

Por que Emílio não é o cidadão republicano

RESUMO

Sem dúvida, as relações entre a educação e a política constituem um dos temas principais das obras de Rousseau, em especial no tocante à preparação de pessoas dotadas com a virtude cívica necessária ao exercício da soberania republicana. Porém, embora se trate de um tópico bastante explorado pelos pesquisadores, há certas operações analíticas empregadas para abordá-lo que são recorrentes apesar de partirem de uma opção que me parece equivocada, a saber, o uso do *Emílio* como a fonte das referências mais importantes para o pensamento de Rousseau a respeito da formação do cidadão. Neste artigo, meu intuito é expor argumentos para contestar essa escolha, ressaltando a distinção entre a liberdade moral e a liberdade política, bem como as diferenças entre os modelos educacionais mais adequados para preparar o homem e o cidadão.

Palavras-chave: Rousseau; *Emílio*; Educação; Liberdade política; Liberdade moral.

ABSTRACT

Undoubtedly, the relations between education and politics are a major theme of Rousseau's works, in particular regarding the preparation of persons endowed with the civic virtue necessary to exercise the republican sovereignty. However, although this is a topic very explored by researchers, there are certain analytical operations commonly used to approach it by making an option that, in my point of view, seems erroneous, namely, the use of *Emile* as the source of the most important references for Rousseau's thought about citizen's formation. In this article, my intention is to present arguments to challenge that choice, emphasizing the distinction between moral freedom and political freedom as well as the differences between the models of education best suited to prepare the man and the citizen.

Keywords: Rousseau; *Emile*; Education; Political freedom; Moral freedom.

* Pós-doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Goiás, Bolsista do PNPd Institucional da CAPES.
E-mail: rmoscateli@hotmail.com

Para os pesquisadores da obra de Rousseau, estabelecer relações entre a pedagogia e a política é algo muito comum, uma vez que alguns dos principais textos do filósofo versam sobre esses campos, tendo ele próprio indicado a existência de ligações necessárias entre os dois. Nesse sentido, o tema da educação cívica mostra-se fundamental para o estudo do republicanism de Rousseau e tem merecido a atenção de diversos trabalhos que discorrem sobre a formação do sujeito político na perspectiva do genebrino. No entanto, embora se trate de um tópico bastante explorado, há certas operações analíticas empregadas para abordá-lo que continuam sendo recorrentes apesar de, segundo me parece, repousarem sobre uma opção equivocada. Tal opção reside no uso do *Emílio* como a fonte das referências mais importantes para o que Rousseau pensava a respeito da formação do cidadão. O que eu pretendo aqui, portanto, é apresentar um conjunto de argumentos para contestar essa escolha tão habitual, elencando algumas ideias que podem ajudar no debate.¹

A linha de interpretação que vê o projeto educacional do *Emílio* como um instrumento para a preparação dos cidadãos que devem compor a sociedade civil – tal como ela é concebida no *Contrato Social* – não é nova. Segundo Jean Starobinski (1991, p. 42-43), ela remonta a Kant e foi seguida por Cassirer,² os quais apontaram a existência de uma “síntese pela educação” que daria sentido às três principais obras de Rousseau, de tal forma que a sociedade imperfeita descrita no *Segundo Discurso* poderia

dar lugar a uma sociedade bem ordenada como aquela definida no *Contrato Social*, desde que os indivíduos fossem devidamente moldados para ela por meio de um novo tipo de educação, justamente aquele proposto no *Emílio*. Entretanto, a questão a ser levantada quanto a essa leitura é: será que realmente encontramos evidências que a sustentem nas obras de Rousseau?

Um ponto crucial que tem de ser seriamente considerado logo de início é que os objetivos centrais do *Emílio* e do *Contrato Social* não são iguais. Nesta última obra, como o autor afirma, sua meta é

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja, com toda a força comum, a pessoa e os bens de cada associado, e por meio da qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça senão a si mesmo e permaneça assim tão livre quanto antes (ROUSSEAU, 2003, p. 360).

Por conseguinte, ele tem em vista discutir quais são as condições de possibilidade da liberdade política, ou seja, da liberdade de que os indivíduos desfrutam quando fazem parte de uma sociedade civil legítima. Rousseau até menciona outro tipo de liberdade, a moral, como sendo uma espécie de “bônus” que se pode ganhar vivendo na comunidade política. Tal liberdade é a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, “porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que prescrevemos a nós mesmos é liberdade.” (ROUSSEAU, 2003, p. 365). Embora se trate de um tema importante, o autor se limita a apenas tocar brevemente nele, di-

¹ Agradeço ao Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques por sua contribuição à preparação deste artigo. Ela se deu não apenas nas sugestões bastante pertinentes que ele me fez após a leitura do texto, mas principalmente pelo inestimável aprendizado que realizei ao longo dos anos em que tive o privilégio de ser seu aluno e orientando, época em que cheguei a grande parte dos argumentos aqui expostos.

