ilustrar como as ideias de Condorcet no tangível à instauração do seu modelo de Estado laico, neutro em questões religiosas, colidiram com o pensamento ainda muito enraizado no contexto revolucionário, que mantinha a religião indissociável dos campos da política e da moral.

4. O ESTADO LAICO: ENTRE O ILUMINISMO E A REVOLUÇÃO FRANCESA

Durante séculos perdurou a concepção que reconhecia nos reis não apenas a função política, mas, também, divina. Os reis eram os “escolhidos por Deus”, representantes da divindade no plano terrestre¹⁸³. No entanto, o poder político, que no Antigo Regime era tido como sagrado, pois, decorria diretamente de Deus, a partir do Renascimento tornava-se totalmente profano. Visão que se consolidou sobretudo no século XVIII, quando o ataque ao absolutismo real foi intensificado. Até então, obedecer ao rei era obedecer a Deus, tradição que mantinha os súditos passivos e obedientes, submissos à tirania dos monarcas.

Uma nova maneira de pensar a história, renunciando a visão providencialista da tradição cristã, é inaugurada com a Ilustração. São os homens que constroem a história, determinando o curso dos acontecimentos, através das suas paixões, conhecimentos e visões de mundo. Não era mais um processo dirigido por Deus, pois a história havia sido dessacralizada¹⁸⁴.

O estabelecimento de um novo mundo, baseado no conhecimento da verdade, na experiência da liberdade, é o mote do Século das Luzes. A razão é a luz que afastaria para sempre a obscuridade da ignorância e libertaria os homens de qualquer servidão, seja ela política, moral ou religiosa. O Iluminismo, sistema de ideias elaborado pelos filósofos, escritores e artistas do século XVIII que se difundiu pela Europa, mas sobretudo a partir da França, caracterizado pela autonomia da razão, tinha entre seus principais inimigos, para além da força da tradição, a autoridade da religião, à qual submetemos nossa razão, com obediência cega.

Condorcet narra a trajetória da humanidade até esse ponto da história no *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Logo na primeira época descrita na obra, a religião e suas contradições já são abordadas, fazendo uma distinção, a demonstrar que seu surgimento ocorreu num período em que a ciência

¹⁸³ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁸⁴ SOUZA; NASCIMENTO. Op. cit., p. 69.

dos povos selvagens, ainda muito limitada, já era notadamente marcada por superstições:

[...] a história do espírito humano nos apresenta ainda, nessa mesma época, um fato importante. Podem-se observar aqui os primeiros traços de uma instituição que teve sobre seus progressos as influências mais opostas; que, após ter acelerado a sua marcha, logo a deteve e até mesmo a tornou retrógrada; que após ter esclarecido os povos, precipitou-os em ignorância e na superstição¹⁸⁵.

Ele deixa consignado que a religião teve, desde o primeiro momento, papel relevante no progresso do espírito humano. Mas que, no entanto, quando se imiscuiu no campo político, tornou-se instrumento de dominação. Formava-se uma categoria de “homens depositários dos princípios das ciências, ou dos procedimentos das artes, dos mistérios e das cerimônias da religião, frequentemente até mesmo dos segredos da legislação e da política”¹⁸⁶. E assim se separou a humanidade em uma classe destinada a ensinar, orgulhosa do seu status superior, e outra, humilde, destinada a crer, que havia de se contentar em receber aquilo que os demais se dignassem em revelar. A razão é o ponto que separa essas categorias. Uma pretendia elevar-se acima dela, arrogando-a para si. E para que isso fosse possível, era necessário que a outra se submetesse, renunciando, mansa e humildemente, à razão. As superstições e os preconceitos tornaram isso possível, na medida em que foram incutidos no espírito dos homens, mantendo-os na ignorância. Esse mecanismo, que perdurou por séculos, permitiu que alguns homens passassem a ter prerrogativas superiores à sua própria natureza.

Essa distinção, cujos restos, no final do século XVIII, nossos padres ainda nos oferecem, se encontra nos selvagens e nos menos civilizados, que já têm seus charlatões e seus bruxos. Ela é muito geral, encontra-se muito constantemente em todas as épocas da civilização para que ela não tenha um fundamento na própria natureza: por isso encontraremos, naquilo que eram as faculdades do homem nesses primeiros tempos da sociedade, a causa da credulidade dos primeiros tolos, assim como a causa grosseira habilidade dos primeiros impostores¹⁸⁷.

¹⁸⁵ CONDORCET. *Esboço...*, p. 34.

¹⁸⁶ CONDORCET. *Esboço...*, p. 34-35.

¹⁸⁷ CONDORCET. *Esboço...*, p. 35.

Vemos, portanto, que para o filósofo, a religião está diretamente relacionada à desigualdade entre os homens. Através dela se estabeleceu uma desigualdade social, que não decorre da natureza, não é intrínseca ao ser senciente, capaz de formular pensamentos e ideias morais. É uma desigualdade artificial, uma criação, um produto da engenhosidade humana.

O poder, antes conferido ao chefe, fora sequestrado, usurpado por um grupo sacerdotal, tirando sua instituição das mãos do povo. A partir da retenção do conhecimento por esse grupo dominante, a consequência foi a primeira grande desigualdade entre os homens. Aproveitando-se do medo e da ignorância do povo, surgiram os que se aproveitavam disso, os impostores, que se tornaram legisladores, avocando para si poderes sagrados, usurpando o poder político. Para manter o povo na ignorância, eles excitaram preconceitos, cercearam a razão, e dessa forma, corromperam o poder político.

Para que os padres mantivessem esse domínio do campo político, foi essencial obstaculizar a difusão do conhecimento. No texto intitulado *Lettres d'un théologien à l'auteur du dictionnaire des trois siècles* (1774) Condorcet trava um embate com o abade Sebbatier de Castres, criticando a interferência do clero nas áreas do conhecimento sujeitando-as aos dogmas católicos, à perseguição religiosa e ao cerceamento da liberdade de pensamento e expressão. A confusão entre os poderes civil e religioso promovida pelos padres é enfatizada nesse texto. Em um trecho, ele questiona o clérigo:

Em vários pontos de seu trabalho, você parece considerar a religião apenas como uma questão de política. Assim, qualquer religião dominante teria o direito de oprimir aqueles que têm uma crença contrária; assim, de uma extremidade da terra à outra, cada uma das cem religiões que a compartilham deve erguer cadafalsos e arrastar para lá aqueles que ousam atacar seus dogmas absurdos ou revelar as torpezas de seus ministros. Esta doutrina seria abominável e você deve dizer que a religião católica romana, sendo evidentemente a única que agrada a Deus, tudo lhe é permitido, e nada contra ela; que São Bartolomeu, o massacre dos valdenses, são atos meritórios, enquanto os decretos do parlamento contra o reverendo padre Guignard, contra o reverendo padre Bourgoïn, são crimes [...] Aqui está, senhor, sobre o que se baseia minha censura¹⁸⁸.

¹⁸⁸ « Dans plusieurs endroits de votre ouvrage, vous paraissez ne regarder la religion que comme une affaire de politique. Ainsi, toute religion dominante aurait le droit d'opprimer ceux d'une croyance contraire ; ainsi, d'un bout de la terre à l'autre, chacune des cent religions qui la partagent devrait élever

A fundamentação divina, supersticiosa, que de maneira eficaz sustenta a classe eclesiástica em posição de domínio do poder político, deve ser, ela também, superior a todas as demais visões e teorias religiosas (e não-religiosas). Deve ser a única verdadeira. Essa classe, portanto, arroga para si a exclusividade da verdade, seja no campo material, seja no espiritual. Se estabelece uma via de mão dupla. É a suposta posse da verdade que permite que cometam atrocidades, que são cometidas para reafirmar que a verdade é exclusividade da classe. A opressão, nesse caso, encontra justificativa divina.

