

O ILUMINISMO RELUTANTE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU¹

Hélio Alexandre da Silva (UESB)²

helioale@yahoo.com.br

Resumo: É lugar comum afirmar que a obra de Jean-Jacques Rousseau foi apropriada e criticada por variadas correntes teóricas muitas delas antagônicas entre si. Por isso, trata-se aqui de ressaltar algumas tensões presentes na obra do autor que permitam uma leitura de sua obra a partir da noção de *Iluminismo relutante*. O uso dessa noção parece pertinente na medida em que alguns *princípios* que norteiam a obra rousseuniana são constantemente colocados diante das dificuldades apresentadas pela *história*. Assim, Rousseau precisa lidar com tensões produzidas no interior de seu pensamento tais como: razão e sentimento; educação pública e educação privada; razão e história; soberania popular e *Legislador*; entre outras.

Palavras-chave: Rousseau; Iluminismo relutante; política e educação.

O presente texto tem como objetivo salientar a riqueza teórica das tensões que permeiam alguns aspectos presentes na obra de Rousseau. Não se trata, portanto, de compreendê-las enquanto fraquezas ou equívocos – ainda que esses possam existir – que eventualmente componham o pensamento do cidadão de Genebra, mas como elementos que permitam compreender seu pensamento a partir daquilo que chamarei aqui de *Iluminismo relutante*³. A obra de Rousseau, especialmente os momentos relacionados à política e

¹ Recebido: 04-02-2014/Aprovado: 08-06-2014/Publicado on-line: 08-09-2014.

² Hélio Alexandre da Silva é Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia, Vitória da conquista, Bahia, BA, Brasil.

³ Aqui me utilizo do espírito da expressão “modernismo relutante” cunhada por Seyla Benhabib para se referir à obra de Hannah Arendt (BENHABIB 2000).

a moral, apresenta discussões que me parecem capazes de chancelar uma interpretação nessa direção.

Inicialmente e de um modo amplo, penso ser possível compreender a relutância rousseauiana em relação ao Iluminismo na medida em que de um lado, ele pode apostar em certa capacidade racional capaz de oferecer parâmetros para uma organização social e política legítima e popular, e de outro, mostra também certa nostalgia em relação ao período pré-social (pré-racional) de “harmonia” completa entre homem e natureza. Nesse sentido, Rousseau aparece como crítico tanto da racionalidade que conduziu a socialização dos homens, quanto da degeneração das virtudes naturais e do conseqüente surgimento das paixões sociais. Ou seja, é um crítico da razão que reconhece que ela é a única capaz de fazer o homem “senhor de si” (ROUSSEAU 1964a, p. 352).

No trabalho escrito para o concurso da academia de *Dijon*, publicado em 1755, Rousseau procura fazer uma descrição da passagem do modo de vida do homem natural para o modo de vida do homem em sociedade, organizada jurídica e politicamente. Como aponta Salinas Fortes, o *Segundo Discurso* mostra a “reconstituição dinâmica e dramática que oporá um ‘estado de natureza’ a um ‘estado de sociedade’, [recriando assim] os sucessivos cenários intermediários que conduziram de um termo a outro” (FORTES 1989, p. 39). Se examinarmos com a retidão necessária a constituição da natureza humana e dos sentimentos que lhe correspondem, torna-se clara sua completa harmonia com a natureza e com os outros homens.⁴ Para Starobinski, nesse

⁴Para corroborar essa afirmação vale a passagem com a qual Rousseau abre sua principal obra sobre educação; no *Emílio*, ele ressalta que “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, Cont.

estado de “inocência original”, Rousseau mostra que “o homem não sai de si mesmo”, isto é, ele não abandona o momento presente e por isso “vive no imediato”. Assim, “se cada sensação é nova para ele, essa descontinuidade aparente é somente uma maneira de viver a continuidade do imediato” (STAROBINSKI 1991, p.18). Portanto, o “melhor dos mundos” seria a manutenção dessa relação harmônica e pacífica. No entanto, o que se verifica é a corrupção crescente dos sentimentos naturais e o surgimento de paixões que distanciam progressivamente o homem da natureza. Esse distanciamento afasta a paz natural, traz a guerra e a competição, de onde surge então a necessidade de se construir regras sociais capazes de guiar os homens para um convívio pacífico.

Desse modo, a política surge no espaço criado pela corrupção dos sentimentos naturais, isto é, ela nasce para construir as bases da convivência social, uma vez que a harmonia natural se perdeu com a corrupção de tais sentimentos. É nesse sentido que Salinas Fortes pode afirmar que o pensamento de Rousseau opera sempre “segundo um esquema dicotômico – estado de natureza ou estado de sociedade – que o aproximou muito mais dos filósofos políticos do que dos metafísicos”. No interior desse “esquema dicotômico”, o autor genebrino pretende compreender, segundo Salinas, “como seria o homem antes da passagem para a vida em sociedade”. Somente após estabelecer quais seriam os princípios que regem o homem natural é que Rousseau pode “distinguir entre aquilo que ele deve a seu próprio fundo primitivo e natural, e aquilo que ele recebeu artificialmente ou deve ao livre – e, portanto, falível – uso

tudo degenera nas mãos do homem” (ROUSSEAU 1969, p.9).

das suas faculdades” (FORTES 1989, p.39). Apenas depois de realizada essa distinção é que será possível construir um poder político legítimo.

