

## Rousseau e a educação pública: uma solução?

*Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd\**

**Resumo:** O texto salienta a importância das regras da arte de governar no pensamento político de Rousseau, em especial as regras da educação pública que mantêm a máquina administrativa funcionando.

**Palavras-chave:** Educação, Moral, Política, Soberania popular, Virtude

**Abstract:** The article emphasizes the importance of the rules of the art of government in Rousseau's political thought; in particular, those rules of the public education that keep the administration machinery working.

**Keywords:** Education, Morals, Politics, Popular sovereignty, Virtue

### Introdução

Durante o período da colaboração com a *Enciclopédia* (1750-1755, aproximadamente), Rousseau manteve uma relação cordial com os seus editores ao escrever vários artigos que giravam em torno de questões sobre a música francesa e a ópera italiana, e cuja polêmica com Rameau revelava “uma tendência do Iluminismo na direção de uma música mais simples, mais ‘popular’ e que falava diretamente à sensibilidade”.<sup>1</sup> Contudo, mesmo participando do ciclo de pensadores que se reuniam em Paris, nos grandes Salões de pessoas proeminentes como o barão d’Holbach e madame Dupin, e pertencendo ao que hoje nós costumamos chamar “os filósofos iluministas”, Rousseau pode ser considerado um membro exemplar dessa corrente de pensamento às vésperas da revolução de 1789? Não parece ser o caso, pois o autor genebrino aparece em muitos casos como uma figura

---

\* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia – UFU. *E-mail:* felipesahd@yahoo.com.br. Artigo recebido em 12.04.2009, aprovado em 30.06.2009.

<sup>1</sup> Didier, 1985, p. 11.

crítica da filosofia e dos ideais do Iluminismo. Rousseau jamais deixou de se perguntar: a filosofia realmente permite avançar na crítica da sociedade marcada pela desigualdade, ou, ao invés disso, sempre contribuiu para justificá-la? Se levarmos em consideração as queixas contra a filosofia, a resposta tenderia favoravelmente à segunda parte da pergunta. Se, por um lado, a filosofia suscita dúvidas, interrogações e problemas intermináveis sem jamais resolvê-los e promover a exposição da verdade, causando usualmente confusão, erro e incerteza; por outro, ela também compromete a conduta moral dos filósofos: em vez de ampliar-lhes o espírito de solidariedade, concentra a alma do filósofo em si mesmo e dota-o com intermináveis processos de racionalização a fim de desculpar a sua indiferença e insensibilidade. No Prefácio ao *Narciso*, Rousseau oferece o essencial de sua crítica: a “reflexão” do filósofo que deveria revelar os vícios escondidos dos homens se volta contra o próprio objeto de seu estudo, causando um profundo desprezo por ele. Como consequência, o filósofo se isola numa posição cômoda e segura, ele se torna “indiferente ao resto do universo”. Essa indiferença engendrada pelo “goût de la philosophie” é o pior dos males e o maior perigo que um homem que busca conhecer a verdade pode almejar. Para Rousseau, o seu prejuízo não se restringe apenas ao campo do saber, ele também atinge as relações sociais e se transforma num problema de natureza política: diante das desigualdades sociais, a filosofia, na sua indiferença pela pátria, defende uma “constituição” que valoriza a “reflexão” e distingue os “talentos”. Dois efeitos são produzidos pelos filósofos contemporâneos de Rousseau: o enfraquecimento de todos os laços de respeito e benevolência entre os homens na sociedade, e o esvaziamento do sentido das palavras *pátria* e *cidadão*. Além de proporcionar o “isolamento”, a filosofia é alimentada por uma sociedade atomizada que está estruturada segundo os preceitos do “mercado generalizado”; em troca, ela justifica essa atomização e a dissolução do “interesse comum”. Rousseau, com isso, compara os efeitos desse isolamento filosófico com os de origem material, como o luxo e o dinheiro. Como o dinheiro, a filosofia contribui para a vitória do “interesse pessoal” sobre o “interesse comum”, e o efeito imediato disso é a defesa “coberta de rosas” e “declamações vazias” da sociedade desigual.