O abade Sebatier era crítico dos materialistas, e havia escrito o Dicionário dos Três Séculos justamente opondo as ideias trazidas na *Encyclopédia*¹⁸⁹. Ele afirmava que os enciclopedistas eram inimigos dos reis, e que, sob o pretexto de esclarecer, faziam intrigas, confundiam as pessoas, traziam o caos para o reino. Condorcet responde:

os verdadeiros inimigos dos reis são aqueles que os enganam; que, dobrando-os sob o jugo da superstição, ditam-lhes leis sanguinárias; que, em vez de exortá-los a reparar os males que fizeram, ordenam que os expiem pelo massacre dos inimigos da fé; são aqueles que dizem que a autoridade dos reis vem de Deus apenas para se arrogar o direito de privá-los dela em nome de Deus. Os inimigos dos reis são aqueles que, igualmente terríveis para os reis que os obedecem e para os que lhes resistem, forçam os súditos de alguns à revolta por sua violência, enquanto se levantam contra outros, seus povos ou seus vizinhos. São aqueles que, ameaçando com ira celestial os reis que os irritaram, têm a seu cargo assassinos e envenenadores para

des échafauds, et y trainer ceux qui osent attaquer ses dogmes absurdes, ou révéler les turpitudes de ses ministres. Cette doctrine serait abominable et impie. Vous devez dire que la religion catholique romaine, étant évidemment la seule qui plaise à Dieu, tous est permis pour elle, et rien contre elle ; que la Saint-Barthélemi, le massacre des Vaudois, sont des actes méritoires, tandis que le arrêts du parlement contre le révérend père Guignard, contre le révérend père Bourgoin, sont des crimes [...] Voici, Monsieur, sur quoi je fonde mon reproche » (CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Lettres d'un théologien à l'auteur du dictionnaire des trois siècles* (p. 273-338). In: O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Cinquième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847, p. 282-283 – tradução nossa).

¹⁸⁹ Diderot entendia que a *Encyclopédia* seria um valioso instrumento na luta contra a ignorância, o fanatismo e a superstição. Como anotam Souza e Nascimento, a obra, que já teve um grande interesse desde a publicação dos primeiros volumes, provocou a ira e a indignação por parte dos poderes estabelecidos, o que deu origem a uma campanha contra a obra, tendo sido sucessivamente condenada pela Universidade da Sorbonne, o Parlamento francês, o Conselho Real e até o papa. Entre os filósofos, ela era tida não simplesmente como uma compilação de conhecimentos, mas, principalmente, um manifesto da Ilustração, que apresentava a quebra com os poderes políticos, com as ideias estabelecidas, sobretudo as provenientes do cristianismo e suas autoridades intelectuais. Através dela, promovia-se o exercício crítico, com a rejeição ao conhecimento tradicional, repleto de superstições e preconceitos (op. cit., p. 47-54).

terem mais certeza do cumprimento de suas profecias. Finalmente, os inimigos dos reis não são os filósofos, são os padres¹⁹⁰.

As doutrinas religiosas, quando utilizadas como fundamentação com alguma pretensão de poder temporal, já se afastam da sua própria finalidade. Em que pese ter, ao conferir legitimidade divina ao poder político, sustentado por séculos reis e regimes, também serviam para lhes derrubar, quando convinha. Condorcet via os líderes religiosos como intrigantes, conspiradores, caráter que vinha sendo, enfim, revelado, através das luzes, e prognosticava a ruína do clero francês:

Não espere mais pela paz: uma voz terrível se levantou contra você; ressoou de um extremo ao outro da Europa; e a Europa não vê mais em você senão o mais ridículo e perverso dos homens. Seus gritos de fúria só provocam risos, e nós os ouvimos com prazer, como os rugidos de um tigre cuja presa foi roubada. Sua queda está se aproximando, e a raça humana que você tanto infectou com fábulas finalmente respirará¹⁹¹.

Ele constatava que o fim do domínio da religião sobre as populações, e sobre a política, estava próximo, na medida em que a oposição ao clero se difundia por toda a Europa. O combate dos filósofos contra os padres era o combate da razão contra a religião. Para a república, entendida pelo pensador como o regime político justo, e racional por excelência, o afastamento da religião do campo da política, a laicidade na organização política era, portanto, fundamental.

¹⁹⁰ « Les véritables ennemis des rois sont ceux qui les trompent ; qui, les courbant sous le joug de la superstition, leur dictent des lois sanguinaires ; qui, au lieu de les exhorter à réparer les maux qu'ils ont faits, leur ordonnent de les expier par le massacre des ennemis de la foi ; ce sont ceux qui ne disent que l'autorité des rois vient de Dieu, qu'afin de s'arroger le droit de les en dépouiller au nom de Dieu. Les ennemis des rois sont ceux qui, également terribles aux rois qui leur obéissent et à ceux qui leur résistent, forcent à la révolte, par leurs violences, les sujets des uns, tandis qu'ils soulèvent contre les autres, leurs peuples ou leurs voisins ; ce sont ceux qui, menaçant de la colère les rois qui les ont irrités, ont à leurs gages de assassins et des empoisonneurs pour être plus sûr de l'accomplissement de leurs prophéties. Les ennemis des rois, enfin, ne sont pas les philosophes, ce sont les prêtres » (CONDORCET. *Lettres d'un théologien...*, p. 334-335 – tradução nossa).

¹⁹¹ « N'espérez plus de paix : une voix terrible s'est élevée contre vous ; elle a retenti d'un bout de l'Europe à l'autre ; et l'Europe ne voit plus en vous que les plus ridicules et les plus méchants des hommes. Vos cris de fureur n'excitent plus que la risée, et on les entend avec plaisir, comme les rugissement d'un tigre à qui on a enlevé sa proie. Votre chute approche, et le genre humain vous avez si longtemps infecté de fables, va enfin respirer » (CONDORCET. *Lettres d'un théologien...*, p. 337-338 – tradução nossa).

Como já mencionado anteriormente, o projeto de Constituição elaborado por Condorcet não foi aprovado¹⁹², ele foi considerado traidor, teve sua prisão decretada, pelo que se escondeu em casa de amigos, período em que escreveu o *Esquisse*. Uma vez encontrado pelas forças de segurança, foi preso e morreu no dia seguinte.

Em matéria religiosa, a liberdade de consciência não teve defensor mais eloquente nem mais perseverante do que Condorcet, afirma Alengry. O artigo VI do seu Projeto de Declaração prescreve: “Todo cidadão é livre para o exercício de seu culto”. Conforme admitiram membros da Convenção, como Vergniaud e Danton, esse artigo consagrou a liberdade, não apenas a tolerância, tal como o artigo 10 da Declaração de 1789¹⁹³: “Ninguém deve ser incomodado por suas opiniões, mesmo religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida por lei”. A partir do a noção de liberdade religiosa como um direito natural, não havia mais que se falar em tolerância. Sinais do progresso e evolução das luzes na sociedade.

Para além da coerência principiológica do seu projeto, no que diz respeito à liberdade (religiosa) e igualdade, Condorcet também não fez nenhuma menção deísta, tal como na Declaração de Direitos do Homem de 1789, que foi reconhecida e aprovada pela Assembleia Nacional “sob os auspícios do Ser Supremo”, conforme consta do seu preâmbulo. Com isso, anota Alengry, o filósofo se limita a fazer uma Declaração “positiva” (no sentido comtista da palavra), baseada nos direitos que derivam, não da divindade, mas da natureza, o que também refletirá no seu projeto de Constituição, a justificar a afirmação do jurista, de que o filósofo foi o autor da única Constituição estritamente laica, livre de quaisquer laços teológicos ou deístas¹⁹⁴.

¹⁹² A Declaração Montanhesa prevaleceu, documento que antecede a Constituição de 1793, disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>. Acesso em 12.12.22.

¹⁹³ ALENGRY. Op. cit., p. 391.

¹⁹⁴ “Em 24 de abril, Robespierre propôs uma nova Declaração e ele se colocou ‘sob os olhos do legislador imortal’. A Declaração Montanhesa de 24 de junho de 1793 também invoca ‘o Ser Supremo’. Finalmente, a de 1848 fala ‘na presença de Deus e em nome do povo francês” (« Le 24 avril Robespierre proposa une nouvelle Déclaration et il se plaça « sous les yeux du législateur immortel ». La Déclaration montagnarde du 24 juin 1793 invoque également « l'Être Suprême ». Celle de 1795 fit de même. Enfin celle de 1848 parle « en présence de Dieu et au nom du peuple français ». ALENGRY. Op. cit., p. 372 – tradução nossa).