De início, é preciso sublinhar que, no projeto de Rousseau, dentre as mais relevantes condições de possibilidade da soberania popular está a *perfectibilidade natural* que é a responsável por conferir ao homem a capacidade de aprender com as experiências e progredir no exercício da razão. Se depois de séculos os animais ainda possuem os mesmos comportamentos e reagem da mesma forma, os homens, por sua vez, são capazes de aprender com suas ações, até mesmo com seus erros e vícios. Desse modo, a perfectibilidade possui um caráter ambivalente: por um lado, seu desenvolvimento afastou o homem da relação independente e harmoniosa com a natureza (na qual deveria passar dias “tranquilos e inocentes”) e o colocou abaixo da própria besta; mas, por outro, ela deve ser o caminho que também aponta para o desenvolvimento das luzes e das virtudes sociais, ou seja, a capacidade de aperfeiçoar-se pode tornar possível alguma forma de superar os vícios humanos que foram socialmente construídos. Assim, embora a perfectibilidade seja uma das portas de entrada para a corrupção da natureza humana, ela também é capaz de trazer as luzes necessárias para o bom convívio social via exercício da soberania popular. Ao lado da perfectibilidade, também desempenham papel relevante as noções de liberdade e de piedade. Ainda que o exercício social da piedade seja despertado pela virtude e pela moral, no estado social, perfectibilidade, liberdade e piedade se articulam de modo coeso especialmente por estarem sob a “guarda” da *razão*. Assim se, por um lado, a razão é responsável por afastar os homens do estado de harmonia natural, por outro, ela é tam-

bém responsável por auxiliar os homens na construção de associações políticas, capazes de constituir poderes legítimos aos quais os homens deverão se submeter. Desse modo, a perfectibilidade, a liberdade e a piedade são intimamente articuladas pela razão e auxiliam a construir um poder político legítimo.

Contudo, deve-se ressaltar que os homens aos quais Rousseau se refere quando “descreve” a razão não são mais aqueles que viviam em harmonia com a natureza, mas sim aqueles que competem entre si por orgulho, que se comparam, que têm amor-próprio e não amor de si⁵. Os homens que compõem o quadro político são aqueles cujos sentimentos naturais foram corrompidos, tomados por inúmeras paixões sociais, o que não apenas os diferencia em força e habilidade, mas consequentemente e principalmente os diferencia em poder. Nesse estágio de desenvolvimento do homem e da sociedade, o que existe é “um conflito perpétuo que termina em combates e assassinatos. [A sociedade nesse momento vive] no mais tremendo estado de guerra” (ROUSSEAU 1964c, p.176). Diante desse quadro, a seguinte questão se impõe: Quais serão e de onde virão os princípios racionais responsáveis por “iluminar” os homens no sentido da construção de um projeto político? E ainda: onde estará ancorada a esperança de que o povo reunido será capaz de portar esse poder e exercê-lo quando necessário? A resposta a essa questão crucial pode ser, em parte, encontrada no projeto educacional construído por Rousse-

⁵ Vale aqui chamar atenção para distinção que Rousseau estabelece entre amor-próprio e amor-de-si. “Amor-de-si mesmo é um sentimento natural [...] O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira nos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. (ROUSSEAU 1964c, p.219).

au que mescla educação privada e educação pública.

EDUCAÇÃO E A INDISSOCIABILIDADE ENTRE RAZÃO E SENTIMENTO

A educação deve trabalhar com os sentimentos naturais de cada indivíduo, no entanto, ela deve também exercitar a razão. Isso porque “Somente a razão nos ensina a conhecer o bem e o mal. A consciência que nos faz amar um e odiar o outro, embora independente da razão, não pode desenvolver-se sem ela” (ROUSSEAU 1969, p.288). Na mesma direção Rousseau afirma ainda que sem leis o povo não passa de uma “multidão cega” (ROUSSEAU 1964, p.380), entretanto, ele não deixa de apostar na possibilidade do povo desenvolver suas faculdades sociais para regradar sua própria sociabilidade.

É no *Emílio* que Rousseau oferece um projeto que visa educar o homem, diminuindo os empecilhos que corrompem suas virtudes naturais. Porém, não se trata de propor um *index* que prescreva os modos como uma criança deve ser guiada, para tornar-se um adulto que esteja em sintonia com suas obrigações enquanto cidadão de uma república. Ao contrário, a proposta do autor genebrino visa uma “educação negativa” (ROUSSEAU 1969, p. 323)⁶, ou seja, uma educação que não prescreva nem aponte os caminhos que os homens devem seguir. Trata-se de afastar todos os males e vícios criados socialmente, pois com isso as virtudes naturais brotarão do fundo dos corações humanos, espelhando a própria natureza. Há apenas uma ciência para se

⁶“A educação primeira deve, portanto, ser negativa. Ela consiste, não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro” (ROUSSEAU 1969, p. 323).

ensinar, “é a dos deveres do homem [...] e o mestre dessa ciência não deve dar preceitos, deve fazer com que os encontrem” (ROUSSEAU 1969, p.266).

Tal modelo de educação está intimamente ligado à concepção de razão sustentada por Rousseau. Segundo ele, a razão humana é resultado do encadeamento das sensações que produzem ideias simples, e a união dessas ideias simples produz a razão em sua complexidade. Em outras palavras, a razão humana consiste fundamentalmente na arte de comparar ideias entre si, do mesmo modo que a razão sensitiva é uma faculdade que “consiste em formar ideias simples mediante o concurso de várias sensações; e [...] a razão intelectual ou humana consiste em formar ideias complexas mediante o concurso de várias ideias simples” (ROUSSEAU 1969, p.417). Com essa noção de razão, Rousseau pode sustentar que uma criança não é capaz de formar ideias complexas, portanto não tem razão intelectual, mas apenas a razão sensitiva que produz ideias simples. Desse modo, ministrar sermões ou prescrever regras não é um bom caminho para obter sucesso na tarefa de educar, portanto o preceptor deve se restringir a “nada fazer” do ponto de vista prescritivo, assim não correrá o risco de incutir no educando, futuro cidadão do corpo político, nenhum preconceito ou mau hábito. O modelo de educação negativa pretende afastar ou minimizar os efeitos produzidos pelos obstáculos que a vida social interpõe ao desenvolvimento dos sentimentos e virtudes naturais. Essa é a melhor forma de se portar diante de um indivíduo que ainda não possui as capacidades de formar ideias complexas, ou seja, que não tem pleno domínio da razão intelectual.