No *Discurso sobre as ciências e as artes*, depreendemos as primeiras implicações políticas do pensamento rousseauiano: o comportamento

político de uma nação vincula-se à educação moral, não constituindo o conhecimento gerado pelas ciências e pelas artes uma condição para o bom governo e para a boa relação entre os homens; é preciso, antes de tudo, formar o cidadão pelo aprendizado dos deveres, início de toda instrução e de todo comportamento ético.<sup>2</sup> Desde modo, o Primeiro Discurso afirma uma relação entre “as ciências, as letras e as artes”, de um lado, e o poder político, de outro. Esta relação não é fruto de um simples acaso, mas o efeito de uma relação dissimulada: os poderosos devem proteger os “talentos” para, em troca, receberem o benefício de sua proteção; se “a necessidade instituiu os tronos, as ciências e as artes os consolidaram”<sup>3</sup>, diz Rousseau.<sup>4</sup>

A tese do Primeiro discurso é, no mínimo, desconcertante: devido ao progresso das luzes o homem corrompeu-se. Isto significa que Rousseau se opõe ao otimismo do século XVIII relativamente a um progresso absoluto protagonizado pelo gênero humano, tendo a razão como instrumento privilegiado e as ciências e as artes como produtos principais desta perfectibilidade racional.<sup>5</sup>

Dizer que as ciências e as artes constituem um fator de decadência é o mesmo que não estabelecer uma relação causal entre ambas e a virtude ou aprimoramento dos costumes. Já aparece aqui uma das primeiras oposições nucleares em torno das quais Rousseau constituirá todo o seu pensamento: ciência e arte *versus* virtude, opondo, de um lado, os eruditos e doutos que, sob a máscara do saber e da polidez, da moda e da elegância padronizada, causam a impressão de virtude, mas, na verdade, escondem paixões vis e os próprios vícios e, de outro lado, as pessoas simples, de bem, probas, transparentes e verdadeiramente úteis à sociedade, pois cumprem seus deveres e são capazes de achar a felicidade dentro de si mesma. As pessoas

---

<sup>2</sup> Cf. Kelly, C. 2003, p. 55-60.

<sup>3</sup> Rousseau, J.-J. Discours sur les sciences et les arts. In *Oeuvres Complètes*. Tomo III, 1964, p. 7. O Primeiro Discurso aparece como uma resposta à questão proposta pela Academia de Dijon no concurso de 1749: se o progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou aprimorar os costumes.

<sup>4</sup> Cf. Master, R., 1968, p. 248-254. O comentador americano defende que o Primeiro Discurso prepara as teses do pensamento político de Rousseau.

<sup>5</sup> Como ressalta Victor Goldschmidt(1974, p. 46), o Primeiro Discurso vincula num “movimento contínuo” três teses: 1) a ambição prometêica do conhecimento; 2) o restabelecimento das ciências e das artes; e 3) as ciências e as artes em sua relação com a política.

do segundo tipo são inteiras, não cindidas entre as próprias inclinações e os deveres, e prescindem dos artifícios que as do primeiro necessitam para compensar uma falta ou lacuna, uma imperfeição ou mal. Que artifícios são estes? Ora, justamente as ciências e as artes que socialmente são o simulacro da virtude, pois, na verdade, têm como origem a ociosidade e geram a vaidade, a competição e o luxo entre os homens.<sup>6</sup> Estes, ao não medirem forças para alimentá-los, tornam-se alvos fáceis da corrupção e da concupiscência, comprometendo, assim, a saúde da sociedade.

Mas para compreender melhor a tese de Rousseau, um elemento é chave: trata-se da própria concepção que o autor irá desenvolver a respeito da filosofia. Para ele, esta não é uma construção intelectual que se alimenta de uma argumentação estéril, fruto de uma lógica desprovida de sentido vital. Seu fim não é o brilho pessoal refletido nos olhos de uma platéia estupefata e bem acomodada no interior dos faustos salões da Paris do século XVIII. Rousseau repudia este modismo que Pierre Burgelin ironicamente chama de “metafísica de salão”. Somam-se a este repúdio as suspeitas de Rousseau quanto ao conhecimento obtido pelo entendimento, mesmo concedendo à razão uma função importante na constituição moral do homem. É que Rousseau submete o exercício da razão aos ditames da consciência. Ou dito de outra maneira, a consciência inclui a razão, mas a ultrapassa.<sup>7</sup> Chega-se, assim, a uma das ideias mestras do Primeiro Discurso, que é a de considerar a virtude como a única filosofia, a verdadeira sabedoria, a ciência sublime das almas simples e que consiste, única e exclusivamente, em ouvir a voz da consciência na sempre ruidosa manifestação das paixões. É para esta primitiva simplicidade moral que todos nós, em sociedade, devemos retornar e é através dela que experimentaremos, outra vez, a inocência e a felicidade perdidas.

Desse modo, os vícios não pertencem tanto ao homem, mas ao homem mal governado. E aí percebemos o quanto o autor vincula política e formação moral. Este vínculo estabelece uma interdependência que irá inspirar todo o conjunto da obra rousseauiana: um bom governo depende de um povo bem formado do ponto de vista dos costumes e um povo bem formado deste ponto de vista é condição para um Estado bem constituído.