Esse tema foi objeto de discussão entre os deputados na Convenção. Conforme relata Alengry, André Pomme disse em sessão que “os direitos naturais foram dados ao homem pelo Ser Supremo, fonte de todas as virtudes. Por isso, peço que, antes de qualquer Declaração, a Convenção, pelo artigo primeiro, reconheça expressamente a existência de um Ser Supremo”. Ao que Jean-Baptiste Louvet respondeu que “a existência de Deus não precisa ser reconhecida pela Convenção Nacional da França”¹⁹⁵.

Isso nos serve de exemplo do que afirma Nicolet, de que a “liberdade dos antigos” se opunha à dos modernos, o que fazia com que os republicanos franceses por vezes estivessem divididos em questões que não eram novas. O pensamento cristão, em alguns aspectos, também aceitou a ideia de “lei natural”, por vezes oponível ao direito positivo. Perante a escola de “direito natural”, que se firmou entre alguns juristas e filósofos nos séculos XVII e XVIII, admitia-se o apego desse direito a uma fonte divina, e a crença na sua compatibilidade com o cristianismo. E é assim que “sob os auspícios do Ser Supremo” os constituintes colocaram sua Declaração de Direitos¹⁹⁶ (não dos girondinos, como vimos), documento que inaugura a Constituição de 24 de junho de 1793.

A questão religiosa, portanto, não estava resolvida. Segundo Mathiez, teoricamente, a liberdade de culto permanecia, mas na verdade era suprimida em muitas regiões. Havia muita suspeita sobre os padres, com alguns sendo isolados, com campanários sendo demolidos. De outro lado, havia os que sentiam falta deles, pelo que missas ainda eram celebradas às escondidas¹⁹⁷.

Ao tratar desse contexto, Nicolet anota que o trabalho religioso, tanto o que ocorria nos domínios puramente administrativos, em decorrência da Constituição Civil do Clero¹⁹⁸, como nos domínios espirituais ou políticos, com o incitamento promovido

¹⁹⁵ « Les droits naturels ont été donnés à l'homme par l'Être Suprême, source de toutes les vertus. Je demande donc que, préalablement à toute Déclaration, la Convention, par le premier article, reconnaisse expressément l'existence d'un Être Suprême [...] l'existence de Dieu n'a pas besoin d'être reconnue par la Convention nationale de France » (ALENGRY. Op. cit., p. 259 – tradução nossa).

¹⁹⁶ NICOLET. Op. cit., p. 313.

¹⁹⁷ MATHIEZ, Giraud M. Albert (1874-1932). *La révolution française*. Prodinova: [s.l.], 2020, p. 480.

¹⁹⁸ Decreto votado na Assembleia Constituinte em 12 de julho de 1790, e sancionado por Luís XVI, reorganizou o clero secular e instituiu a Igreja da França. Buscava-se reorganizar a Igreja Católica no país, e tornar os sacerdotes (da então Igreja Católica Romana) espécie de funcionários públicos, às

pela descristianização, viu-se a tentativa de fundar novos cultos, o que foi objeto de profundas controvérsias para os republicanos, que não obstante todos estivessem apegados à liberdade de consciência, divergiam muito quanto a forma de aplicá-la¹⁹⁹.

Esses novos cultos cívicos tiveram suas festividades e celebrações. Primeiramente, foi instaurado o *Culto da Razão* (de cunho racionalista, marcadamente antropocêntrico, planeado como alternativa supostamente filosófica à Igreja, teve em Jacques Hebert e Antoine-François Momoro seus principais idealizadores), posteriormente repudiado por Robespierre, que, então, fundou o chamado o *Culto do Ser Supremo*, culto deísta, inspirado em Rousseau, que pretendia substituir o catolicismo e se tornar a religião oficial da República.

Ao se aplicar sobre esses cultos, Vovelle aduz que em sua abordagem conquistadora, a Razão se apresenta primeiro como destrutiva, varrendo o fanatismo e a superstição, ou o que resta deles. Buscava-se abolir a memória do passado, o que foi feito sobretudo com a campanha de fechamento de igrejas e locais de culto. Mas não era suficiente, pelo que, através dos cultos, foi se configurando outro tipo de atividade, que buscava substituir o mundo destruído pelo anúncio de um sistema diferente²⁰⁰.

Ele demonstra através de dados que houve uma rápida difusão do culto do Ser Supremo pela França, o que serve como referência de um desses grandes movimentos de mobilização nacional que viveu a fase central da Revolução. A mais espetacular dessas mobilizações provavelmente teria sido, paradoxalmente, a reação

expensas da nação. Condorcet escreveu um texto sobre o tema, intitulado *Sur la Constitution Civile du Clergé* (1790). Ele concordou (inicialmente) com a questão de custear os sacerdotes, às expensas da nação, já que em contrapartida o Estado passava a ter o direito de regular a constituição do clero desta religião, sujeitando os ministros da religião às mesmas leis civis que se submetiam todos os cidadãos, e podendo torná-la útil a todos os cidadãos, religiosos ou não. Isso teria duas finalidades: a paz (porque supostamente acalmaria os franceses católicos) e o ensino da boa moral (tendo em vista que à época, os costumes e a moralidade estavam unidos à religião, não apenas no sentido de que eles extraem da religião os motivos mais poderosos para o cumprimento dos deveres da moral, mas no de que os ministros da religião tornaram-se os juizes desses deveres e eram os únicos encarregados de ensiná-lo. Porém, advertia: “o que foi feito para evitar problemas não deve se tornar sua semente, e só pode ser evitado impedindo que os ministros da religião formem um corpo reconhecido pelo poder público. Percorramos a história eclesiástica e veremos que não há um único país na Europa onde as assembleias de padres não tenham causado grandes males” (p. 3-5. Tome Douzième).

¹⁹⁹ NICOLET, Claude. Op. cit., p. 102.

²⁰⁰ VOVELLE, Michel. *La révolution contre l'église : de la raison à l'être suprême*. Bruxelas: 1998, p. 68-69.

ao 9 Termidor (momento da queda de Robespierre), cujos discursos, em massa, retransmitiram os que eram feitos ao Ser Supremo²⁰¹.

Às vésperas do seu encarceramento pela justiça revolucionária, Sade escreveu uma carta, provavelmente destinada ao cardeal de Bernis (exilado em Roma e morto em 1794), onde trata dos cultos revolucionários²⁰²:

Era necessário quebrar os altares da superstição e do fanatismo para reconstruir, ao inverso, esse culto grosseiro? Pensávamos ter extirpado a hipocrisia; pois bem, agora nos preparam, imaginai, outro espetáculo. Depois dos rios de sangue, sabeis o que está por vir? Duvido que sejais capaz de adivinhar: o Ser Supremo! Não ride, é o elevado nome da Quimera; trocaram as vestimentas da marionete²⁰³.

A carta de Sade revela sua frustração com o projeto revolucionário, que, pretensamente pautado pela razão, e voltado para o social, postulando o princípio da igualdade e da fraternidade entre os homens, agora reincidia no erro transcendental com os novos cultos. Acima de tudo, ele via a possibilidade de instauração de um novo clericalismo. Ele questiona: “Não vamos trocar um tirano por outro pior? [...] Ah, Luzes, Luzes, não fostes apenas a preparação das Trevas? Rousseau, eterno tratante, então teu reino chegou?”²⁰⁴ As religiões eram por ele consideradas como o apogeu da ignorância, e uma nova religião deísta baseada (falsamente) na igualdade seria, para além de uma quimera tão perigosa quanto as religiões então existentes, espécie de ciência falsificada²⁰⁵:

Aboli a servidão: ela volta, mais que nunca voluntária. Sei que mais tarde me acusarão de ter exagerado na dose em meus escritos. É que ninguém terá visto o que vi com meus olhos, terá ouvido o que ouvi com meus ouvidos, terá tocado o que toquei, apalpei, verifiquei com as minhas mãos. Liberdade? Ninguém nunca foi menos livre, dir-se-ia um rio de sonâmbulos. Igualdade? Não há nenhuma igualdade, a não ser a das cabeças decepadas. Fraternidade? A delação nunca foi tão ativa. Se a intenção fosse pôr a nu o nó das paixões

²⁰¹ VOVELLE. Op. cit., p. 48-49.