² Em seu ensaio comparativo sobre Rousseau e Kant, Ernst Cassirer escreve que na teoria educacional rousseauiana é “central a exigência de que o aluno seja educado para seu próprio bem, não para o dos outros. Ele deveria ser desenvolvido em direção à humanidade, mas a humanidade ‘natural’, e não a ‘artificial’, para ser um *homme naturel*, não um *homme artificiel*. E por essa razão não devemos abordá-lo, em uma idade prematura, com demandas que têm sua fonte apenas na estrutura completamente artificial e convencional da sociedade contemporânea. Em vez de prendê-lo na camisa de força dessas convenções, devemos despertar nele um senso de independência; em vez de fazê-lo servir aos propósitos de outrem, deveríamos ensiná-lo a pensar em si mesmo como um fim e a agir de acordo com essa ideia. Somente quando tiver se tornado, nesse sentido, interiormente livre, ele deverá entrar na sociedade, e só então será capaz de contribuir para ela do modo correto, pois apenas o homem livre é o verdadeiro cidadão. Esse é o tema básico do *Émile*.” (CASSIRER, 1970, p. 32-33)

zendo em seguida que o sentido filosófico da palavra liberdade não é seu assunto naquele livro, ou seja, que a liberdade moral é algo a ser devidamente abordado em outro lugar que não o *Contrato Social*.

Esse outro lugar, há bons motivos para acreditá-lo, é o *Emílio*, pois seu desígnio consiste em refletir sobre as condições de possibilidade da educação de um homem preparado para viver em meio a uma sociedade já corrompida sem se deixar macular pelos vícios dela. Na elaboração dessa obra, a perspectiva da formação de um Estado legítimo não está no horizonte de Rousseau. Assim sendo, *Emílio* não é criado para ser o cidadão modelo republicano, como o próprio Jean-Jacques começa a deixar claro em um trecho bastante conhecido e citado do texto:

Forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se pode fazer um e o outro ao mesmo tempo. [...] O homem natural é tudo para si: ele é a unidade numérica, o inteiro absoluto que só tem relação consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é somente uma unidade fracionária que se apoia no denominador, e cujo valor está em sua relação com o inteiro, que é o corpo social. As boas instituições sociais são aquelas que sabem melhor desnaturar o homem, subtrair sua existência absoluta para lhe dar uma relativa, e transportar o eu para a unidade comum; de modo que cada particular não se considere mais um, mas parte da unidade, e não seja mais sensível exceto no todo. (...) Desses objetivos necessariamente opostos vêm duas formas de instituição contrárias: uma pública e comum, a outra, particular e doméstica (ROUSSEAU, 1980, p. 248-249).

Com uma boa dose de pessimismo – ou de realismo político, alguns diriam –, Rousseau lamenta que “A instituição pública não existe mais e não pode mais existir, pois onde não existe mais pátria, não podem mais existir cidadãos. Essas duas palavras, *pátria* e *cidadão*, devem ser apagadas das línguas modernas” (ROUSSEAU, 1980, p. 250).³ Portanto, *Emílio* receberá uma educação doméstica cuja finalidade é constituir um homem dotado de liberdade moral, e seu caso é especial porque ele não precisa ser primeiramente cidadão para atingi-la. Na verdade, ele é preparado desde a infância para obter essa liberdade mesmo sem participar ativamente de uma associação política.

Tudo isso fica ainda mais evidente quando conferimos com maior atenção as características das duas instituições (formas de educação) apontadas por Rousseau, e então vemos que elas servem para produzir dois tipos muito distintos de pessoas. Por um lado, a educação pública⁴ que deve preparar os cidadãos de um corpo político precisa manter as crianças juntas desde cedo e direcionar suas paixões em favor da pátria para que elas se sintam parte de uma comunidade nacional específica dentro da qual existem interesses comuns que elas carregam consigo. É essa identificação com um povo em particular que permitirá que o conjunto dos cidadãos compartilhe de uma vontade geral cujo núcleo é o bem público. No capítulo IV das *Considerações sobre o governo da Polônia*, vemos que se eles forem educados dessa maneira, serão

patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade. Ao abrir os olhos, uma

³ Conforme indica Luis Roberto Salinas Fortes, o projeto educacional delineado no *Emílio* situa-se em circunstâncias bem distintas daquelas nas quais é viável fundar uma república e formar seus cidadãos: “Ao termo inicial, quando a instituição de um *corpo político* quase perfeito ainda é possível, corresponde a ação do Legislador propriamente dito, de Licurgo, Moisés, Numa. Ao termo final, quando já nada mais é possível fazer, corresponde a ação do Pedagogo” (SALINAS FORTES, 1976, p. 123). Em outras palavras, quando Rousseau dedica-se aos experimentos intelectuais que envolvem a educação de seu aluno imaginário, ele toma como referência um contexto no qual a opção que resta é salvar um indivíduo, e não mais todo um povo, dos maus efeitos que a socialização descontrolada sempre acarreta.

⁴ Descrita pelo filósofo principalmente no *Discurso sobre a economia política* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia*.

criança deve ver a pátria e, até a morte, nada mais além dela. Todo verdadeiro republicano suga o amor pela pátria junto com o leite de sua mãe, quer dizer, o amor pelas leis e pela liberdade. Esse amor representa toda a sua existência. Ele vê somente a pátria, vive unicamente para ela. Quando está sozinho, ele é nulo; quando não tem mais uma pátria, ele não existe mais, e se não morreu, é ainda pior (ROUSSEAU, 2003, p. 966).