---

<sup>6</sup> Cf. Audi, p. 1994, p. 89-90.

<sup>7</sup> Para uma abordagem da filosofia do *dictamen*, Cf. Burgelin, P., 1952, p. 61-114.

Num tal Estado, os cidadãos são iguais, distinguíveis somente pela virtude e não pelos louros da ciência ou da arte. Isso tudo, idealmente, porque Rousseau tem consciência da diferença entre os valores absolutos (a ciência em si mesma), o desdobramento de tais valores em termos históricos (a ciência deturpada, mas com possibilidades de reajustes tangíveis) e as opiniões do seu tempo (duramente combatidas por ele). Vê-se, pois, que Rousseau não propõe um retorno ingênuo no tempo, mas um esforço consciente de recuperar a “essência” ou o “verdadeiro sentido de todas as coisas”.

No Prefácio a *Narciso*, Rousseau dá mostras dessa consciência quando pondera que não há como banir as ciências e as artes de um povo já corrompido: para este, ambas são necessárias a fim de impedir que os vícios se tornem crimes; se, por um lado, as ciências e as artes destroem as virtudes, por outro, preservam o seu simulacro público, ou seja, simulam a sua presença. Em nota ao Prefácio, escreve sobre esse simulacro de uma maneira surpreendente:

Esse simulacro consiste numa certa doçura de costumes que algumas vezes substitui a sua pureza, uma certa aparência de ordem que previne a tremenda confusão, uma certa admiração pelas belas coisas que impede as boas de caírem inteiramente no esquecimento. É o vício que toma a máscara da virtude, não como a hipocrisia para enganar e trair, mas para, sob essa efígie amável e sagrada, afastar o horror que tem de si mesmo quando se contempla nu.<sup>8</sup>

### Educação pública

A educação pública assume uma condição emblemática: “Não é suficiente dizer aos cidadãos, sejam bons; é preciso ensiná-los”. “A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; tereis tudo se formardes cidadãos; sem isso só tereis maus escravos, começando pelos chefes de Estado. Ora, formar cidadãos não é tarefa para um dia; e para contar com eles quando homens é preciso instruí-los ainda crianças”<sup>9</sup>. Essa tendência não é abandonada, embora, no *Emílio*, Rousseau tenha sugerido outro modo de educação, não mais pública, mas

---

<sup>8</sup> Rousseau, J.-J. Discours sur les sciences et les arts. In *op. cit.*, p. 129.

<sup>9</sup> Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *Ouvres Complètes*. Tomo III, 1964, p. 254 e 259.

privada. Basta retomar o capítulo IV das *Considerações sobre a Polônia*, ele é todo dedicado à educação cívica.<sup>10</sup> Essas linhas, porém, substanciam o fim visado por Rousseau e uma das regras da arte de governar: submeter a vontade particular à vontade geral, tornando o indivíduo um elemento social que se ordena a partir dela. Mas como efetivar uma regra tão importante? Fazendo reinar a *virtude!* Só as pessoas honestas sabem obedecer ao governante e exigir dele a manutenção dos bons costumes no seio do povo, e isso é essencial segundo Rousseau, pois o seu descumprimento torna o vício público mais forte que a própria lei. Mais exatamente, em uma nação onde o interesse geral não é o de ninguém, a coesão e permanência defendida com fibra estão irremediavelmente comprometidas. A corrupção conquista tanto os cidadãos como os chefes e faz sucumbir o governo considerado o mais sábio de todos. Nada escapa às suas artimanhas. Nada pode resistir ao poder devastador que se opõe à lei do dever que reside no coração do homem. Os que assim procedem, afundados na devassidão, obedecem às leis apenas na aparência para infringi-las com segurança e transformá-las em um reforço “sinistro” dos abusos degradantes dos costumes sociais. Eles tornam inúteis quaisquer recursos visando reparar os seus danos com outras regras ou mesmo com novas leis. Aliás, a sua repetição só aumenta o desprezo geral sentido por todos e abre uma brecha perigosa para os novos “guardiães” passarem à condição dos mais novos infratores, juntando-se aos antigos na pilhagem dos cofres públicos e na dilapidação do Estado. A impunidade, nesse caso, converte-se em uma regra comum, e a virtude inicial transforma-se em um “banditismo” generalizado que leva o homem mais vil à condição de o mais considerado: “a sua infâmia transparece nas suas dignidades”<sup>11</sup>. Passa a não mais existir qualquer pudor contra esta transfiguração indecente que fere a honestidade pública, mas apenas um sentimento mercantil envolvendo a compra e a venda do sufrágio dos chefes e da justiça, do dever e do próprio Estado. E uma vez alcançado este estágio, a corrupção é tamanha que os governantes, para sobreviverem depois de pervertidos pelo próprio povo, são levados ao vício e disputam entre si quem rouba mais e quem conquista o maior poder entre todos. Instaura-se, pois, o terror que substitui “a voz do dever, que não mais

---

<sup>10</sup> Idem, p. 966-970.