Uma vez que a primeira razão do homem é uma razão

perceptiva, e ela é que serve de amparo para a razão intelectual, deve-se ter em conta que “nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros [isto é, por prescrições] não é ensinar-nos a raciocinar, é ensinar-nos a nos servirmos da razão de outrem; é ensinar-nos a acreditarmos muito e a nunca sabermos coisa alguma” (ROUSSEAU 1969, p.370). No entanto, aponta Rousseau, os homens não permanecem muito tempo em sua infância, e o abandono dessa fase da vida é diretamente proporcional ao desenvolvimento da capacidade de raciocínio. Se em sua infância os homens são prioritariamente movidos pelos sentidos, quando atingem uma idade mais madura, eles são aptos a aperfeiçoarem a razão pelo sentimento. Assim, aquilo que antes era recebido pela sensação e produzia ideias simples, agora é capaz de produzir ideias complexas. Se na infância os homens “não fazia(m) senão sentir, [eles] julga(m) agora”. Isso porque, da comparação entre as sensações e o julgamento que se faz graças a elas, “nasce uma espécie de sensação mista ou complexa [que Rousseau nomeia de] ideia”. São elas que formam o caráter do homem (ROUSSEAU 1969, p.481).

Diante de raciocínios dessa natureza não causa estranheza a afirmação de que “o único meio de evitar o erro é a ignorância. Não julgueis⁷ e nunca vos enganareis” *Ne jugez point, vous ne vous abuserez jamais* (ROUSSEAU 1969, p.483).⁸ Porém, após a saída do estado de natureza e a cons-

⁷ Rousseau toma o ato de julgar e o de raciocinar como sendo uma única e mesma coisa: “A arte de julgar e de raciocinar são exatamente a mesma” (ROUSSEAU 1969, p. 486). Percebe-se assim que Rousseau não advoga pela neutralidade da ciência. Todo raciocínio traz consigo um aspecto valorativo.

⁸ Ibid., p. 483. Passagens como essa podem dar ensejo a interpretações que aproximam Rousseau de certo “irracionalismo” defendido em nome da supremacia dos sentimentos naturais. Porém, tal leitura enfatiza apenas um lado da questão. Se de um lado é possível encontrar em Rousseau um Cont.

trução das sociedades, não é mais possível viver sem comparações e julgamentos. Desse modo, Rousseau se vê diante da necessidade de lidar com essa questão que se faz incontornável. Uma vez que o juízo será importante para uma vida de acordo com os preceitos sociais, então “ensinemos-lhe [ao Emílio] a bem julgar” (ROUSSEAU 1969, p.484). Portanto, a tensão entre a razão e a vaidade que vem com o raciocínio é uma constante, e mais que isso, ela é insolúvel na medida em que a arte de julgar e de raciocinar é uma só e mesma coisa. Porém, o que nos interessa aqui não é apenas a educação privada que Rousseau desenvolve no *Emílio*, mas também e principalmente o que poderíamos chamar de *educação pública ou educação do cidadão*, tal como Rousseau apresenta tanto no capítulo IV das *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, bem como no artigo “Economia política” da *Encyclopédie*.

EDUCAÇÃO PÚBLICA; POLÍTICA E MORALIDADE

A formação moral dos homens deve ser desenvolvida e dirigida à luz da construção de um corpo político capaz de atender várias características, dentre elas, talvez a mais rele-

crítico da razão, por outro lado, é possível encontrar também uma forte esperança no papel que essa mesma razão possui de reformar os vícios humanos em favor de um corpo político legítimo, capaz de manter os homens em paz sob o governo da vontade geral. Para ilustrar tal ambivalência do pensamento de Rousseau, pode ser proveitoso mencionar o que dizem Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* (verbete “Contradições”), quando tematizam o problema que surge ao se julgar de modo crítico o avanço da ciência. Será possível viver sem fazer julgamentos? - perguntam eles. Se somos passíveis de erros ao julgar ou ao criticar determinado fato ou situação, isso não deve gerar, afirmam Adorno e Horkheimer, o abandono da crítica (julgamento) nem o abandono da ciência. A ciência que faz a guerra é a mesma que fornece o remédio e traz o alívio para as dores do corpo. Talvez, tanto no pensamento de Rousseau quanto em Adorno e Horkheimer, seja mais frutífero aprofundar a complexidade presente nessa relação entre os prejuízos e os benefícios trazidos pela ciência, do que assumir a defesa ou a acusação irrestrita das consequências do avanço científico, sem um posicionamento crítico em relação a eles (ADORNO T; HORKHEIMER M 2006, p. 195 ss).

vante seja a soberania popular. Em outras palavras, isso equivale a afirmar que o poder político será legítimo, se e somente se, for distribuído de forma horizontal, isto é, se a soberania política pertencer ao povo.

As dificuldades para tal empreendimento se devem à corrupção dos sentimentos naturais, que trazem consigo as paixões sociais que obstruem o convívio pacífico. Como solucionar essa questão em favor da horizontalização do poder político? Grosso modo, com a formação da opinião dos cidadãos em função da construção e manutenção de um corpo político legítimo, ou seja, fazendo com que os cidadãos possam amar o seu dever e que o depositário da autoridade pública estimule esse sentimento. As dificuldades desaparecem, portanto, se esses dois requisitos forem preenchidos, pois, segundo Rousseau, quanto mais a virtude reina, menos são necessários os talentos. Há, portanto, uma troca entre o gênio do chefe⁹, de seu dom natural e da sua inteligência excepcional no trato do bem comum, com os “costumes” de todos os membros do corpo político (ROUSSEAU 1964d, p.254). Pode-se dizer que é possível abrir mão de uma ação ostensiva dos magistrados no cumprimento de suas obrigações, o que significa também a defesa da ideia segundo a qual, se levarmos esse raciocínio às últimas consequências, a ambição do governante será melhor recompensada quando ele seguir o dever, e não quando fizer da usurpação do poder do povo o seu modo de agir. A história, segundo Rousseau, está repleta de exemplos: a autoridade concedida pelo povo é “cem vezes mais