Por outro lado, desde pequeno Emílio recebe uma educação doméstica separada das outras crianças. Ele é um “selvagem educado para viver em sociedade”, no sentido de que deve ser tão inteiro e autossuficiente quanto for possível. Ele não é levado por seu preceptor a amar sua pátria tal como um cidadão republicano. Em vez disso, ao contrário de mobilizar as paixões do jovem Emílio em direção a uma nação em particular, o preceptor espera até que ele se torne adulto a fim de prepará-lo racionalmente para conhecer os princípios do direito político e usá-los como referência para analisar as características de todos os governos existentes. Desse modo, depois de uma longa viagem por diversos países, Emílio terá critérios objetivos para escolher o local onde deverá viver com sua família. Talvez até se possa dizer que Emílio é educado para ser um cidadão,⁵ mas seria muito mais adequado e completo afirmar que ele é educado para viver feliz em qualquer sociedade e desempenhar bem o papel que lhe couber nela. Assim, se ele vivesse em uma república, seria um cidadão cumpridor de seus deveres e participaria das assembleias populares como membro do soberano; se vivesse em uma monarquia absolutista, seria um bom súdito obediente às leis fixadas pelo rei; até mesmo se fosse reduzido à servidão, seria um bom escravo submisso às ordens de seu senhor.⁶

Para realizar um trabalho pedagógico tão excepcional quanto o que permite a formação de Emílio, é preciso um indivíduo

também extraordinário por suas capacidades, uma “alma sublime” nas palavras de Rousseau. As dificuldades para encontrar alguém assim seriam muito grandes, justamente porque para ter as qualidades necessárias à tarefa em questão, o ideal seria que tal pessoa tivesse recebido o mesmo tipo de educação que ministrará a seu pupilo, isto é, como se o preceptor tivesse sido educado por seu aluno e os resultados da boa educação pudessem preceder suas causas. Diante desse dilema, Rousseau prefere dizer que ignora se é ou não possível a existência desse sujeito exemplar em uma época marcada pelo envilecimento moral, e simplesmente supõe que tal prodígio foi achado para dar prosseguimento à sua obra. Em seguida, ele acrescenta que o preceptor deveria ser jovem para poder se tornar um companheiro de seu aluno, ao qual ele dedicará mais de duas décadas de cuidados para educá-lo da infância à idade adulta. Isso significa que o trabalho de formar um homem como Emílio é a ocupação profissional exclusiva do preceptor, de modo que ele não terá mais do que um aluno ao longo de sua vida.

Bem diferente é o caso daqueles que devem se incumbir da educação dos membros de uma república. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau propõe que os responsáveis por essa tarefa também precisam ter determinadas qualidades, entre elas bons costumes, probidade, bom senso e luzes, mas nada que vá muito além do que se espera dos cidadãos em geral. Assim, o mais adequado é que a educação das crianças seja feita sempre por gente do próprio país, e seria até melhor que nem sequer existisse a profissão de pedagogo, já que compete a todos agir, no dia a dia, como se fossem professores de virtude cívica com os quais os jovens têm lições a aprender. No *Discurso sobre a economia política*, Rousseau já havia escrito que deveria caber ao poder público, e não aos

⁵ Com todas as ressalvas que estão sendo expostas neste artigo.

⁶ Tal como se vê na continuação do *Emílio*, o texto *Emílio e Sofia* ou *Os solitários*.

pais, realizar a educação cívica, embora isso não retire deles a ascendência sobre os filhos. Em conjunto, como cidadãos, os pais continuariam tendo autoridade sobre as crianças na medida em que lhes falassem em nome das leis, e não mais em nome da natureza. Aqui é válido lembrar a ideia de Rousseau segundo a qual a entrada no corpo político implica a desnaturação dos indivíduos para ocorrer de modo adequado, inclusive em se tratando da maneira como eles precisam ser educados, isto é, coletivamente, como partes interdependentes de um todo maior. Não é por outra razão que o autor define a educação pública, sob regras prescritas pelo Estado e conduzida por magistrados escolhidos pelo soberano, como uma das máximas fundamentais de todo governo popular ou legítimo:

Se as crianças são educadas em comum no seio da igualdade, se elas são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se elas são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se elas são cercadas de exemplos e de objetos que lhes falam sem cessar da mãe tema que os alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que recebem dela, e do retorno que lhe devem, não duvidemos de que elas aprendam assim a se gostar mutuamente como irmãos, a querer sempre aquilo que a sociedade quer, a substituir a estéril e vã tagarelice dos sofistas por ações de homens e de cidadãos, a se tornar, um dia, os defensores e os pais da pátria, da qual eles foram, por tanto tempo, as crianças (ROUSSEAU, 2003, p. 261).

A leitura dessas recomendações sobre a educação cívica mostra que ela implica uma abordagem pedagógica muito díspar daquela contida no *Emílio*. Por seus respectivos objetivos, métodos e executores, esses dois processos de formação não podem ser confundidos sem que se cometa uma série de equívocos. Cada um deles contém um conjunto de elementos neces-

sários que configuram um todo coerente. Negligenciar algum desses elementos para enfatizar os outros é uma operação interpretativa que não faz jus ao pensamento de Jean-Jacques.⁷

Não obstante tudo isso, talvez fosse razoável ponderar que sendo inviável a educação simultânea do indivíduo como homem e cidadão, a alternativa seria realizar uma formação sucessiva e complementar, preparando primeiro o homem para depois torná-lo cidadão. Aparentemente, o próprio Rousseau teria aberto essa via ao escrever que

Se porventura a dupla finalidade que nos propomos pudesse reunir-se em uma só, suprimindo as contradições do homem, suprimiríamos um grande obstáculo à sua felicidade. Seria preciso, para julgar sobre isso, vê-lo completamente formado; seria preciso ter observado suas inclinações, visto seus progressos, seguido sua marcha; em suma, seria preciso conhecer o homem natural. Eu acredito que teremos dado alguns passos nessas pesquisas após a leitura deste escrito (ROUSSEAU, 1980, p. 251).