<sup>11</sup> Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *op.cit.*, p. 253.

fala em seus corações”, pelas máximas da “razão de Estado”, ou uma forma cínica de se fazer de cada cidadão uma vítima de si mesmo: ele acredita empregar os seus esforços em seu proveito, enquanto de fato ocupa-se dos interesses do chefe.<sup>12</sup>

Como escapar a esta situação degradante e efetivar o respeito às leis? Como fugir desse ponto crítico em que se encontra o país, chegado ao limite de suas forças unificadoras? Só com a mudança dos cidadãos, só se eles passarem a amar o seu dever, e se o depositário da autoridade pública estimular esse sentimento com toda a sinceridade. As dificuldades desaparecem, portanto, se estes dois requisitos forem preenchidos, e a administração pública tornar-se-á tarefa fácil de ser realizada. Porque, segundo Rousseau, “quanto mais a virtude reina, menos são necessários os talentos”, há uma troca entre o gênio do chefe, de seu dom natural e da sua inteligência excepcional no trato do bem comum, com os “costumes” de todos os membros do corpo político.<sup>13</sup> Isso significa abrir mão de uma ação ostensiva dos magistrados no cumprimento de suas obrigações. Mais ainda, é também a defesa da ideia segundo a qual, se levamos esse raciocínio às últimas consequências, a ambição do governante é mais bem servida quando este segue o dever e não quando faz da usurpação seu *modus operandi*. A história, segundo o autor, está repleta de exemplos: a autoridade concedida pelo povo é “cem vezes mais absoluta do que a tirania dos usurpadores”, principalmente se for outorgada àqueles que ele ama e pelos quais é amado.<sup>14</sup> Isso não quer dizer, contudo, que o governo deva ser omissivo em se tratando do emprego do seu poder, de sua autoridade, e sim que o seu exercício deve ser de modo legítimo e ponderado. Em certas condições a firmeza é indispensável, porque a negligência do magistrado diante de uma maldade causadora de uma injustiça o igualaria ao infrator, ao malvado. Tolerar a malícia, conclui o genebrino, representa compactuar com o dano causado e, por assim dizer, tornar-se um sujeito igualmente malicioso. A severidade, porém, é imprescindível para quem quer ser justo.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Idem, 254.

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Idem. Não é à toa que Rousseau cita Santo Agostinho: “Sicut enim est aliquando misericordia puniens est, ita crudelitas parcens” (“Assim como punir às vezes é praticar a piedade, também é crueldade deixar de punir”) (*Carta LIV*). Esta citação encontra-se, na edição da Pléiade, na página 1397.

Não basta, todavia, dizer para os cidadãos sejam bons, é preciso educá-los nesse sentido. Entra em cena o que Rousseau chamou de “economia geral em relação ao governo das pessoas”, uma espécie de educação dos costumes retomada em grande parte das lições de Montesquieu.<sup>16</sup> Como este, Jean-Jacques tem consciência da força potencial contida no processo de desenvolvimento das capacidades físicas, intelectuais e morais do ser humano em geral, e das infinitas possibilidades de se transformar e se aperfeiçoar. Para Michel Launay, este será o *leitmotiv* da política rousseauiana e o seu vislumbre determina também a colocação do homem a serviço de uma política “positiva e prospectiva”, ou uma política com uma visão de futuro.<sup>17</sup> Todos os ingredientes, acrescenta o comentador, estão misturados e, se forem bem manuseados, as boas consequências não tardarão a aparecer. Como consegui-las, porém? Basta seguir o meio mais eficaz, segundo Rousseau: desenvolver o amor à pátria. Porquanto o homem é virtuoso quando harmoniza a sua vontade particular com a vontade geral e deseja de bom grado o mesmo desejado pelas pessoas que ele ama, resta apenas conciliar os interesses da paixão em um único fim ou objeto. A pátria tem esta capacidade de aglutinação, de concentração em si mesma do amor convergente dos cidadãos, exigindo apenas a canalização da má paixão do amor-próprio, da substituição do seu lado artificial que os separa de outrem - é sempre bom recordar que a  *piedade* é um sentimento natural - por uma paixão boa, a paixão social ou patriota. Nas palavras de Rousseau, “esse sentimento suave e vivo que junta a força do amor-próprio a toda a beleza da virtude, dá-lhe uma energia que, sem desfigurá-la, a torna a mais heróica de todas as paixões”.<sup>18</sup> E o meio correto é sem dúvida a educação pública, ou para usar um termo do jargão técnico-pedagógico, a educação coletiva. Esta precisa, contudo, aliar outro ingrediente, uma forte conotação política no seu conteúdo específico. Em última instância, a pátria ocupa um lugar marcante na economia educacional dos cidadãos: ela é ao mesmo tempo a condição necessária e a consequência obrigatória de qualquer pensamento político legítimo.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *op. cit.*, p. 262.