²⁰² Segundo o editor, essa carta, provavelmente escrita em 7 de dezembro de 1793 (constatada em virtude da alusão feita por Sade ao suplício da senhora du Barry, que ocorreu no mesmo dia), fora confiada, por Apollinaire, a Maurice Heine e, depois, a Gilbert Lely, que a entregou um pouco antes da sua morte, com a recomendação de só a publicar em 1989, por ocasião do bicentenário da Revolução Francesa. (SOLLERS, Philippe. *Sade contra o ser supremo*; precedido de Sade no tempo. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, p. 61).

²⁰³ SOLLERS. Op. cit., p. 65-66.

²⁰⁴ SOLLERS. Op. cit., p. 71-72.

²⁰⁵ SOLLERS. Op. cit., p. 34.

humanas, que encerram a aniquilação de todos por todos, o sucesso não teria sido maior”²⁰⁶.

A servidão volta mais voluntária do que nunca, afirma. A referência a La Boétie é precisa. O momento era propício para que as crenças religiosas fossem de vez relegadas à seara privada, e que os homens se libertassem dessas correntes que os aprisionaram por séculos. A Revolução havia derrubado o clero. As superstições e os preconceitos haveriam de ficar para a história. A razão, os direitos humanos, enfim, triunfariam. Mas os próprios revolucionários, voluntariamente, desenvolveram um novo sistema de crenças para se submeter.

Já é alta noite agora, meus olhos estão cansados. Ouço, sob minha janela que dá para a rua Helvetius, os cantos embriagados dos cortadores de cabeças. Eles tiveram sua ração diária, e terão a mesma amanhã. Acaso sentis a aproximação dessa comunhão, dessa fusão, dessa integração forçada de todos os cultos? Os “direitos humanos” – decretados, como havíeis de lembrar, “em presença e sob os auspícios do Ser Supremo” – serão sem dúvida uma pobre defesa diante dessa maré. De qualquer forma, tenho um certo prazer em vos lembrar do artigo 11: “A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões é um dos direitos mais preciosos do homem; todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente...” Paro a citação por aqui, porque a seguir nos volta o limite da lei, o que não quero levar em consideração. “Em presença”, “sob os auspícios...” Chegou-se mesmo a falar dos “olhos do legislador imortal”. É de estremecer de desgosto. Guardai meus manuscritos, caro amigo, fazei-os publicar. Eles haverão de servir de consolo a alguns nos tempos que estão por vir. Falo de alguns, sempre os mesmos, que não se resignarão à limitação dos direitos da imaginação²⁰⁷.

A crítica de Sade, por fim, escancara a hipocrisia dos revolucionários com a instauração de um novo culto religioso no auge do período do Terror na Revolução Francesa (1792-1794).

Mathiez afirma que o Comitê de Salvação Pública²⁰⁸, desejava purificar a descristianização, aperfeiçoando-a e tornando-a aceitável para as massas, dando um conteúdo positivo, organização uniforme e doutrina comum. Acreditava-se, até mesmo entre os ateus, que o Estado não poderia prescindir de um credo e de um culto. O Estado, como a antiga Igreja, era tido como responsável pelas almas, pelo que estaria

²⁰⁶ SOLLERS. Op. cit., p. 73.

²⁰⁷ SOLLERS. Op. cit., p. 96-98.

²⁰⁸ Comitê liderado por Robespierre e que formou o governo provisório entre 1793-1794, período conhecido como o Terror.

falhando em seu dever primordial se perdesse o interesse pelas consciências. Era preciso vincular a moral política ensinada nas cerimônias cívicas a uma moral filosófica, geradora de virtudes privadas. Ainda persistia a crença geral que a fé em Deus era o fundamento da sociedade²⁰⁹.

No 18 Floréal (7 de maio de 1794), Robespierre fez um discurso, que, ainda segundo Mathiez, encheu de entusiasmo a Assembleia e o país. Afirmou que a Revolução, que agora possuía uma doutrina filosófica e moral, não precisava mais se preocupar com o retorno das religiões positivas. Além disso, ele previu o fim iminente de todos os padres e a reconciliação dos franceses em torno do culto simples e puro ao Ser Supremo e à Natureza, pois, para ele, Natureza e Deus se confundiam. A partir de então, cada década seria dedicada à glorificação de uma virtude cívica ou social²¹⁰.

O historiador relata que, uma vez eleito Presidente da Convenção, Robespierre presidiu a festa dedicada ao Ser Supremo e à Natureza, que aconteceu no dia 20 Prairial (8 de junho de 1794). Por toda a França festivais semelhantes foram celebrados no mesmo dia com igual sucesso. Inscreveram nos portais dos templos republicanos: "O povo francês reconhece o Ser Supremo e a imortalidade da alma". Parecia que o Comitê havia alcançado seu objetivo, reunindo todos os franceses em um sentimento comum de paz e fraternidade. Homens de todas as partes da França, entusiasmados, enviaram a Robespierre suas felicitações. Boissy d'Anglas o comparou publicamente a "Orfeu ensinando aos homens os princípios da civilização e da moralidade". Laharpe, o escritor popular, o elogiou em uma carta particular. Ateus como Lequino e Maréchal não foram os últimos a aplaudir. Vários católicos, por outro lado, declararam-se satisfeitos, pois em que pese a ausência dos padres, Deus lhes havia sido devolvido²¹¹.

Como se vê, chegou um momento em que os próprios revolucionários perceberam que a religião era um poderoso instrumento à serviço da política, e talvez indispensável, no sentido não apenas de apaziguar os ânimos da sociedade, mas de

²⁰⁹ MATHIEZ. Op. cit., p. 481.

²¹⁰ MATHIEZ. Op. cit., p. 482.

²¹¹ « Le peuple français reconnaît l'Être suprême et l'immortalité de l'âme » ; « Orphée enseignant aux hommes les principes de la civilisations et de la morale » (MATHIEZ. Op. cit., p. 482 – tradução nossa).

criar consenso, e conformismo. O mecanismo era novamente colocado em funcionamento. Alegadamente novo, o sistema religioso mantinha sua finalidade originária, sustentar o poder e a dominação do povo.

Vovelle enumera alguns eventos, que selecionamos para ilustrar e compreender melhor a sucessão de fatos que aqui nos são relevantes. Em 20 brumário (10 de novembro de 1793) ocorreu a Festa da Liberdade e da Razão em Notre Dame; no dia 1º frimário (21 de novembro de 1793), Robespierre discursou aos Jacobinos sobre a liberdade de culto, dizendo: "O fanatismo é um animal feroz e caprichoso; ele fugiu antes da razão, persiga-o com gritos altos, ele irá refazer seus passos... O ateísmo é aristocrático, a ideia de um grande ser que zela pela inocência oprimida e que pune o crime triunfante é toda popular"; em 5 nivôse (25 de dezembro de 1793), no Relatório sobre os princípios do governo revolucionário, Robespierre afirmava que "O fanático coberto de escapulários e o fanático que prega o ateísmo têm muito a ver um com o outro". Em 25 germinal (14 de abril de 1794) ele decreta a transferência do corpo de Rousseau para o Panthéon. No 18 floreal (7 de maio), apresenta à Convenção um Relatório sobre os princípios morais e políticos que deveriam orientar a Convenção na administração interna da República: "A ideia do Ser Supremo e da Imortalidade da alma é um apelo contínuo à justiça. É, portanto, social e republicano". A Convenção decreta que "o povo francês reconhece a existência do Ser Supremo e a imortalidade da alma" e institui festivais, o primeiro dos quais seria dedicado ao Ser Supremo. 20 prairial (8 de junho): Festa do Ser Supremo em Paris e nas províncias; 9 messidor (27 de junho): Carta de Payan, agente nacional em Paris, relatando a Robespierre sobre o espírito público e implorando que se posicionasse contra "todo devoto, apoiador do clero, e de todo misticismo"; 9 termidor (27 de julho): Queda de Robespierre; e no dia seguinte (10 termidor/28 de julho de 1794) a Execução de Robespierre e seus amigos²¹².