Estaria aí o reconhecimento de que seria factível conciliar o homem e o cidadão, como se o *Emílio*, na verdade, constituísse uma obra sobre a educação pública tanto quanto sobre a educação doméstica? Creio que a resposta tenha de ser negativa. No máximo, o que Rousseau faz nessas linhas é simplesmente levantar uma hipótese acerca da possibilidade de superação das profundas contradições que estão implicadas na existência humana, sem ter dado nenhuma certeza de que ela seria atingível pelo modelo educacional que ele vai aplicar a seu aluno imaginário. A avaliação dessa hipótese, como ele assevera, exige que se atente para o resultado final de sua experiência pedagógica. Pois bem, voltemo-nos então para as últimas páginas da obra, no momento em que o autor mostra quais seriam os efeitos da educação política ofere-

⁷ A esse respeito, ver os comentários de Tanguy L'Aminot (1992) sobre os erros cometidos pelos supostos discípulos de Rousseau que fazem vista grossa às distinções entre formar o homem e o cidadão, e assimilam sem grandes problemas o *Emílio* ao *Discurso sobre a economia política* e às *Considerações sobre o governo da Polônia*.

cida a Emílio como a derradeira fase de seu processo educativo. Será que este adquiriu as qualidades próprias de um cidadão na acepção rousseauiana da palavra? Em que tipo de ser social ele se transformou?

Perguntado sobre o que havia aprendido em suas viagens, durante as quais aplicou os princípios do direito político para julgar as instituições dos Estados pelos quais passou, Emílio responde que suas observações reforçaram nele as lições que vinha recebendo desde a infância, de acordo com as quais a submissão à necessidade é um fardo a ser suportado por todos os homens sem reclamações, visto que ela não é danosa à liberdade:

Quanto mais eu examino a obra dos homens em suas instituições, mais vejo que à força de quererem ser independentes, eles se tornam escravos, e que usam sua liberdade em vão esforços para assegurá-la. Para não ceder à torrente das coisas, criam para si mil ligações; depois, tão logo querem dar um passo, não conseguem e ficam espantados de estarem presos a tudo. Parece-me que para nos tornarmos livres não precisamos fazer nada; basta não quisermos deixar de sê-lo. Sois vós, meu mestre, que me haveis feito livre ao me ensinar a ceder à necessidade. Que ela venha quando lhe aprover, eu me deixo levar sem constrangimento (ROUSSEAU, 1980, p. 855-856).

Emílio enxerga a si mesmo como um homem livre porque se sente imbuído da virtude moral que lhe fora pregada por seu preceptor. Nessa perspectiva, ser virtuoso equivale a saber vencer suas afeições, seus impulsos caprichosos, suas paixões desregradas, para seguir a razão e a consciência.⁸ Isso exige do indivíduo uma vontade forte

que lhe permita comandar os ditames do coração e cumprir firmemente seus deveres para consigo mesmo e para com os outros, mantendo-se sempre em ordem.

Na sequência, as declarações feitas pelo jovem demonstram a total falta de apego por sua terra de origem ou por qualquer outra, algo que seria inadmissível em um cidadão que tivesse sido educado para amar sua pátria. Como os primeiros anos da educação de Emílio foram isentos de um tipo de contato humano muito peculiar, isto é, aquele que imprime nos espíritos o apreço indelével por uma comunidade com a qual eles chegam a se identificar intimamente, não é mais viável, na idade adulta, apresentar-lhe um Estado e esperar que ele o ame mais do que aos outros. Não é sem motivo, pois, que Emílio não liga sua liberdade a qualquer sociedade civil:

Rico ou pobre, eu serei livre. Não o serei somente em um determinado país, em uma determinada região, eu o serei em toda a Terra. Para mim todas as correntes da opinião estão quebradas; só conheço as da necessidade. Aprendi a carregá-las desde meu nascimento e as carregarei até a morte, pois sou homem. E por que não as conseguiria carregar sendo livre, uma vez que sendo escravo seria preciso carregá-las da mesma forma, e com as da escravidão por acréscimo? [...] Que me importa minha condição sobre a Terra? Que me importa onde estou? Em toda a parte onde há homens, eu estou entre meus irmãos. (ROUSSEAU, 1980, p. 856-857).

Como é perceptível, há diferenças importantes entre a virtude moral "genérica" que Emílio é ensinado a cultivar e a virtude cívica "específica" que se espera dos mem-

⁸ Na "Profissão de fé do vigário saboiano", Rousseau escreve que a consciência é imprescindível para que se possa ter um comportamento moral, pois o homem não tem um conhecimento inato do bem; é a razão que o leva a descobri-lo, e cabe à consciência fazer com que o ame. A consciência, por sua vez, é inata, dado que consiste em um "instinto divino", uma "voz celeste" que guia o sujeito inteligente e livre, dando-lhe o discernimento para separar o bem do mal. Esse sentimento inerente ao ser humano não se remete, pelo menos em princípio, às regras de justiça criadas pelas leis positivas, e sim à "justiça eterna" emanada da divindade e que se manifesta nas leis naturais por meio das quais o Universo está ordenado.