<sup>17</sup> Launay, M., 1971, p. 226.

<sup>18</sup> Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *op. cit.*, p. 255.

<sup>19</sup> Cf. Launay, M., *op. cit.*, p. 227.

Assim sendo, há uma dependência mútua entre o amor à pátria e a virtude, o primeiro não pode subsistir sem o segundo, e este por sua vez deve supor aquele; dessa conexão ocorre algo inusitado: uma oposição, pela eficiência, do amor à pátria ao amor estéril da humanidade. É como se ele se enfraquecesse ao tentar abranger toda a terra, sendo necessário limitar o interesse e a comisseração para tornar-se ativo. Um homem que vive na Europa não se compadece, segundo esta visão, com as calamidades sofridas por um asiático, ao menos com a mesma intensidade de um chinês, pois o seu sentimento se enfraquece e se apaga com o tempo na proporção do aumento da distância entre a sua morada e a localização da desgraça. Por isso o elogio a Catão, um estóico e patriota, sempre buscando a felicidade no bom êxito dos outros membros de uma determinada pátria.

Mais do que uma simples decomposição do patriotismo em dois elementos, como a virtude que o torna moral, e o amor-próprio que lhe dá eficácia, há outra prescrição importante: os cidadãos devem, para sentirem amor pela pátria, dedicar-lhe um tipo de relação afetiva semelhante ao sentimento materno, ela deve transformar-se em uma espécie de mãe comum e oferecer as seguintes vantagens: garantir a segurança civil, os bens, a vida e a liberdade de cada um; ou seja, tudo o que foi estabelecido no pacto social.<sup>20</sup> A “confederação pública” une-se de tal maneira à necessidade de segurança particular no artigo *Economia Política*, que seria dissolvida pelo direito se percesse um único cidadão no Estado, sem que este o socorresse; ou se mantivesse um só no cárcere condenado injustamente. Pois, diz Rousseau: “infringidas as convenções fundamentais, não se vê mais qual o direito nem qual o interesse que poderia manter o povo na união social”.<sup>21</sup> Desde então, há apenas uma saída: impedir a dissolução do estado civil e obrigar o corpo político a conservar o último de seus membros com o mesmo cuidado demonstrado aos demais. Afinal, ressalta o autor, todos comprometeram os seus bens e as suas vidas na defesa de cada um, com o exclusivo propósito de proteger a fraqueza particular pela “força pública e cada membro por todo o Estado”.<sup>22</sup> A máxima que defende a ideia segundo a qual é bom que “um só pereça por todos”, só tem validade quando o indivíduo assume voluntariamente este dever, consagrando a sua morte à

---

<sup>20</sup> Cf. Cohler, A., 1970, p. 164-172.

<sup>21</sup> Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *op. cit.*, p. 256.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 256-257.

salvação de seu país. Quando o governante sacrifica, contudo, um “inocente para o bem da multidão”, ela se transforma em uma máxima “execrável” inventada pela tirania.

Na história, a legislação romana é o melhor exemplo desse feito, onde o amor dos cidadãos uns pelos outros e o respeito ao nome ostentado, romanos, davam a coragem necessária e o ânimo suficiente à virtude deles.<sup>23</sup> Em suma, que a pátria se mostre como uma “mãe comum”, querida pelos seus filhos, os cidadãos, quando estes usufruem as vantagens oferecidas, e o governo permita a participação deles na “administração pública” com a intenção de se sentirem em casa respeitando as leis como a fiança da liberdade comum. Assim estará garantida a indissolubilidade do Estado e a manutenção dos bons costumes, do respeito às leis, do amor à pátria e do vigor cada vez maior da vontade geral.