²¹² « Le fanatisme est un animal féroce et capricieux ; il fuyait devant la raison, poursuivez-le avec de grands cris, il retournera sur ses pas... L'athéisme est aristocratique, l'idée d'un grand être qui veille sur l'innocence opprimée et qui punit le crime triomphant est toute populaire » ; « Le fanatique couvert de scapulaires et le fanatique qui prêche l'athéisme ont entre eux beaucoup de rapports » ; « L'idée de l'Être Suprême et de l'Immortalité de l'âme est un rappel continu à la justice. Elle est donc sociale et républicaine » ; « le peuple français reconnaît l'existence de l'Être Suprême et de l'immortalité de l'âme » ; « tout calotinisme et toute mysticisme » (VOVELLE. Op. cit., p. 271-275 – tradução nossa).

Robespierre, tido como um grande defensor da liberdade de pensamento, de imprensa, de religião, foi também um implacável executor do Terror revolucionário. As luzes da filosofia, da ciência, da razão, se faziam presentes para auxiliá-lo, bem como aos revolucionários, a combater o despotismo e os inimigos da liberdade. Mas, sob o pretexto de eliminá-los, fez uso do mesmo instrumental da razão para promover execuções sumárias, julgamentos forjados e outras tantas injustiças²¹³.

A revolução jacobina criou monstros, que depois devoraram os próprios revolucionários. Esses fatos nos revelam a dinâmica do período, que impressiona com tantas reviravoltas em um espaço de tempo de apenas seis meses. Mas o essencial para nós é compreender a aproximação de Robespierre com a teoria de Rousseau (ou talvez a sua apropriação), e a consequente divergência em relação ao pensamento e projeto de Condorcet, ademais, incompatíveis pelo prisma da laicidade do Estado.

Rousseau afirmava a impossibilidade de existir uma república cristã, pois, nas suas palavras, “cada um desses dois termos exclui o outro”. Segundo ele, é apenas a servidão e a dependência que o cristianismo prega, pelo que torna seu espírito muito conveniente à tirania: “Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos; sabemos e não se comovem absolutamente, porquanto esta vida curta pouco preço apresenta a seus olhos”²¹⁴.

No entanto, defendia a criação de uma religião civil, cuja crença, em que pese não obrigatória, permitiria ao estado banir os que nela não acreditassem, “como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida e seu dever”²¹⁵. A pena de morte, inclusive, poderia ser aplicada, caso alguém, uma vez reconhecido seus dogmas, se conduzisse como se neles não cresse, por ter cometido “o maior de todos os crimes”²¹⁶. Ele enumera esses dogmas: “a existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do

²¹³ SOUZA; NASCIMENTO. Op. cit., p. 93-94.

²¹⁴ ROUSSEAU. Op. cit., p. 143.

²¹⁵ ROUSSEAU. Op. cit., p. 144.

²¹⁶ ROUSSEAU. Op. cit., p. 144.

contrato social e das leis”²¹⁷. Estes são denominados dogmas positivos, enquanto só há um negativo: a intolerância, que segundo ele, pertencia aos demais cultos, excluídos. Ou seja, o filósofo genebrino apontava a função política que o elemento religioso poderia ocupar.

Condorcet protestava energicamente contra a reivindicação (sobretudo) da religião católica de desempenhar algum papel político. Isso porque, para ele, toda religião é coisa que pertence à esfera privada e toda a religião de Estado é absurda e representa um perigo. Alengry cita um fragmento inédito onde ele escreveu que se separasse “para sempre a religião da ordem civil... Enfim, abandonemos as religiões apenas à consciência, pois elas só interessam à consciência...”²¹⁸. As leis promulgadas pela religião vinculam apenas a consciência. Ele menciona a abstinência de carne durante a quaresma, a cessação do trabalho em dias de festa, como exemplos de leis que não devem obrigar mais do que a consciência do indivíduo religioso, para concluir que não se pode conferir força pública a essas leis, sem se cometer injustiça. “A religião não deve ser objeto das leis mais do que a maneira de vestir e comer”²¹⁹.

O relato das discussões travadas na Assembleia Constituinte, que Alengry traz no seu livro, também são de grande valia para esse trabalho, não apenas por nos permitir contextualizar essas questões no momento preciso em que elas eram debatidas, mas sobretudo por indicarem a relevância que assumiam no pensamento de Condorcet. Alguns desses debates também nos auxiliam compreender melhor algumas ideias aqui trazidas, e a busca dele de colocá-las em prática. Na sessão de 12 de abril de 1790 o tema da religião oficial do Estado foi novamente debatido. O monge cartuxo Don Gerle propôs que se oficializasse uma religião do estado, um culto nacional, e pedia que se decretasse a permanência para sempre da religião católica, apostólica e romana, como a religião da nação e como o único culto autorizado. Isso demonstra, mais uma vez, que a relação entre Iluminismo e Revolução Francesa deve

²¹⁷ ROUSSEAU. Op. cit., p. 144.

²¹⁸ « Pour jamais la religion de l'ordre civil... Abandonnez enfin les religions à la seule conscience, puisqu'elles n'intéressent que la conscience » (ALENGRY. Op. cit., p. 393 – tradução nossa).

²¹⁹ « La religion ne doit pas plus être l'objet des lois que la manière de s'habiller et de se nourrir » (ALENGRY. Op. cit., p. 394 – tradução nossa).

ser vista com cautela. A moção foi rejeitada, sob o fundamento que a Assembleia não teria e nem poderia ter poder de exercer sobre as consciências e sobre as opiniões religiosas²²⁰.

Essa discussão provocou Condorcet, que buscou diferenciar religião como assunto privado e religião como poder político, ou seja, distinguir na religião o que é uma questão de crença individual e livre, e o que é a usurpação do poder político. Todas as religiões são iguais e livres enquanto assunto privado, e a liberdade de consciência deve ser a mais absoluta, e o maior desejo de todos aqueles que acreditam em uma religião, cuja prerrogativa política é irreligiosa ou inconsistente. Se se escolhe um culto nacional, como o único permitido, a consequência óbvia é a violação aos direitos dos que preferem outro. Outra questão, daí decorrente, é a subvenção desse culto oficial, ou seja, que ocorre às expensas da nação, o que não traz menos injustiças, por sujeitar cidadãos às custas de um culto que rejeitam²²¹.

Ou seja, antes de qualquer coisa, um culto nacional é fonte de injustiça e desigualdade. Além disso, representa um perigo, o que é comprovado pelas guerras religiosas que perturbaram a Europa, justamente por causa desse sistema de religiões nacionais ou exclusivas que ali reinava. É preciso, portanto, separar religião e política, religiões e Estado, porquanto consideradas como questões privadas, elas são iguais e livres, mas favorecer uma em detrimento das outras e dar-lhe supremacia política é perigoso, pelo que em matéria religiosa, o Estado, essencialmente laico, deve manter-se neutro²²².

Além disso, como observamos anteriormente, Condorcet refletia sobre a intolerância sob o prisma da liberdade religiosa. Ele não entendia como suficiente a tolerância em si, era preciso haver liberdade e igualdade religiosas. Também por esse motivo, recusava a religião oficial do Estado, que no seu entendimento, tende a impor essa religião ao povo, pelo que “O poder público não pode nem mesmo, em nenhum assunto, ter o direito de mandar ensinar opiniões como se fossem verdades. Não deve

²²⁰ ALENGRY. Op. cit., p. 394.

²²¹ Houve, portanto, a mudança no seu pensamento, anteriormente mencionado a respeito da Constituição Civil do Clero, quando ele concordou, a princípio, com a subvenção dos cultos, conforme exposto na nota 198.