bros de uma república.⁹ A virtude de Emílio leva-o a tratar todas as outras pessoas como suas iguais, a respeitá-las e estimá-las como indivíduos pertencentes ao gênero humano tal como ele, independentemente de suas origens nacionais ou de seus laços políticos, o que revela o senso de cosmopolitismo por meio do qual o rapaz enxerga seu lugar no mundo.¹⁰ A virtude cívica, por outro lado, leva o sujeito a considerar como seus iguais apenas aquelas pessoas que compõem o Estado junto com ele. É a elas, suas compatriotas, que ele dirige sua estima.¹¹ Quanto às outras, não passam de estranhas a quem ele não deve nada.¹² Logo, atribuir o título de cidadão a Emílio significa utilizar essa

palavra num sentido fraco, como mero sinônimo para alguém apto ao convívio social, o que esvazia o conceito rousseauiano de cidadania de grande parte de seu conteúdo propriamente político.¹³ Isso porque a ligação entre o cidadão e sua pátria não parece algo que o filósofo de Genebra tomaria por acessório. Muito pelo contrário, trata-se de um elo profundamente constitutivo que falta a Emílio.¹⁴ Ele foi criado para viver em sociedade, mas os relacionamentos que monopolizam seus interesses são de cunho privado, isto é, a amizade com seu preceptor e os laços familiares que constrói a partir de seu amor por Sofia. Quanto aos assuntos de caráter público, cujo teor refere-se às

⁹ Nessa distinção entre as duas espécies de virtude, Rousseau segue a trilha aberta por pensadores como Maquiavel e Montesquieu. Nas obras do primeiro, o termo *virtù* é polissêmico, sendo empregado ora para descrever os predicados de que o príncipe precisa para manter seu poder e garantir a soberania do Estado que ele governa, ora para se referir aos atributos que levam os cidadãos republicanos a conservar o corpo político, os quais estão voltados para a defesa e a exaltação da pátria e da liberdade. Em ambos os casos, Maquiavel mostra que essa *virtù* política não coincide com a virtude moral que, em seu contexto histórico, caracterizava-se principalmente por qualidades cristãs como o amor ao próximo e a mansidão (ver POCOCCO, 2008; COSTA, 2010). Montesquieu, por sua vez, havia indicado a virtude como sendo o princípio que mobiliza o governo republicano, tendo sido criticado por aqueles que acreditavam que a virtude também era necessária às monarquias. Em resposta a tais recriminações, ele acrescentou uma advertência ao início d'*O Espírito das Leis* para esclarecer o conceito de virtude que estava utilizando, o qual significava o amor à pátria e à igualdade: "não é absolutamente uma virtude moral, nem uma virtude cristã, é a virtude política" (MONTESQUIEU, 2001, p. 227). O autor completa sua explicação afirmando que o homem de bem que possui essa virtude política é aquele que ama as leis de seu país e age movido por esse sentimento, algo sumamente essencial nas repúblicas, e por isso ele não é igual ao homem de bem cristão que pode existir em qualquer espécie de Estado. No *Contrato Social* (livro 3, capítulo IV), Rousseau recupera o conceito de Montesquieu, lamentando apenas que ele não tivesse percebido que a virtude política é o princípio basilar de todos os Estados bem constituídos, ou seja, onde a autoridade soberana pertence ao povo, mesmo que a forma do governo varie.

¹⁰ Ver o que ele escreve ao preceptor em *Emílio e Sofia ou Os solitários*: "Então, não podendo me proteger de todas as afeições que nos ligam às coisas, vós me ensinastes, pelo menos, a escolhê-las, a só abrir minha alma às mais nobres, a ligá-la apenas aos objetos mais dignos, que são meus semelhantes, a estender, por assim dizer, o eu humano sobre toda a humanidade e a me preservar, desse modo, das vis paixões que o concentram" (ROUSSEAU, 1980, p. 883). (grifos meus).

¹¹ Tal como se lê no *Discurso sobre a economia política*: "Não basta dizer aos cidadãos que sejam bons, é preciso ensiná-los a sê-lo. E o próprio exemplo, que nesse tocante é a primeira lição, não é o único meio que se deve empregar. O amor pela pátria é o mais eficaz, pois [...] todo homem é virtuoso quando sua vontade particular está de acordo com a vontade geral, e nós queremos de bom grado aquilo que querem as pessoas de que gostamos" (ROUSSEAU, 2003, p. 254).

¹² Ver o livro 1 do *Emílio*: "Toda sociedade parcial, quando é estreita e bem unida, aliena-se da grande. Todo patriota é duro para com os estrangeiros; eles são apenas homens, não são nada a seus olhos. Esse inconveniente é inevitável, mas é pequeno. O essencial é ser bom para as pessoas com quem se vive. No exterior, o espartano era ambicioso, avaro, iníquo; mas o despreendimento, a equidade, a concórdia reinavam em seus muros. Desconfiai desses cosmopolitas que vão buscar ao longe, em seus livros, deveres que desdenham cumprir em torno de si. Tal filósofo ama os tártaros para ser dispensado de amar seus vizinhos" (ROUSSEAU, 1980, p. 248-249).

¹³ Ver a recriminação dirigida no *Contrato Social* (livro 1, capítulo VI) contra aqueles que não conseguem captar o sentido correto da palavra "cidadão", como se bastasse habitar o mesmo espaço que uma determinada população (a *ville*) para ser plenamente participante do corpo político (a *citê*): "Eu nunca li que o título de *cives* tenha sido dado alguma vez aos súditos de um príncipe, nem mesmo antigamente aos macedônios, nem, em nossos dias, aos ingleses, embora estes se encontrem mais perto da liberdade que todos os demais. Só os franceses tomam familiarmente esse nome de *cidadãos*, porque não têm nenhuma noção verdadeira dele" (ROUSSEAU, 2003, p. 361).