Rousseau reconhece a falta de significado da palavra pátria para um sujeito sem interesse em defendê-la. Quando os cidadãos não estão dispostos a resguardar a sua soberania territorial e política, nada pode existir de fato, pois a pátria que não pode subsistir sem a liberdade e a virtude, e a própria virtude só persiste graças à existência dos cidadãos.<sup>24</sup> Formá-los representa dar vida à nação, efetivá-la realmente como ela deve ser, um lugar onde os seus membros possam concretizar as suas capacidades físicas e morais com um mínimo de dignidade. Em vista disso, a educação coletiva é o resultado mais racional do amor à pátria, sobretudo se a formação da liberdade for solidária ao sentimento patriótico. A conexão entre estas três noções é explícita e exige o não abandono do interesse particular, em parte relegado a um segundo plano, mas a sua função determinante do sentimento a ser ensinado:

Se, por exemplo, desde bem cedo [os homens] forem acostumados a só considerarem sua individualidade por meio de suas relações com o corpo do Estado, e a só perceberem, por assim dizer, a sua própria existência como uma parte da existência desse corpo, eles poderão chegar, por fim, a se identificar de alguma forma com esse todo maior, a se sentir membros da pátria, a amá-la com esse sentimento especial que todo homem isolado

---

<sup>23</sup> *Idem*, p. 257-258.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 259. Michel Launay lembra a semelhança desse argumento com o defendido por Voltaire. Cf. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique, Op.cit.*, p. 227.

só tem por si mesmo, a elevar perpetuamente sua alma a esse grande objeto, e a transformar, assim, numa virtude sublime, essa disposição perigosa da qual nascem todos os nossos vícios.<sup>25</sup>

Esta passagem significativa, porém, nem sempre livrou o leitor de alguns enganos interpretativos, embora o seu desenlace tenha iluminado de modo inequívoco a verdadeira intenção do autor: o tempo é o maior inimigo quando falamos da correção de nossas inclinações naturais, em especial quando elas tomam rumo próprio e se transformam em hábitos ao se unirem ao amor-próprio. De fato, o *eu* humano, visto como egoísmo, quando está concentrado nos corações e atua de maneira torpe, não permite mais a saída de nós mesmos para sermos virtuosos, mas nos entrega aos nossos caprichos e faz imperar o que há de pior na alma humana, um espírito mesquinho preocupado apenas em dividir o seu coração entre a avareza, a amante e a vaidade. Ele abafa a paixão mais sublime de todas, o sentimento que impulsiona o homem a servir a pátria com dedicação absoluta.<sup>26</sup>

Como desde o nascimento as pessoas participam da cidadania, o tempo certo para se iniciar a educação é justamente o momento de seu desabrochar para a vida. Devem-se criar as condições propícias no sentido de não se permitir a transformação do tempo em grande inimigo do cumprimento dos deveres, começando cedo na formação e no exercício das obrigações das crianças. Ou seja, o magistrado, senhor da educação pública, precisa agir rapidamente e tomar aos seus cuidados as crianças ainda novas sem o mau hábito que põe em movimento o *eu* egoísta, degenerador das paixões naturais. Ouçamos a respeito o último escrito político de Rousseau: “É a educação que deve dar às almas a força nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por

---

<sup>25</sup> Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *op. cit.*, p. 259-260.

<sup>26</sup> Há, aqui, um eco da Antiguidade. Se nos voltamos para o tema da propriedade, encontramos no pensamento de Platão uma crítica aparentemente mais radical do que a de Rousseau, um questionamento sobre o sentimento do *meu*. Platão chega a afirmar, na *República*, a propriedade como um mal, pois ela abre a possibilidade para o crescimento degenerado do *eu*. Basta retomar a oposição entre o *nós* e o *eu* (o *nosso* e o *meu*), para se ter uma noção da apreciação consistente do filósofo grego (Cf. Platon. *La République. Du régime politique*, 1993, 462 a - 466 d). Cf. Ellis, Madeleine B., 1977, p. 62-63 e p. 70-74.

paixão, por necessidade”.<sup>27</sup> Uma vez pervertida, já ressaltava o autor no Artigo Economia Política, as paixões naturais não têm mais possibilidade de cura e estão entregues às enfermidades da humanidade e de seu processo civilizatório. Assim sendo, o remédio não está no tratamento da doença, mas na prevenção dos males que podem tornar os cidadãos apáticos ao destino da república, por um lado, e no refrear dos interesses pessoais limitados ao máximo, por outro; só assim o Estado não se enfraquece e pode viver sem a frágil esperança da “boa vontade” dos indivíduos.<sup>28</sup>

A educação deverá moldar, sem destruir, as paixões dos homens, deverá, para ser mais preciso, controlar os seus sentimentos intensos e jamais extingui-los completamente, porque sem eles não haverá bons cidadãos. A sua tarefa é ensiná-los no amor à pátria, no respeito à lei, no agir sempre como um ser virtuoso e no pensar acima de tudo no bem comum. Entretanto, alerta o autor, esta tarefa 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”.<sup>29</sup> É função exclusiva do magistrado e de mais ninguém, desde que recebeu as regras do soberano, educar as crianças em comum. Só ele pode presidir “a atividade mais importante do Estado”, pondo em prática ao mesmo tempo a sua experiência de ancião honrado e a autoridade que lhe foi conferida em função do cargo ocupado. Só a união desses dois elementos permite levar a cabo um trabalho dessa monta. Guerreiros ilustres pregam a coragem e magistrados íntegros ensinam a justiça, eis a combinação perfeita visando 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”.<sup>30</sup> Sem ela, conclui Rousseau, 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 à virtude a quem a pratica. É nisso que consiste a educação pública, ao menos as suas regras mais genéricas.