²²² ALENGRY. Op. cit., p. 395.

impor nenhuma crença”²²³. Ele julgava que ao estabelecer oficialmente uma religião, o Estado viola os direitos do homem, pois acaba por constranger o cidadão, seja a aderir a determinada seita, como também por não aderir a outra. Nesse sentido, é tirânico, ao impedir a efetivação da liberdade de consciência, um direito natural, promovendo desigualdades.

Condorcet se posicionava contra a monarquia católica francesa, mas também era crítico da república protestante que havia em Genebra. O fato de ser uma república pressupõe, para ele, a laicidade, sendo um contrassenso que qualquer religião adjetivasse definições de república, o que não implica em ser antirreligiosa. Em *Réflexions d'un citoyen catholique, sur les lois de France relatives aux protestants*, ele afirma:

Os princípios sobre os quais as Sociedades são estabelecidas devem ser os mesmos para todos os Estados. Sociedades foram então estabelecidas para proteger a liberdade, propriedade, segurança dos Cidadãos, e não para a manutenção da verdadeira Religião, pois, em todos os tempos, existiram Sociedades muito bem regulamentadas, sob diferentes Religiões entre si, e conseqüentemente sob falsas religiões²²⁴.

Questão fundamental para o filósofo, portanto, era a separação entre política e religião, entre as esferas pública e privada. Pois só assim, por um lado, seria possível haver liberdade religiosa (ao invés de pura e simples tolerância), e de outro, uma república, que como tal, proporcionaria ao povo liberdade, igualdade e emancipação. É notável no seu pensamento que a república tem como pressuposto a laicidade, porque a religião, quando se imiscui no Estado, não apenas interfere nas liberdades, mas também promove desigualdades. Assim, tanto a religião deve ser afastada da política, quanto a política deve ser afastada da religião. A república, para o filósofo, é aquela que, pautada pelo respeito aos direitos naturais, promove a emancipação dos

²²³ CONDORCET. *Cinco...*, p. 47.

²²⁴ « Les principes sur lesquels les Sociétés sont établies, doivent être les mêmes pour tous les Etats. Les Sociétés ont donc été établies pour protéger la liberté, la propriété, la sûreté des Citoyens, & non pour le maintien de la vraie Religion, puisque, dans tous les temps, il a existé des Sociétés très-bien réglées, sous des Religions différentes entre elles, & par conséquent sous des Religions fausses » (Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k553272/f48.item>. Acesso em 08.09.22 – tradução nossa).

cidadãos, é o único modelo através do qual se pode conceber a liberdade e a igualdade dos indivíduos.

Ainda que a religião oficial não seja obrigatória, ela privilegia determinada instituição religiosa e seus fiéis, preterindo os demais, pelo que não há que se falar em liberdade e igualdade, porquanto ao promover, mesmo que indiretamente, a distinção entre os cidadãos, distinção essa que não advém da natureza, trata desigualmente os cidadãos e, conseqüentemente, viola sua liberdade de consciência e de crença.

Não obstante, ele recusava a religião não apenas como poder político, mas também como base da moralidade. Segundo Alengry, o liberalismo religioso do filósofo tem suas fontes na concepção filosófica da verdade relativa e da moralidade independente. Como partidário da “dúvida metódica”, do espírito crítico e do probabilismo, ele não poderia aceitar o dogma de uma religião revelada, a única verdadeira, tampouco o dogma de uma religião do Estado. Muito menos a moral deveria ser lastreada em crenças religiosas, porque a própria moral não teria o vigor e a estabilidade necessárias sobre sua base, dada a sua incerteza. Os preceitos morais devem ser buscados na natureza do homem, que é naturalmente bom. A moralidade deve ser fundada na igualdade primitiva de todos os homens e na benevolência natural do homem para com o próximo. É uma moral superior à religiosa e para preservar essa superioridade, deve ser separada das religiões²²⁵.

A crença em um Ser Supremo, que é compulsória no modelo de Estado de Rousseau, da mesma forma que o ateu, que deve ser intolerado em Locke²²⁶, é o elemento problemático que Condorcet de certa forma resolve. Se a natureza nos fez iguais, a religião distingue. E porque distingue, não pode partir do Estado, o que representaria tirania; tampouco de um poder paralelo, como o eclesiástico, porque poderia caracterizar despotismo e opressão. No entanto, o modelo de Estado de

²²⁵ ALENGRY. Op. cit., p. 396-398.

²²⁶ Locke pregava a intolerância aos ateus, para quem “as promessas, os pactos e os juramentos que formam as ligaduras da sociedade humana não podem ter valor”. A retirada de Deus, ainda que apenas em pensamento, tudo dissolve, afirma. A noção de tolerância em Locke tinha uma vinculação (necessária) com a consciência religiosa, porquanto “aqueles que, por seu ateísmo, enfraquecem e destroem toda a religião não possuem sequer uma pretensão de religião na qual possam basear o privilégio de uma tolerância” (LOCKE. *Carta...*, p. 80).

Rousseau foi o que, de certa forma, prevaleceu, quando proclamada a Primeira República da França²²⁷.

Não basta tolerância, tem que haver liberdade. Que também não são suficientes no que concerne ao respeito pelos direitos humanos, se o Estado não for totalmente neutro em matéria religiosa, estritamente laico.

O que é essencial notarmos no modelo de Estado de Condorcet é que não há qualquer possibilidade de preservar-se os direitos naturais do homem sem a completa separação desse Estado em relação a instituições religiosas. E não só com estas, porque os preconceitos e superstições são indissociáveis da religião, são próprios da religião. Justamente por isso, não só igrejas, mas quaisquer questões eminentemente religiosas devem manter-se única e exclusivamente na esfera privada dos cidadãos. Nisso ele se distancia dos demais pensadores aqui trazidos. Esse é o traço característico da sua filosofia política, e essa é a reflexão que este trabalho propõe. Se um modelo de Estado (pretensamente) laico permite a aproximação não só das questões religiosas às de Estado, mas, inclusive, de igrejas, é um modelo de fachada, que não cumpre a missão de promover a igualdade e, conseqüentemente, a liberdade dos cidadãos. Não cumpre, tampouco um dia cumpriu, ou mesmo se propôs a ser, realmente, laico. Não há como misturar tais questões sem incorrer em desigualdade, em tirania.

²²⁷ Conforme Nicolet, “A República está se desenrolando diante dos olhos da humanidade. Religião e epopeia, ambas requerem um gesto, um jogo e um ritual: é a mesma coisa. No nível superior, sabemos como o “Festival Revolucionário” oficial ou espontâneo tendia a ser o ritual de uma verdadeira religião cívica por trás do qual se erguia a famosa “profissão de fé” do Contrato Social pela qual Rousseau foi tão censurado” (« La République se joue sous les yeux du genre humain. Religion et épopée, l'une et l'autre exigent une gestuelle, un jeu, et un rituel : c'est la même chose. Au niveau supérieur, on sait comment la « Fête révolutionnaire » officielle ou spontanée a tendu à être le rituel d'une véritable religion civique derrière laquelle se profilait la fameuse « profession de foi » du Contrat Social qu'on a tant reprochée à Rousseau ». Op. cit., p. 104 – tradução nossa).

CONCLUSÃO

A relação entre Estado e Igreja/religião foi, sem dúvida, um tema que inquietou profundamente Condorcet. E hoje entendemos que pesquisar sobre o Estado laico, (sobretudo) no contexto do Iluminismo e da Revolução Francesa, sem abordar seu pensamento resultará em algo, no mínimo, incompleto.

É do conhecimento geral que o fim do absolutismo e a separação entre Estado e Igreja ocorreu nesse período histórico, fomentada pelos pensadores iluministas, na conjuntura revolucionária, tendo indiscutíveis reflexos nos países ocidentais. Portanto, estudar a laicidade do Estado exige a compreensão desse cenário que, de fato, tem muito a nos esclarecer a respeito do modelo de Estado laico que temos hoje, inclusive aqui no Brasil. A leitura atenta da Declaração dos Direitos do Homem, de 1789, provavelmente o documento mais simbólico desse momento histórico, provoca a reflexão. No seu preâmbulo, lê-se que ela foi reconhecida e aprovada pela Assembleia Nacional “sob os auspícios do Ser Supremo”. Seria uma contradição ou uma revelação?