¹⁴ Ver o fragmento n.º 4 do conjunto intitulado "Da pátria" no v. 3 das *Luevres complètes* de Rousseau: "O amor pela humanidade produz muitas virtudes, como a doçura, a equidade, a moderação, a caridade e a indulgência, mas ele não inspira a coragem nem a firmeza [...], nem lhes dá aquela energia que elas recebem do amor pela pátria, o qual as eleva até o heroísmo" (ROUSSEAU, 2003, p. 536).

questões políticas que afetam a sociedade como um todo, Emílio não demonstra qualquer preocupação em especial com eles e nem mesmo é incentivado pelo preceptor a envolver-se neles¹⁵, salvo quando fosse diretamente convocado para isso. Sua virtude moral não tem o apelo necessário para fazê-lo interessar-se pela participação política, pois é à virtude cívica que cabe inspirar os indivíduos a exercê-la como uma das atividades principais – se não a maior – de seu dia a dia.¹⁶

Essa diferenciação entre as qualidades mais apropriadas ao cidadão e ao homem em geral também pode ser vista na análise feita por Rousseau no Contrato Social acerca dos diferentes tipos de religião. Em sua classificação, ele se concentrou no modo como as crenças e práticas religiosas relacionam-se com a sociedade, separando assim o que chamou de “religião do homem” daquela nomeada como “religião do cidadão”. A primeira consistiria em um culto puramente interior, que não necessitaria de templos ou de altares, e que Rousseau associou ao cristianismo primitivo, ao teísmo e ao direito divino natural. A segunda seria a seguida pelos povos antigos, com as formas de seu culto exterior definidas por leis, as mesmas leis que regiam a conduta dos fiéis como cidadãos; nesse tipo incluíam-se as religiões nacionais, as quais Rousseau intitulou de direito divino civil ou positivo. Ora, quando o filósofo fala do cristianismo primitivo, ou seja, daquele que considera mais próximo da

pureza do Evangelho, ele propõe que por meio dessa religião “santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem mesmo na morte” (ROUSSEAU, 2003, p. 465). Todavia, tal religião também tem seus inconvenientes do ponto de vista dos requisitos necessários para garantir a conservação do Estado, pois não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, ela deixa para as leis apenas a força que elas retiram de si mesmas, sem lhes acrescentar nenhuma outra, e dessa forma um dos grandes laços da sociedade particular fica sem efeito. Mais ainda, longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, ela os desliga dele assim como de todas as coisas da Terra. Eu não conheço nada de mais contrário ao espírito social (ROUSSEAU, 2003, p. 465).

Logo, o que Rousseau pretende é que uma república, por ser uma associação particular em meio à humanidade como um todo, precisa de certos elementos específicos que reforcem sua identidade e coesão, algo que o cristianismo não pode fornecer, pois suas virtudes são as melhores para o amplo reino espiritual e sem fronteiras constituído pelo gênero humano, mas se tornam péssimas para os cidadãos que devem amar fervorosamente sua pátria terrena e estar dispostos a sacrificar sua própria vida para defendê-la. Como Jean-Jacques assevera inequivocamente, exigir que um cristão tenha a mesma fidelidade e devoção ao Estado e à Igreja¹⁷ é

¹⁵ No *Contrato Social* (livro 3, capítulo XV), Rousseau diz que “Quanto mais bem constituído é o Estado, mais os assuntos públicos se sobressaem sobre os privados no espírito dos cidadãos”; por outro lado, “sob um mau governo, ninguém quer dar um passo sequer para comparecer [às assembleias], pois é previsível que a vontade geral não aparecerá nelas, e porque, enfim, as preocupações domésticas absorvem tudo. [...] Logo que alguém diz, das questões do Estado, ‘que me importa?’, devemos reconhecer que o Estado está perdido” (ROUSSEAU, 2003, p. 429). O desdém pelas coisas públicas é sempre um indicio certo de que a cidadania caiu em decadência.

¹⁶ Como escreve Geraint Parry, a educação dada a Emílio não pretende conduzi-lo à ação política: “Consequentemente, a lição das aulas sobre direito político é a de que um homem deve viver tranquilamente e fazer o bem em um nível local e pessoal. Ele poderia até mesmo realizar alguns deveres da vida civil a despeito do fato de que não há uma verdadeira república nem, portanto, uma cidadania genuína”. Então, conclui o comentador, a formação de Emílio destina-se “a um mundo profundamente insatisfatório, e consiste majoritariamente em aprender sobre ele somente para evitá-lo na medida do possível. Se Emílio não é um eremita, ele está longe de ser um cidadão” (PARRY, 2001, p. 260).

¹⁷ Entendendo-se a Igreja cristã como uma comunidade espiritual dos crentes ou como uma instituição terrena com sua hierarquia própria, o resultado é semelhante, pois ambas demandam para si algo que, segundo Rousseau, os cidadãos teriam que dar ao Estado.

colocá-lo em um dilema terrível que o impedirá de agir bem.¹⁸ Em outro texto, ele adverte que essa é a espécie de situação da qual se deve fugir sempre, pois

O que provoca a miséria humana é a contradição que se coloca entre nosso estado e nossos desejos, entre nossos deveres e nossas inclinações, entre a natureza e as instituições sociais, entre o homem e o cidadão. Tornai o homem uno e vós o tornareis feliz tanto quanto ele possa ser. Dai-o completamente ao Estado ou deixai-o completamente a si mesmo. Porém, se dividirdes seu coração, vós o dilacerareis (ROUSSEAU, 2003, p. 510).