⁹ Vale notar que se no texto *Economia Política* a noção de “chefe” equivale a governante, no *Contrato social* a grande novidade é a descrição do governante como empregado *officier* do povo e nunca seu chefe (ROUSSEAU 1964a, p.396).

absoluta do que a tirania dos usurpadores”, principalmente se for outorgada àqueles que ele ama e pelos quais é amado ((ROUSSEAU 1964d, p.254). Isso não quer dizer, contudo, que o governo deva ser omissivo no que se refere ao emprego de seu poder e de sua autoridade, e sim que o seu exercício deve se dar de modo legítimo. O papel do Estado deve ser o de promover a mais importante de todas as leis que, segundo Rousseau aponta no *Contrato social*:

Não se grava no mármore nem no bronze, *porém nos corações dos cidadãos*; que faz a verdadeira constituição do Estado; que [...] conserva um povo no espírito de sua instituição e substitui gradualmente a força da autoridade pela do hábito. *Refiro-me aos usos, aos costumes e, sobretudo, à opinião* (ROUSSEAU 1964a, p.394).

Nota-se que Rousseau mostra que sua preocupação com a legitimação do poder está amparada não no exercício ostensivo do poder político pela força, mas na capacidade de saber lidar com os costumes e principalmente com as opiniões dos cidadãos. A soberania política é caracterizada pelo fato de que o poder está nas mãos do povo e, portanto, é capaz de gerar a legitimidade para se ocupar “em segredo” (ROUSSEAU 1964a, p.394) das opiniões e costumes do povo. Se o poder for legítimo, o soberano pode se ocupar das opiniões e costumes do povo, e mais que isso, é possível promover a educação do homem a fim de torná-lo cidadão. Assim, se tiver a capacidade de lidar com os costumes gravados nos corações dos homens, o soberano (povo reunido) pode, segundo Rousseau, garantir a coesão interna do corpo político. O melhor meio de se proceder para alcançar esse fim é se utilizar da educação, pois ela é capaz de “dar às almas [humanas] a força nacional e *dirigir suas opiniões e os seus gostos*” (ROUSSEAU 1964b, p.966).

Não basta dar uma orientação ou construir leis que

obriguem os cidadãos a serem bons. É preciso antes de tudo educá-los através de uma educação que seja capaz de harmonizar a vontade particular com a vontade geral, nutrindo em cada homem os mesmos desejos que seus semelhantes, ao menos no que se refere às questões políticas. Dito de outro modo, deve-se educar os cidadãos no sentido de conciliar as opiniões expressas pelos interesses individuais com o interesse geral. No entanto, é reconhecida a dificuldade dessa tarefa, uma vez que:

As opiniões públicas, embora tão difíceis de governar, são, no entanto, por si mesmas muito móveis e instáveis. O acaso, mil causas fortuitas, mil circunstâncias imprevistas fazem o que a força e a razão não conseguiriam fazer; ou antes, é precisamente porque o acaso as dita [opiniões públicas] que a força nada consegue: como os dados que caem da mão qualquer que seja o impulso que lhes imprimimos, não darão facilmente o resultado que desejamos (ROUSSEAU 1995, p.68) grifo meu.

O soberano (povo), enquanto depositário do poder político deve ter essa capacidade de lidar com as opiniões públicas. Por mais que essa tarefa pareça espinhosa, ele deve concentrar em si mesmo as paixões convergentes dos cidadãos, exigindo apenas a canalização do amor-próprio em função do bem comum. Nesse sentido, há um sentimento vivo que une a força do amor-próprio e a virtude, o que confere uma centralidade ainda maior para a opinião pública. E o meio mais eficaz e legítimo de conduzi-la em função do benefício comum do corpo político é a educação pública. Em última instância, o soberano ocupa um lugar marcante no processo educacional dos cidadãos, pois ele é ao mesmo tempo a condição necessária e a consequência obrigatória de qualquer pensamento político legítimo (LAUNAY 1971, p. 227). Aqui, uma vez mais, surge uma tensão importante, mas dessa vez relacionada ao lugar do

soberano no contexto político-social visto que ele é ao mesmo tempo “condição necessária” e “consequência obrigatória”. Sem o soberano não há legitimidade possível, porém toda legitimidade política só é possível se ancorada na soberania do povo.

Vale ressaltar ainda que Rousseau reconhece a falta de significado da “instituição Estado” para um indivíduo sem interesse em defendê-lo. Quando os cidadãos não estão dispostos a resguardar a sua soberania territorial e política, nada pode existir de fato, pois o corpo político não pode subsistir sem a liberdade e a virtude, e a própria virtude só persiste graças à existência dos cidadãos (ROUSSEAU 1964d, p.257-8). Formá-los representa dar vida ao corpo político, efetivá-lo realmente como ele deve ser, torná-lo um lugar onde os seus membros possam concretizar suas capacidades físicas e morais, com um mínimo de dignidade. Em vista disso, a educação que tem como alvo a opinião e os costumes é uma ferramenta fundamental, sobretudo se a formação da liberdade for solidária ao sentimento de defesa do Estado soberano. A conexão entre essas três noções (educação pública, liberdade e sentimento de defesa do Estado) oferece a linha de atuação de um corpo político que pretende lidar com a opinião dos homens, ao educar seus cidadãos em vista da manutenção do poder soberano.

Devem-se criar as condições propícias no sentido de não permitir a transformação do tempo em grande inimigo do cumprimento dos deveres. Apenas a educação, salienta Rousseau, é capaz de fazer com que os homens modifiquem seus gostos, costumes e opiniões a ponto de respeitarem as leis de um Estado por inclinação, por paixão, por necessidade (ROUSSEAU 1964b, p.966).