Ainda hoje debatemos no Brasil as referências a Deus nas nossas cartas constitucionais. A maioria delas, por sinal, faz menção a Deus. Ou seja, (ainda) temos um modelo de Estado laico que faz alusão deísta no seu principal documento político. Na França, essa questão só foi realmente enfrentada em 1905, com a *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*²²⁸, quando, efetivamente, laicizaram o Estado, o que não quer dizer que a situação foi resolvida, pois novos desafios surgiram nos seus territórios tradicionais de ação, o espaço público e a escola, como no exemplo do “caso do véu islâmico”, e o conflito entre a proibição do seu uso (bem como de outros símbolos religiosos, em ambiente escolar

²²⁸ Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000508749>. Acesso em 17.02.23. Essa lei assegurou a liberdade de consciência, o livre exercício dos cultos (com restrições apenas em casos de interesse da ordem pública), além de estabelecer que a República não reconhece e tampouco assalaria ou subvenciona algum culto. Ela pôs termo à Concordata de 1801, firmada entre Napoleão Bonaparte e o Papa Pio VII, que privilegiava a Igreja Católica na França (não como religião oficial do Estado, mas como “a religião da maioria dos franceses”) e estabeleceu o regime dos “cultos reconhecidos” (catolicismo, calvinismo, luteranismo e, mais tarde, judaísmo).

de ensino primário e secundário, em virtude da Lei de 15 de março de 2004²²⁹), e a defesa do direito das mulheres.

Entre nós, temas como o aborto estão longe de serem resolvidos, inclusive com propostas legislativas tramitando no Congresso Nacional que pretendem restringi-lo ainda mais, ou mesmo acabar com o aborto legal no Brasil. É o caso do Estatuto do Nascituro, proposição legislativa com uma fundamentação religiosa predominante, e que, ao contrário do que poderia parecer, não encontram apoiadores apenas no espectro político da direita conservadora.

Religião e política não deixaram de manter relações. Elas só se tornaram mais ou menos estreitas, mais ou menos explícitas. Prova disso é a presença e força política da Frente Parlamentar Evangélica, conhecida como “Bancada da Bíblia”, no Congresso Nacional, que reúne, inclusive, pastores e líderes religiosos.

Retornando à Revolução Francesa, vimos durante a pesquisa que não foi somente na Declaração de 1789 que houve alguma alusão deísta. Isso nos levou a considerar que, mais do que uma contradição, poderia indicar uma continuidade.

Por outro lado, sendo uma revolução reconhecida como burguesa, que serviu aos interesses burgueses, talvez a laicidade, ou melhor, o discurso de um Estado laico, tivesse relação com suas predileções. Igualdade (perante a lei), liberdade (negocial) e propriedade (privada), são conquistas dessa classe que buscava a ascensão, intentava o poder (para além dos meios de produção e capital), e de fato conseguiu. Para tanto, era preciso acabar com os privilégios da nobreza e do clero, e com a fundamentação divina do Estado, que os mantinha no poder. A laicidade, nesse modelo de Estado que permitiria a ascensão da burguesia, era tão necessária quanto o discurso da igualdade entre todos os indivíduos, que supostamente possibilitaria até aos mais pobres lá chegarem. Muito mais do que a religião, o clericalismo deveria ser combatido. E assim foi feito. Afinal, a quem pretende chegar ao poder, superar os obstáculos e entraves é necessário, e certamente não seria razoável renunciar a um instrumento tão poderoso de dominação das massas como é a religião. Talvez essa

²²⁹ Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000417977>. Acesso em 17.02.23.

seja a razão da “presença” de Deus nos documentos políticos mais importantes (ainda hoje), pois torna-se um argumento que proporciona conformação, quiçá esperança.

Esse é o ponto em que Condorcet mais se destaca, já que no seu projeto de Declaração de Direitos, bem como no de Constituição, não há qualquer menção deísta, o que justifica a afirmação de que foi o único projeto realmente laico, o que, evidentemente, mantém coerência com a sua teoria.

A valorização de uma determinada crença é incompatível com a igualdade de direitos. Isso ocorre até mesmo em relação ao ateísmo. A potência e o interesse público, a coisa comum a todos, tão bem compreendidos na expressão latina *res publica*, é a linha mestra da teoria de Condorcet, que como vimos, utiliza duas expressões para caracterizar o regime republicano: “submetidas à lei comum” e “autoridade limitada pela lei comum”. A República, portanto, que estabelece a supremacia do interesse público comum a todos, pressupõe a lei comum a todos, isonomia. De outro lado, essa *res publica* também significa a coisa comum, a coisa pública, do povo, o que nos remete ao início do trabalho, quando tratamos da etimologia do vocábulo laico, que no grego, *laós*, tinha esse significado, de povo, que compõe uma unidade. O laico é o homem do povo, que não possui prerrogativa que o coloque em posição distinta, superior, em relação aos demais. Essa unidade do povo, do *laós*, é o que consubstancia os princípios da liberdade e da igualdade, alicerce de toda formulação teórica condorcetiana. Para ser comum, evidentemente, não pode haver distinção. O reconhecimento, ou vantagens, sejam materiais ou meramente simbólicas, em relação a crenças religiosas, implicam necessariamente em discriminação. Por esse motivo, não basta um “Estado tolerante” em relação às divergentes convicções e cultos religiosos. O Estado pretensamente republicano tem que ser neutro, ou seja, nem a favor, nem contra. Não cabe a ele tomar partido, se posicionar, nem mesmo emitir opinião a respeito. Se o seu papel é zelar pelo interesse público, e pela coisa pública, não deve tomar parte em questões que pertencem à esfera privada dos indivíduos.

A separação entre política e religião, entre as esferas pública e privada, é fundamental para Condorcet. Pois só a partir daí seria possível conceber, de um lado, liberdade religiosa (ao invés de pura e simples tolerância), e de outro, uma república,

que como tal, fosse capaz de proporcionar ao povo liberdade, igualdade e emancipação. No seu pensamento a república tem como pressuposto a laicidade, porque a religião, quando se imiscui nas questões de Estado, interfere nas liberdades e promove desigualdades. Daí a necessidade de afastar a religião da política, pois só a república, que é pautada pelo respeito aos direitos naturais, pode promover a emancipação dos cidadãos, é o único modelo através do qual se pode conceber a liberdade e a igualdade dos indivíduos.

Nesse sentido, papel essencial assumem as instituições de ensino, promovendo a formação contínua de uma consciência cívica do povo, em relação ao progresso, à libertação dos preconceitos, do jugo das antigas instituições, e à própria república. Muito mais do que ter direitos, é fundamental que os homens os conheçam para que possam lutar por eles. Essa força libertadora que, de um modo geral, os iluministas concordam em atribuir à instrução, é amplamente trabalhada e desenvolvida por Condorcet. Provavelmente, seja nesse ponto, sobretudo, que ele deposita seu otimismo, seu projeto de instrução pública, universal, gratuita e laica, seria a mola propulsora do progresso da razão, que viria a contribuir muito mais para os povos do que a forma das constituições políticas. Uma vez afastadas as opiniões religiosas das instituições de ensino, formar-se-iam verdadeiros cidadãos, com espírito público, que futuramente as afastariam da política.

Recordemos do contexto em que o *Esquisse*, considerado como uma das suas obras mais importantes, foi escrito. O otimismo tão manifesto na sua “filosofia do progresso”, não condiz com a situação pessoal que ele vivia naquele momento. É possível que até mesmo já estivesse convencido que logo seria encontrado, preso e morto pela justiça revolucionária. Ainda assim, expressava plena confiança que nada mais impediria a continuidade dos avanços que a razão, a ciência, o conhecimento, proporcionariam à sociedade. As antigas instituições, os preconceitos, as superstições, haveriam de ficar para a história, relegadas a um passado tenebroso, enfim superado. Poderíamos imaginar que, talvez, ele fosse, ou estivesse sendo, cínico. Mas conjunto da obra nos leva a recusar essa ideia.