Rousseau acrescenta que tanto a felicidade da sociedade em geral quanto a de cada pessoa que a compõe dependem do sucesso em evitar essa contradição nociva, e isso somente ocorre quando se torna os indivíduos consequentes para consigo mesmos, superando a oposição entre o que eles são e o que parecem ser. Desse modo, a lei social estará no âmago de seus corações: "Homens civis por natureza e cidadãos por suas inclinações, eles serão unos, serão bons, serão felizes, e sua felicidade será a da república, pois não sendo coisa alguma senão por meio dela, eles só serão alguma coisa para ela, ela terá tudo o que eles têm e será tudo o que eles são." (ROUSSEAU, 2003, p. 510-511).¹⁹

Voltando ao *Emílio*, na réplica às palavras de seu pupilo, o preceptor reitera aquilo que havia sido posto por Rousseau inicial-

mente acerca das condições políticas de sua época. Por que ele teria preparado seu aluno para viver em um Estado legítimo onde se desfrutaria da liberdade civil, se isso já não é mais possível? Afinal,

É em vão que aspiramos à liberdade sob a salvaguarda das leis. Leis! Onde é que elas existem, e onde é que são respeitadas? Em toda a parte viste reinar sob esse nome apenas o interesse particular e as paixões dos homens. Mas as leis eternas da natureza e da ordem existem. Elas assumem o lugar da lei positiva para o sábio, estão escritas no fundo de seu coração por meio da consciência e da razão. É a elas que devemos servir para sermos livres, e não há escravo além daquele que age mal, pois ele o faz sempre a despeito de si mesmo. A liberdade não está em nenhuma forma de governo, ela está no coração do homem livre; ele a leva a toda parte consigo. O homem vil leva a servidão a toda parte. Um seria escravo em Genebra e o outro, livre em Paris (ROUSSEAU, 1980, p. 857-858).

A *Emílio* resta cultivar uma liberdade moral que ele pode exercer em qualquer lugar, mesmo sob a opressão política do despotismo. Vale a pena lembrar que o jovem optou por constituir sua família na França, sob o governo da monarquia absolutista que Rousseau tanto havia criticado, pois já que não havia liberdade política a ser buscada em parte alguma, era melhor continuar vivendo onde se nasceu.²⁰

¹⁸ Nas *Cartas escritas da montanha*, após ter confirmado sua análise sobre o cristianismo no *Contrato Social*, Rousseau repete que religião do Evangelho serve para inspirar a humanidade em vez do patriotismo, e que essas virtudes são "incompatíveis em sua energia, e sobretudo em um povo inteiro. O Legislador que visar as duas não atingirá nem uma nem a outra; esse acordo jamais foi visto e nunca se verá, porque ele é contrário à natureza e porque não se pode dar dois objetos à mesma paixão" (ROUSSEAU, 2003, p. 706).

¹⁹ *Fragmentos políticos*: "Da felicidade pública", nº 3.

²⁰ Assim, *Emílio* jamais chega a ser um cidadão tal como Rousseau o define no *Contrato Social*, isto é, um membro do soberano, e ele não se queixa disso. O rapaz vive como súdito francês até alguns anos depois de seu casamento e, como se vê na obra que continua sua história, abandona o reino após os infortúnios que atingem sua família. Refletindo sobre sua decisão, ele escreve ao antigo preceptor: "eis o que eu me dizia ao deixar minha pátria, da qual tinha de me envergonhar e à qual devia somente o desprezo e o ódio, pois sendo feliz e digno de honra por mim mesmo, eu só retinha dela e de seus vis habitantes os males dos quais fui a vítima e o opróbrio em que fui mergulhado. Rompendo os nós que me ligavam a meu país, eu o estendi sobre toda a Terra, e me tornava mais homem na medida em que deixava de ser cidadão" (ROUSSEAU, 1980, p. 912). Certamente, esses não são os pensamentos de um verdadeiro cidadão patriota!

O reconhecimento dessa conjuntura desalentadora na época em que o *Emílio* foi publicado não é contradito pelo entusiasmo efêmero que Rousseau sentiu anos depois, ao ser chamado a propor um projeto de constituição para os corsos e um programa de reformas para o governo dos poloneses. Em ambos os casos, o que estava em jogo era o fortalecimento de um caráter nacional nesses povos, o que demandaria a aplicação da educação pública para incutir nos jovens o amor pela pátria sem o qual nenhum regime legítimo conseguiria subsistir.²¹ Para se transformarem em Estados nos quais a liberdade civil seria um direito concreto de todos os seus membros, a Córsega e a Polônia teriam que se dedicar arduamente a percorrer caminhos inusitados aos olhos dos homens modernos, a primeira para se edificar como uma nova nação que ainda não havia sentido o jugo de leis próprias, a segunda para reconfigurar antigas práticas políticas que a impediam de atingir seu verdadeiro potencial. Infelizmente, o intento de construir essas repúblicas soberanas e bem ordenadas malogrrou na colisão com as circunstâncias históricas nefastas que Rousseau vinha denunciando desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*,²² a consciência das quais evitou que suas recomendações como Legislador-conselheiro para esses países sofressem de ingenui-

dade no tocante às enormes dificuldades para a sua efetivação.