---

<sup>27</sup> Rousseau, J.-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. In *Oeuvres Complètes*. Tomo III, 1964, p. 966.

<sup>28</sup> Rousseau, J.-J. *Discours sur l'économie politique*. In *Op. cit.*, p. 262.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 260.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 261.

Não podendo ser pensada a partir do sujeito que raciocina no silêncio de suas paixões, a vontade geral, em Rousseau, deve ser vista a partir de uma indeterminação resultante do movimento de nossas paixões que não podem ser totalmente apagadas pelo entendimento ou sobreposta por sua lucidez: esse movimento das paixões é de algum modo preservado em suas decisões soberanas. As paixões de fundo jamais são aniquiladas pela razão, pois está escrito no *Contrato Social* sobre a retidão da vontade geral, mas não que o julgamento que a conduz, seja sempre esclarecedor. É preciso um guia e um método de trabalho que faça a união da vontade e do entendimento, um Legislador como Numa ou Licurgo que ponha em prática o meio de sua realização, a educação cívica. Como foi visto nos parágrafos anteriores, só ela 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 estão indo em direção de seus objetivos particulares. E essa educação coletiva é, segundo as *Considerações sobre a Polônia*, uma “educação nacional”.<sup>31</sup> E, nas palavras de Rousseau:

A educação nacional só cabe aos homens livres; só eles têm uma existência comum e estão verdadeiramente ligados pela Lei. Um francês, um inglês, um espanhol, um italiano, um russo, são mais ou menos o mesmo homem: ele sai do colégio já totalmente moldado pela licenciosidade, isto é, pela escravidão. Aos vinte anos um polonês não deve ser um outro homem; deve ser um polonês.<sup>32</sup>

### Conclusão

A pergunta contida no título desse artigo pode ser agora respondida. Independentemente do público alvo do Artigo *Economia política* e das homenagens dirigidas aos antigos, Rousseau parece confirmar a lógica paradoxal que está no coração de seu pensamento e o seu difícil compromisso: demonstrar o caráter imperativo da ordem da ética e das necessidades contrárias da política. Sendo a liberdade e a justiça de competência do direito positivo, a sua mediação entre os valores e a vida, entre os fatos da experiência e a consciência que os avalia, está restrita à

---

<sup>31</sup> Rousseau, J.-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. In *Oeuvres Complètes*. Tomo III., 1964, p. 966.

<sup>32</sup> *Idem.*

ordem social. Para que o discurso filosófico não se transforme em um discurso incoerente, em um palavreado solto e sem nexos, o vínculo é absolutamente necessário: a justiça, compreendida em um sentido positivo, conserva alguma coisa de sua essência, e envolve a ideia da primazia axiológica do geral sobre o particular, subordinando as paixões individuais ao bem comum. E é precisamente sobre essa noção ambivalente da totalidade que se faz a passagem do político à ética.

Em última instância, o comportamento cívico do cidadão seria uma preparação à vida ética. Sem essa pedagogia, cujo fim ultrapassaria a ordem dos valores da cidade, a vocação ao universal como retificador do interesse particular permaneceria restrita às contradições do político. Tudo se passa, no fundo, como se a educação pública devesse preceder o desenvolvimento completo da consciência ética, descrita no início como um “sentimento verdadeiro mas muito vago”, e onde a lógica do dever ser deixasse à lógica do empirismo o lugar para a imposição dos valores particulares, devido às necessidades imediatas da ordem, da autoridade e da obediência. Diz Rousseau:

Parece que o sentimento de humanidade se evapora e se enfraquece ao estender-se por toda a terra, e que não seríamos capazes de nos condoermos com as calamidades da Tartária ou do Japão, como com as de um povo europeu. É preciso, de alguma maneira, limitar e comprimir o interesse e a comisseração para dar-lhes atividade. Ora, como essa nossa tendência só pode ser útil àqueles com quem temos de viver, é bom que a humanidade concentrada entre os concidadãos, neles adquira uma força nova pelo hábito de se verem, e pelo interesse comum que os reúne.<sup>33</sup>

O autor parece descrever o espírito cívico como uma espécie de meio-termo entre o valor da justiça e do egoísmo radical de Hobbes. Esse espírito, todavia, não deixa de aparecer no plano das realidades da história como uma espécie de ideia reguladora.