Se analisarmos o artigo *Economia política* veremos que

Rousseau mostra que as paixões naturais, uma vez corrompidas, não têm mais possibilidade de cura e estão entregues às enfermidades da humanidade e de seu processo civilizatório. Assim, o remédio não está no tratamento da doença, mas sim em uma tarefa dupla que pretende evitar o surgimento de uma instabilidade no interior do corpo político: de um lado, investindo na prevenção dos males que podem tornar os cidadãos apáticos em relação ao destino da república; de outro, refreando os interesses pessoais. Apenas com essas medidas o Estado não se enfraquece e pode viver sem a frágil esperança da “boa vontade” dos indivíduos (ROUSSEAU 1964d, p.262).

A educação deverá moldar as paixões humanas, sem destruí-las, deverá controlar os sentimentos intensos e as opiniões deles derivadas, porém sem jamais extingui-las completamente, porque sem as paixões, sentimentos e opiniões não haverá bons cidadãos. A sua tarefa é ensinar o amor à pátria, o respeito à lei, a agir sempre como um ser virtuoso e pensar acima de tudo no bem comum. Nesse momento, é evidente que Rousseau não fala mais da educação privada típica do *Emílio*. Trata-se aqui da educação pública. Nesse caso há uma tensão que surge da necessidade de pensar ao mesmo tempo em uma educação privada e uma educação pública. Isso ocorre porque no plano factual ou histórico, Rousseau parece ter a clareza de que não é possível construir uma “república de Emílios”. A tarefa de educar um indivíduo é árdua e longa e o Estado precisa lidar – do ponto de vista histórico – com os cidadãos que não foram educados segundo os princípios expostos por Rousseau em sua obra sobre educação. Por isso, essa tarefa é atribuída ao Estado, no sentido de tornar os cidadãos amantes das leis de sua pátria sem tomá-las como um fardo.

Por isso a tensão aqui se encaminha para um sentido de complementaridade e não de concorrência, pois a educação pública deve fazer com que os cidadãos mudem suas opiniões e costumes de acordo com o bom andamento do Estado, e essa mudança pode ocorrer “por inclinação, por paixão, [ou] por necessidade”. É por isso que Rousseau alerta que a tarefa da educação não pode ficar unicamente ao sabor dos preconceitos dos pais; seria desastroso se assim fosse, pois o grande interessado é o próprio Estado que, ao permanecer vivo enquanto a família se dissolve com o tempo, sente os frutos “derradeiros dessa educação” (ROUSSEAU 1964d, p.260). É função exclusiva do magistrado e de mais ninguém, desde que recebeu as regras do soberano, educar os cidadãos em comum. Só ele pode presidir “a atividade mais importante do Estado”. Guerreiros ilustres pregam a coragem e magistrados íntegros ensinam a justiça, eis a combinação perfeita quando o intuito é transmitir às gerações posteriores “a *experiência* dos chefes, a *coragem* e a *virtude* dos cidadãos: e a emulação, comum a todos, de viver e morrer pela pátria” (ROUSSEAU 1964d, p.261). Sem elas, a educação coletiva está fadada ao fracasso, pois o apoio da autoridade, assim como o seu exemplo, é fundamental para se colher frutos na instrução e para se dar crédito e virtude a quem a pratica.

É nisso que consiste, de maneira geral, a educação pública que pretende moldar as paixões para influenciar as opiniões. No plano dos princípios, os indivíduos devem ser educados segundo os ditames de uma educação negativa (exposta no *Emílio*) que afirma, como vimos, que educar “não consiste em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro”. No entanto, é muito difícil a tarefa de empregar esses princípios

para todas as crianças, a fim de torná-las cidadãos de uma república. Por isso, é importante também a educação pública, em que o Estado assume a tarefa de sintonizar os interesses individuais com o interesse comum.

Como foi visto nos parágrafos anteriores, só a educação tem o poder de moldar as paixões dos indivíduos conforme os seus próprios interesses, fazendo-os acreditar que, agindo na direção do bem comum, eles agem na direção de seus objetivos particulares. E essa educação pública é, segundo as *Considerações sobre o governo da Polônia*, uma “educação nacional” que só cabe aos homens livres pois “só eles têm uma existência comum e estão verdadeiramente ligados pela Lei (ROUSSEAU 1964b, p.966). Com isso Rousseau mostra que é possível manter nas mãos dos homens livres a capacidade de legitimar o poder político. Mesmo que esse homem tenha seus sentimentos corrompidos pela sociedade e atribua grande relevância à estima (opinião) pública, ele pode ser orientado por uma educação, também pública, que é capaz de evitar a manifestação dos vícios cristalizados socialmente.

Porém, é importante notar a dupla relação que há entre o homem que deve ser educado e o Estado que deve ser constituído por esse homem, visto que, para ser educado com as diretrizes apontadas aqui, é preciso contar com um corpo político legítimo. Para ser possível estabelecer um projeto político horizontal, em que o poder esteja presente nas mãos dos homens (através da soberana vontade geral), é preciso que eles sejam educados com os preceitos da educação pública. Portanto, para existir um Estado legítimo, é preciso supor um homem educado com as virtudes sociais; mas para se educar um homem com as virtudes sociais, é preciso supor um Estado legítimo já constituído. Como re-

solver mais essa tensão? Lançando mão de um *Legislador* cujo papel é de exercer “uma autoridade que nada é”. Rousseau se utiliza dessa figura, que de resto se mostra muito controversa entre os seus críticos, como uma espécie de justificativa capaz de mostrar que o “tornar-se social” não se constitui como um processo linear, mas que se dá com uma série de rupturas que tem sempre alguma coisa de contingente e puramente factual.¹⁰