Em que pese o desenvolvimento científico tenha superado as esperanças nele depositadas, podemos contestar valor profético desse seu texto ao menos em dois

pontos: o fim dos preconceitos e superstições, e o progresso moral da humanidade. Não obstante, nos parece haver coesão com o todo. E talvez seja justamente a questão da laicidade, ou melhor, da não materialização de um Estado estritamente laico, o que ainda impede que tais avanços se concretizem. Afinal, a instrumentalização da religião na política mantém os homens afeitos à tirania, em contradição aos principais aspectos da liberdade preceituados por Condorcet, tão elementares à república: independência material e intelectual, liberdade política baseada na igualdade de direitos e no igual valor das pessoas morais, liberdade de consciência que implica em liberdade de imprensa, de reunião, de associação, liberdade religiosa e laicidade, neutralidade do Estado, e segurança pessoal.

Vimos como as ideias de Condorcet no tangível à instauração do seu modelo de Estado laico, neutro em questões religiosas, colidiram com o pensamento ainda muito enraizado no contexto revolucionário, que mantinha a religião indissociável dos campos da política e da moral. A oposição entre os ideais iluministas e dos revolucionários, que não conseguiram, ou quiseram, a partir da razão, libertar a política e a sociedade dos grilhões da religião, é o que nos instiga a refletir e a questionar, se um dia, se algum dia, estaremos aptos para compor uma sociedade com sujeitos pensantes, com espírito público, se conseguiremos fazê-lo através de uma reforma educacional, se as lições que o conhecimento da história da humanidade nos apontam o tempo todo, serão capazes de incutir, definitivamente, no espírito das pessoas, que não podemos mais reincidir nos mesmos erros, se lograremos em constituir, enfim, um Estado realmente laico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

TEXTOS DE CONDORCET:

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales (1793). In : O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Premier. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 539-573).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Vie de Voltaire. In: O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Quatrième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 1-635).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Lettres d'un théologien a l'auteur du dictionnaire des trois siècles. In: O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Cinquième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 273-338).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. In: O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Sixième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 1-278).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Idées sur le despotisme, à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre (1789). In: O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Neuvième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 273-338).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Au corps électoral, contre l'esclavage des noirs (1789). In: O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Neuvième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 469-476).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Lettres d'un Bourgeois de New-Haven a un citoyen de Virginie, sur l'inutilité de partager le pouvoir législatif entre plusieurs corps. In : O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Neuvième (p. 1-635). Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 1-124).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Sur l'admission des femmes au droit de cité (1790). In: O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Dixième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 119-130).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre (1792). In : O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Dixième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 589-613).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Sur la Constitution Civile du Clergé (1790). In : O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Douzième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 3-5).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Plan de Constitution. In: O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Douzième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 333-502).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales* (1788). In : O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Douzième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 115-649).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Sur les élections (1793). In : O'CONNOR, A. Condorcet; ARAGO, M. F. *Oeuvres de Condorcet* – Tome Douzième. Firmin Didot Frères: Paris, 1847 (p. 637-644).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. On freedom. On the meaning of the words 'freedom', 'free', 'a free man', 'a free people' (1793-1794). In: URBINATI, Nadia; LUKES, Steven. *Condorcet: Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012 (p. 181-189).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785). Imprimerie Royale : Paris, p. i-cxcii. Disponível em: [Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix \(\[Reprod.\]\) / par M. le marquis de Condorcet,... | Gallica \(bnf.fr\)](#). Acesso em 22.08.22.

Journal d'Instruction Social par les citoyens Condorcet, Sieyes et Duhamel (1793). Paris: Edhis. 1981. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97249/f5.item> acesso em 24.08.22.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Réflexions d'un citoyen catholique, sur les lois de France relatives aux protestants (1778). [s.n.]. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k553272/f48.item>. Acesso em 08.09.22

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*: présentés à l'Assemblée Nationale au nom du Comité d'Instruction Publique. Paris: Imprimerie Nationale, 1792.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2013.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Ideias sobre o despotismo (1789). In: CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Escritos político-constitucionais*. Trad. Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni Consani. Campinas: Editora da Unicamp, 2013 (p. 29-50).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Ao corpo eleitoral contra a escravidão dos negros (1789). In: CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Escritos político-constitucionais*. Trad. Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni Consani. Campinas: Editora da Unicamp, 2013 (p. 51-54).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Sobre a admissão do direito de cidadania às mulheres (1790). In: CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Escritos político-constitucionais*. Trad. Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni Consani. Campinas: Editora da Unicamp, 2013 (p. 55-62).

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. Plano de Constituição (1793). In: CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. *Escritos político-constitucionais*. Trad. Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni Consani. Campinas: Editora da Unicamp, 2013 (p. 63-186).

TEXTOS DE OUTROS FILÓSOFOS:

DESCARTES, René. *Meditações*. (Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/> Acesso em 08.jul.2021.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. 2. ed. Trad. Casemiro Linares. São Paulo: Martin Claret, 2009.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2010.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Eunice Osterensky. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. Trad. Leandro Cardoso Marques da Silva. São Paulo: Edipro, 2017.

VOLTAIRE. *Cartas inglesas*. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008.

TEXTOS DE COMENTADORES:

ALENGRY, Franck. *Condorcet: guide de la Révolution Française – théoricien du droit constitutionnel et précurseur de la science sociale*. V. Giard & E. Brière Libraires-Éditeurs : Paris, 1904.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política* (v. 1), trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mênaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 11. ed, 1998.

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

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. Trad. João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CATROGA, Fernando. Secularização e laicidade: uma perspectiva histórica e conceptual. *Revista história das ideias*. Coimbra, Portugal, v. 25, p. 51-127, 2004. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316.2/43693> acesso em 16.09.21.

CONSANI, Cristina Foroni. *O conceito de vontade na filosofia política de Rousseau e Condorcet*. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732018000100006> Acesso em 07.12.22.

DESNÉ, Roland. *Os materialistas franceses – de 1750 a 1800*. Trad. De Maria José Marinho. Lisboa: Seara Nova, 1969.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

URBINATI, Nadia; LUKES, Steven;. *Condorcet: Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

MARRAMAO, Giacomo. *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*. Trad. Pedro Miguel García Fraile. Barcelona: Paidós, 1998.

MATHIEZ, Giraud M. Albert (1874-1932). *La révolution française*. Prodinova : [s.l.], 2020, p. 480.

NASCENTES, Antenor (elaborador). *Dicionário ilustrado da língua portuguesa da academia brasileira de letras*. Vol. IV. Rio de Janeiro: Bloch Editores S/A, 1976.

NICOLET, Claude. *L'idée républicaine en France – 1789-1924*. Gallimard: Paris, 2014

PEREIRA, Miguel Baptista. Iluminismo e secularização. In: Revista de História das Ideias. *O Marquês de Pombal e seu tempo*. Tomo II. Instituto de História e Teoria das Ideias. Faculdade de Letras: Coimbra, 1982 (p. 439-500).

PIVA, Paulo Jonas de Lima. *O ateu virtuoso: materialismo e moral em Diderot*. São Paulo: Discurso Editorial: Fapesp, 2003

SANTOS, Rodison Roberto Santos. *O conceito de república em Condorcet*. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-13012014-103312/publico/2013_RodisonRobertoSantos_VCorr.pdf. Acesso em 20.12.2022).

SÉGUIER, Jaime (direção). *Dicionário prático ilustrado*. Novo dicionário enciclopédico luso-brasileiro. Vol. II. Porto: Dello & Irmão Editores, 1964.

SOLLERS, Philippe. *Sade contra o ser supremo; precedido de Sade no tempo*. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SOUZA, Maria das Graças de; NASCIMENTO, Milton Meira do. *Iluminismo: a revolução das luzes*. São Paulo: Edições 70, 2019.

SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

VOVELLE, Michel. *La révolution contre l'église : de la raison à l'être suprême*. Bruxelas: 1998.

ZUBER, Valentine. A laicidade republicana em França ou os paradoxos de um processo histórico de laicização (séculos XVIII-XXI), *Ler História* [Online], 59 | 2010. Disponível em: <http://journals.openedition.org/lerhistoria/1370>. Acesso em 23.01.23.