De fato, pode-se objetar, haveria realmente uma reconciliação do ideal natural do homem (sua *naturalité*) e sua sociabilidade, superando as contradições do político? Uma reconciliação do pensamento de Rousseau

---

<sup>33</sup> Rousseau, J.-J. Discours sur l'économie politique. In *Oeuvres Complètes*. Tomo III, 1964, p. 254-255.

no âmbito da ética? Se a resposta for positiva, não estaríamos diante de uma solução que escaparia às intenções teóricas de nosso autor, avesso ao pensamento meramente especulativo e distante dos problemas de seu tempo? Há, por fim, uma dialética redentora na filosofia política de Rousseau, responsável pela superação das contradições e pela consequente reconciliação dos opostos conservados enquanto tais? Se não for o caso, ao menos a sua teoria pode ser considerada precursora da noção da autonomia kantiana?<sup>34</sup> Não acredito, e por dois motivos principais: o seu pensamento está rigorosamente preso ao âmbito da imanência, por um lado, e, por outro, o espaço natural da conciliação ética, a humanização do homem, é inviável aos seus olhos, ao menos nesses termos, uma vez que a humanidade não existe de fato, mas uma profusão de humanidades parciais e localizadas.<sup>35</sup> É apenas na dimensão pública que o homem pode realizar, na medida do possível, a sua condição de cidadão, ou seja, é apenas na cidade que o indivíduo pode gozar plenamente os direitos e desempenhar os deveres correspondentes.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Luiz Roberto Salinas Fortes escreve: “A vontade geral como instância soberana é, assim, não apenas a ideia reguladora – ‘regra de administração’ – para se pensar a legitimidade da ordem política, mas também ou deveria ser, tal como o imperativo kantiano, a ideia reguladora do comportamento de cada membro da associação” (*Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso, 1997, p. 112). A melhor tentativa visando mostrar as repercussões do pensamento político de Rousseau sobre o Kant, ainda é a de Kryger, Edna, 1978.

<sup>35</sup> Seria a terceira via proposta por Tzvetan Todorov, a do *indivíduo moral* (1985, p. 73-87). Não mais um cidadão, mas um novo homem: “L’individu moral vivra donc en société, mais il ne s’aliénera pas totalement à une société. Il respectera son État mais il se dévouera à l’humanité: non, on l’a vu, aux peuples souffrants qu’il ignore, à l’autre bout du monde, mais à ses proches. C’est dans ses rapports avec d’autres individus qu’il exercera son esprit universel, et donc sa vertu” (p. 86). Sobre a educação natural, chamada por Rousseau de educação “negativa”, cf. as páginas sugestivas de Wright (1929, p. 34-68); aliás, uma resposta às teses de Pierre Maurice Masson. Para uma interpretação mais recente, Cf. Master, 1968, p. 6-15.

<sup>36</sup> Nesse sentido, o *Contrato Social* pode ser lido como um tratado “de filosofia jurídica”, como quer João Lopes Alves. Ele visa “aliar ‘o que o direito permite com o que o interesse prescreve’, a fim de se reconciliarem *justiça e utilidade*” (Alves, 1983, p. 16). Em suma, a posição teórica do *Contrato* não seria nem utópica nem pragmática, seria *jurídica*.

**Referências**

- ALVES, João Lopes. *Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.
- AUDI, Paul. *De la véritable philosophie. Rousseau au commencement*. Paris: Le Nouveau Commerce, 1994.
- BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1952.
- COHLER, Anne M. *Rousseau and Nationalism*. New York-London: Basic Books, 1970.
- DIDIER, Béatrice. *La musique des Lumières. Diderot-L'Encyclopédie-Rousseau*. Paris: PUF, 1985.
- ELLIS, Madeleine B. *Rousseau's Socratic Aemilian Myths*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso, 1997.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.
- KELLY, Christopher. *Rousseau as Author. Consecrating One's Life to the Truth*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- KRYGER, Edna. *La Notion de Liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*. Paris: Nizet, 1978.
- LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Grenoble-Cannes: CEL/ACER, 1971.
- MASTER, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- NASCIMENTO, Milton Meira do, O contrato social: entre a escala e o programa. In *Discurso 17*. São Paulo: Filosofia da USP-Editora Polis, p. 119-129, 1987.
- PLATON. *La République. Du régime politique*. Tradução para o francês de Pierre Pachet, Paris: Gallimard, 1993.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Tomo III. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964.
- TODOROV, Tzvetan. *Frêle bonheur*. Paris: Hachette, 1985.
- WRIGHT, Ernest H. *The Meaning of Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 1929.