Vale aqui uma brevíssima digressão no sentido de apontar que o recurso ao legislador não significa que Rousseau se alinhe a teorias totalitárias. Segundo Bruno Bernardi essa seria “uma resposta bem pobre” (BERNARDI 2010, p. 6). Isso porque, se por um lado, pode-se dizer que as opiniões dos homens devem ser influenciadas sob pena de dissolução do corpo político, por outro, essa mesma opinião é parte integrante do processo de legitimação do poder político, na medida em que a soberania é, antes de tudo, uma soberania do povo. Assim, as opiniões do povo reunido – que podem se manifestar com o silêncio, que é sinal de consentimento (ROUSSEAU 1964a, p.395) – são peças chave para construção e manutenção do projeto político rousseauiano. No instante em que o povo se encontra legitimamente reunido enquanto soberano, “cessa qualquer jurisdição do governo, suspende o poder executivo e a pes-

¹⁰ Bruno Bernardi nos auxilia a entender a questão da circularidade que existe quando entendemos que o Estado precisa, para manter sua legitimidade, pressupor a existência dos costumes e das opiniões dos cidadãos que ele pretende educar. Essa questão pode ser esclarecida se entendermos que é impossível separar, no pensamento de Rousseau, razão e sentimento. Segundo Bernardi, “Levar a sério essa tese implica, rigorosamente, que sempre existem condições passionais na racionalidade. Sentimentos e razões, um ponto decisivo da antropologia de Rousseau, são para o melhor e para o pior, sempre coextensivos” e, portanto, “podemos definir, como Rousseau faz, a vontade geral pela noção de razão pública, deve-se compreender também que o desenvolvimento dela não pode ter lugar sem o desenvolvimento das paixões sociais [diríamos também das opiniões] que lhe correspondem” (BERNARDI 2010, p. 4-5).

soa do último cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do primeiro magistrado” (ROUSSEAU 1964a, p.427-8).

Finalmente, compreender a obra de Rousseau a partir dessas tensões (razão x sentimento; educação privada x educação pública; soberania popular x legislador) é que permite também vê-la como um movimento constante de afirmação e crítica ao Iluminismo. Ainda que não exatamente nesses termos, esse movimento pode ser encontrado em vários intérpretes do autor. Nesse sentido, entendo que a ideia de um Iluminismo relutante, tomada a partir de tensões que se manifestam sob diferentes aspectos, pode ser pensada também a partir da tradição brasileira de intérpretes do pensamento de Rousseau.

TRÊS POSSÍVEIS MODOS DE PENSAR A HIPÓTESE DE UM ILUMINISMO RELUTANTE

O primeiro é a interpretação de Luiz Roberto Salinas Fortes, que reconstrói o pensamento de Rousseau a partir do que ele mesmo chama de “dualismo”, fundado numa distinção entre o *ideal* (teórico) e o *real* (histórico). Com essa distinção, Salinas Fortes pretende estabelecer dois níveis distintos de análise que, segundo ele, nos ajuda a compreender a necessidade do legislador. Nesse sentido, afirma que, se *de direito*, cabe somente ao povo “determinar as condições da associação” política, *de fato*, o povo é uma “multidão cega” que exige que a vontade geral seja representada. Portanto, a multidão composta pelos seus interesses particulares precisa de um guia, tal como Emílio precisa de um preceptor. Ainda que aos homens seja dada a razão em potencial, ela só pode se desenvolver historicamente. E o que Rousseau verifica, segundo Salinas Fortes, é que pou-

cos homens são capazes, por si mesmos, de ascender ao conhecimento da ordem e do bem (FORTES 1976, p.98).

Para o intérprete, essa dificuldade de tomar todos os homens como dotados do mesmo nível de desenvolvimento da razão é que torna imperativa a necessidade do legislador. Se, de um lado, a razão está em potencial em todos os homens, por outro lado, eles a desenvolvem de maneiras distintas. Traduzindo essa questão para o nível do *real* e do *ideal*, é possível afirmar que: dos princípios do direito para sua aplicação histórica, “mudamos radicalmente de nível. Antes tratava-se de saber se justiça e sociedade eram termos conciliáveis [...] agora trata-se de saber se o ideal fixado é historicamente possível” (FORTES 1976, p.99). Analisando o *Segundo discurso*, Fortes entende que a história do homem se confunde “com a genealogia do mal”; assim, a realização prática dos princípios do direito político aparentemente é impossível. É para tornar essa realização possível que se faz necessário o legislador; ele é uma figura que, “independente da sociedade”, “goza de um estatuto privilegiado”. Contudo, “como justificar esse dualismo por parte de um apóstolo do igualitarismo?” – pergunta Salinas Fortes. Ao que responde: “o acesso à Ordem acha-se reservado apenas a uma minoria privilegiada, enquanto que a multidão é incapaz de ultrapassar a minoridade da razão” (FORTES 1976, p.100). Se a multidão não alcança a maioria, torna-se necessária a figura do legislador, nunca como um tirano, mas sempre como alguém que se coloque “como o veículo através do qual a razão informa a história humana” (FORTES 1976, p.102). Ou seja, do ponto de vista ideal, o legislador surge para “preencher uma lacuna, para ocupar *provisoriamente* um lugar que de direito pertence ao povo *ideal* que se trata de instituir”. Ao salientar seu caráter pro-

visório, a interpretação de Salinas distancia o legislador de Rousseau do rótulo apressado de déspota ou tirano. Ao legislador, “nenhum direito pode ser conferido”, e seu papel característico deve ser o de “uma *vanguarda* política destinada a se suprimir, a deixar sua arena histórica uma vez cumprida sua missão” (FORTES 1976, p.103).

Como já dito, Fortes descreve o pensamento de Rousseau a partir do debate constante entre o ideal e o real, ou entre a teoria e a prática. Para ser suprimido historicamente, esse debate necessita da intervenção *provisória* de um legislador, uma vez que a “razão da multidão” não alcança a maioria. Com isso, é possível antever, ressalta o intérprete, um certo “*paternalismo* incontornável que atenua o *democratismo* aparentemente ultraradical de Rousseau” (FORTES 1976, p.103. grifos do autor). Enfim, *ideal* e *real*, *teoria* e *prática*, “*paternalismo*” e “*democratismo*” estão amparados na descrença na capacidade da multidão alcançar as luzes da razão. Penso que esse quadro permite compreender, em linhas gerais, a interpretação de Fortes como uma forma de expressar o que chamo de Iluminismo relutante no pensamento de Rousseau.

Outra interpretação que também pode ajudar nesse sentido é aquela realizada por Milton Meira do Nascimento. Para o intérprete, há um paradoxo no que se refere ao modo de Rousseau tratar a opinião pública. No *Segundo discurso*, Rousseau se refere às opiniões e à estima pública como um dos primeiros passos em direção à vida em sociedade e ao afastamento do estado de natureza. Influenciar o julgamento que o outro faz a seu respeito torna-se o foco do comportamento dos homens, de modo que o amor-de-si se transforma em amor-próprio. A opinião, nesse caso, é sinônimo de afastamento da natureza e, em certo sentido,

de falsidade e corrupção; é o avesso de tudo que é “inerente” à natureza. É nesse sentido que no *Emílio* há uma preocupação em afastar os valores e costumes sociais e deixar aflorar nele os sentimentos que devem brotar da própria natureza. É disso que se trata quando se afirma que Rousseau visa uma “educação negativa”. Portanto, segundo Nascimento, na obra de Rousseau sobre a educação, a opinião pública ainda é vista como algo que deve ser afastado no processo de ensino devido a sua estreita ligação com os valores e costumes corrompidos da sociedade.

Porém, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau afirma que é preciso fazer com que os cidadãos se sintam sob os olhares do público, pois essa é a única forma de elevar os homens acima de si mesmos. Nesse sentido, o trabalho do legislador deve ser o de saber lidar com os valores e costumes de um povo, ou seja, com a opinião pública. Nesse caso, a opinião tem um papel “positivo” na constituição de um Estado legítimo.

Nascimento afirma também que, na *Carta a D'Alembert*, Rousseau não concorda com a vinda do teatro para Genebra porque entende que a sociedade genebrina ainda mantém traços que devem ser conservados. Nesse sentido, o teatro viria apenas para influenciar a opinião pública e transformar, ou mesmo corromper, os valores e costumes dessa sociedade. Nesse caso, Rousseau defende a manutenção da opinião pública enquanto uma das manifestações que caracterizam Genebra como um Estado que merece sua estima e consideração.

Do mesmo modo, no *Contrato social* (capítulo VII do livro VI), Rousseau defende, de acordo com Nascimento, a censura como forma de manter certa opinião pública que pode ser útil para o fortalecimento dos costumes e valores

do povo, que constitui um Estado legítimo. Segundo Rousseau, o julgamento do público se faz pela censura, de modo que a opinião pública é uma espécie de lei, cujo ministro é o censor.

Portanto, se no *Segundo discurso* e no *Emílio*, a opinião pública é vista como sinal de distanciamento da natureza e de corrupção dos desejos, valores e costumes, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, na *Carta a D'Alembert* e mesmo no *Contrato social*, é possível perceber que Rousseau não trata as opiniões de modo tão negativo. Nesse sentido, Nascimento chama a atenção para a importância da opinião pública para Rousseau: é possível perceber o processo de alienação causado pela opinião, descrito no *Segundo discurso*, e também certa “condenação do império da opinião” presente no *Emílio*; por outro lado, quando se trata “da realização de algumas transformações do homem em sociedade”, Rousseau defende o “recurso indispensável à opinião e à opinião pública”. Opinião esta que é entendida “como o conjunto das tradições e dos costumes de um povo, ou como aquilo que ele ainda conserva de sua fundação” (NASCIMENTO 1989, p.53). Ao chamar a atenção para esses dois modos de conceber a opinião e a opinião pública no pensamento de Rousseau, Nascimento ressalta dois aspectos: um de crença na opinião e outro de descrença. Poderíamos afirmar que temos, ainda que de modo provisório, um aspecto mais e outro menos iluminista.

Vale notar que a interpretação de Nascimento sobre Rousseau não trata apenas de explorar um paradoxo simples derivado da afirmação simultânea de duas posições antagônicas. Mais que isso, trata-se, de um lado, de uma afirmação de caráter crítico em relação à possibilidade de a opinião carregar qualquer “valor de verdade” política, sen-

do, portanto, uma postura não iluminista. A opinião, nesse caso, pode ser uma condutora de superstições e preconceitos, sem qualquer relação com a legitimidade política. Por outro lado, há também uma posição que enxerga na opinião uma forma de legitimação do Estado, pois auxilia a manter o corpo político, portanto, de caráter mais iluminista, na medida em que encontra na opinião certa “verdade” política e não apenas superstições e preconceitos. Novamente, haveria uma abordagem iluminista e outra não iluminista, donde a possibilidade de falar em Iluminismo relutante nas considerações de Rousseau acerca do papel das opiniões. Esse paradoxo, segundo Nascimento, marca inclusive a diferença de Rousseau “em relação aos outros pensadores do século das luzes. Aquilo que não era problema para D'Alembert ou para Diderot, isto é, que as luzes das ciências chegariam gradualmente a todos numa marcha irreversível (desde que os homens de letras se empenhassem no processo de erradicação da superstição e dos preconceitos e assumissem a tarefa de formar uma opinião pública esclarecida), não aparece em nenhum momento em Rousseau. Para ele, não é possível formar, no sentido prescritivo, a opinião pública, mas preservá-la, ou deixá-la brotar da natureza do coração humano, tal como proposto no *Emílio*. D'Alembert, Diderot e Voltaire acreditam num futuro triunfante do saber científico e num desenvolvimento gradual da razão. Rousseau também, mas de uma forma relutante, pois aponta para um futuro não muito promissor, dada a situação atual das ciências e das artes que, segundo ele, só têm contribuído para corromper os costumes. Nessas condições, tem pouco sentido o discurso persuasivo. A voz da verdade não soa como uma sinfonia aos ouvidos de ninguém. Assim, segundo Nascimento, não encontramos no pensamen-

to de Rousseau, em nenhum momento, a figura do intelectual portador da verdade e que deve, por isso mesmo, transmiti-la a homens ignorantes e cheios de preconceitos (NASCIMENTO 1989, p.54). Se o legislador pode ocupar-se secretamente das opiniões dos homens, nem por isso esses homens, enquanto povo, deixam de possuir a soberania política. Se o *Legislador* “governa as leis”, nem por isso ele deve também “governar os homens” (ROUSSEAU 1964a, p.382).

A terceira breve interpretação que ora apresento como passível de ser pensada no quadro de um Iluminismo relutante de Rousseau é aquela realizada por Maria das Graças Souza. De acordo com o que é exposto em seu trabalho intitulado *Ilustração e história*, no interior do pensamento de Rousseau, “é a doutrina do *Segundo discurso* que ilumina a experiência do discípulo” a ser educado no *Emílio* (SOUZA 2001, p.48). Desse modo:

A instituição dos governos não pode ser concebida como algo que aconteceu antes do estabelecimento do direito de propriedade. Homens que nada têm não precisam se submeter a ninguém. Só a desigualdade entre ricos e pobres tornou necessária a submissão política. Assim, pode-se dizer que, para Rousseau, o “mau encontro” originário [...] só poderia ter ocorrido depois da invenção da propriedade. Do mesmo modo, o surgimento do despotismo, que é a transformação do governo legítimo em governo arbitrário, só pôde acontecer depois que os primeiros graus da desigualdade haviam alterado a alma humana e a predisposto a aceitar a servidão (SOUZA 2001, p.73).

Nesse sentido, a autora aponta que, em Rousseau, o avanço da história é, na verdade, um retrocesso, isto é, “o percurso da história dos homens não pode ser entendido como progresso, se progresso for avanço em direção ao melhor. Paradoxalmente, “o progresso das coisas” traz o declí-

nio dos homens e das instituições” (SOUZA 2001, p.76). Portanto a noção de declínio ou degeneração em Rousseau “integra a noção de progresso” e, desse modo, o autor se coloca na “contracorrente de sua época”, uma vez que “o século XVIII é exatamente conhecido como o século das Luzes e do progresso”. Ao mostrar que o progresso é uma forma de desnaturação e, portanto, de corrupção dos sentimentos naturais que tornavam o homem forte e independente, Rousseau segue um caminho diferente daquele defendido pelo Iluminismo de sua época. Como aponta a autora, a concepção de progresso histórico em Rousseau “não serve para afirmar a ideia de progresso, mas para criticá-la” (SOUZA 2001, p.77). Nesse sentido, o progresso significa “enfraquecimento físico” e certa “perda de força da alma”. Portanto, se de um lado, com o progresso, surgiu a divisão do trabalho e os homens puderam atingir mais facilmente a sua subsistência, de outro, a “divisão do trabalho estabeleceu uma dependência nunca antes experimentada [...] Ninguém é mais autossuficiente” (SOUZA 2001, p.78). Assim, o progresso traz o declínio dos sentimentos naturais e a perda da independência natural.

Do ponto de vista do direito político, Maria das Graças Souza mostra a face mais iluminista de Rousseau, mas sem deixar de apontar para as críticas que o próprio autor se empenha em mostrar. Segundo a intérprete, “com a criação das instituições políticas, o homem mostrou-se capaz de organizar a vida coletiva de modo que se evitem os confrontos inevitáveis numa condição sem leis”. No entanto, se do ponto de vista político, é possível apostar na capacidade dos homens se organizarem de modo legítimo, por outro lado, esse progresso de nada vale se os benefícios produzidos por ele “não são distribuídos igualmente” (SOUZA 2001, p.78).

Mostra-se, portanto, de acordo com Souza, a contradição entre a “ilustração iluminista” e o declínio provocado pela história. De um lado, é possível mostrar que “o progresso científico, técnico, cultural, seja capaz de oferecer ao homem benefícios reais”, de outro, a história se coloca como ambiente de contingências em que o progresso pode ser visto como degeneração e não necessariamente como avanço. Tem-se, assim, no plano dos princípios, o reconhecimento do papel da ciência e da técnica e, ao mesmo tempo, a crítica ao resultado que elas invariavelmente produzem no plano histórico. Convivem assim, no pensamento de Rousseau, a crença no progresso e a crítica ao progresso: eis uma forma de Iluminismo relutante.

Abstract: This essay aim to highlight some tensions existing in Rousseau's work that forwards a reading of his work from the point of view of the notion of a reluctant Enlightenment. The avail of this notion seems relevant to the extent that some principles guiding the Rousseau's work are constantly confronted by the difficulties presented by History. Thus, Rousseau must manage deal with tensions which emerges from inside of his thought, such as: reason and sensibility, public education and private education, reason and history, popular sovereignty and lawgiver, among others.

Keywords: Rousseau; reluctant Enlightenment; politics and education.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New York: Altamira Press, 2000.

BERNARDI, Bruno. La volonté générale, entre raison publique et passions sociales, 2010. Disponível em <<http://www.ajef.net/img/upl/File/rousseau.pdf>>. Acesso em 12 jan. 2014.

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Grenoble-Cannes: CEL/ACER, 1971.

NASCIMENTO, Milton Meira. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Edusp, 1989.

ROUSSEAU, J-J. Du contrat social ou essai sur la forme de la république. In: _____. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964a. v. III.

_____. Considérations sur le gouvernement de Pologne. In: _____. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964b, vol. III.

_____. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: _____. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964c, vol. III.

_____. Discours sur l'économie politique. In: _____. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964d, vol. III.

_____. Émile ou De l'éducation. In: _____. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1969. v. IV.

_____. Lettre à D'Alembert. In: _____. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1995. v. V.

_____. Economia moral e política. In: SOUZA, Maria das Graças (Org.) *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Edunesp, 2006.

SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

_____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Editora Ática, 1976.

STAROBINSKI. *Transparência e obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.