Entretanto, da constatação de que Emílio não terá a liberdade civil própria de uma república, seria correto deduzir que ele estará isento de quaisquer deveres para com a comunidade da qual fará parte? Diante desse problema, o preceptor é bastante enfático em suas recomendações quanto à necessidade de se reconhecer os benefícios que se recebeu ao viver em um determinado corpo político, ainda que este esteja longe de oferecer a seus membros as condições de uma sociedade bem ordenada. Nesse momento, ele precisa convencer Emílio a respeitar certas obrigações que o jovem não se sentia espontaneamente impelido a valorizar, ao contrário do que se esperaria de alguém educado para sempre pensar no seu papel como cidadão de um Estado:²³

Se eu te falasse dos deveres do cidadão, tu me perguntarias, talvez, onde está a pátria, e acreditarias me haver confundido. Porém, tu te enganarias, caro Emílio; pois um homem que não tem uma pátria tem ao menos um país. Há sempre um governo e simulacros de leis sob as quais ele viveu tranquilo. Que o contrato social não tenha sido observado, o que importa, se o interesse particular o protegeu como a vontade geral teria feito, se a violência pública o defendeu das violências parti-

²¹ Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau mencionou a possibilidade de que as crianças recebessem uma educação doméstica se os pais assim preferissem, desde que elas também fossem mandadas periodicamente para participar de atividades coletivas, tais como jogos voltados a desenvolvê-las fisicamente e a uni-las como compatriotas. Encontrar-se-ia aí a solução para mesclar o modelo pedagógico do *Emílio* com a educação cívica republicana? As coisas não são tão simples. Em primeiro lugar, porque em nenhum momento Rousseau afirma que a educação doméstica em questão teria de ser pautada pelos parâmetros daquela aplicada a Emílio. E, em segundo lugar, porque as características gerais dos conselhos dados pelo filósofo acerca da educação deixam claro que seu objetivo primordial é formar poloneses e não homens capazes de viver felizes em qualquer lugar. Por isso, ao contrário de Emílio, cada futuro cidadão deveria ser instruído nos assuntos de sua terra natal já a partir da infância. Ademais, ao passo que o convívio frequente de Emílio com outras crianças é descartado para não propiciar o florescimento prematuro do amor-próprio, no caso dos jovens poloneses é preciso que esse convívio seja sempre estimulado para que eles se acostumem com a igualdade e a fraternidade, bem como “a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública.” (ROUSSEAU, 2003, p. 968). Somente assim o amor-próprio seria canalizado de um modo positivo.

²² Sobre esse tema, ver minha análise das “profecias políticas” feitas por Rousseau. (MOSCATOLI, 2010).

²³ de Emílio em relação às obrigações sociais, Bruno Bernardi (2007) afirma que o jovem pensa que, com essa postura, estaria sendo fiel à educação para a autonomia que havia recebido até então. Entretanto, Bernardi acrescenta que ele está redondamente enganado sobre isso, tal como as admoestações de seu preceptor buscam fazê-lo ver. Ora, se Emílio realmente comete um erro a esse respeito, parece-me que a responsabilidade é da própria formação que lhe foi dada. O fato de que, nessa altura de seu processo educacional, ele ainda precisa ser advertido sobre seus deveres para com uma sociedade específica, é mais uma evidência a favor da interpretação que estou propondo neste artigo.

culares, se o mal que ele viu ser cometido fez com que amasse o que era bom, e se nossas instituições mesmas fizeram-no conhecer e odiar as próprias iniquidades delas? Oh, Emílio, onde está o homem de bem que não deve nada a seu país? Qualquer que seja, ele lhe deve o que há de mais precioso para o homem, a moralidade de suas ações e o amor pela virtude (ROUSSEAU, 1980, p. 858).

Desse modo, muito embora a possibilidade da liberdade política tenha se perdido, ainda resta o caminho da liberdade moral a ser percorrido em qualquer lugar onde se viva. Mesmo em meio à corrupção, um indivíduo bem direcionado como Emílio é capaz de manter um comportamento virtuoso opondo-se aos maus costumes que vigoram entre as demais pessoas. O sábio é aquele que observa o “simulacro das leis”, que as outras pessoas obedecem ou não de acordo com suas conveniências, e retira dele algo de bom para ser acatado.²⁴ Ao passo que seus “concidadãos”²⁵ usam o bem público como pretexto para buscar suas vontades

particulares, o homem virtuoso aprende a conhecer e a amar a ordem para além de suas meras aparências, a sacrificar de bom grado seu interesse pessoal ao interesse comum quando necessário. As leis sob as quais ele vive, a despeito de não terem emanado da vontade geral de um povo soberano, dão-lhe a coragem de ser justo até na companhia dos maus. “Não é verdade”, completa o preceptor, “que elas não o tornaram livre, elas o ensinaram a reinar sobre si mesmo” (ROUSSEAU, 1980, p. 858). Entretanto, não é demais repetir que essa liberdade é de cunho moral e não político.²⁶ Por ter recebido da sociedade, malgrado todos os vícios que possam nela existir, a oportunidade de se tornar virtuoso – via a mediação do trabalho crucial de seu preceptor, é claro –, Emílio possuiria uma dívida eterna de gratidão para com ela. E mais ainda. O jovem é lembrado de que desde a infância vinha sendo protegido por seus “compatriotas” e que, portanto, ele tinha a obrigação de cumprir seus deveres junto deles, sendo-lhes tão útil quanto possível e servindo-lhes de exemplo de boa conduta a

²⁴ Assim, até mesmo sob os grilhões da escravidão, o sábio pode continuar a ser moralmente livre. Em *Emílio e Sofia ou Os solitários*, depois de ter sido capturado por traficantes de escravos durante uma viagem marítima, Emílio é reduzido à servidão, mas nem por isso considera que tenha verdadeiramente perdido sua liberdade. Ele diz que em seu novo estado continua sendo tão sujeito quanto antes aos fardos que os homens em geral têm de suportar, tais como a necessidade, o trabalho, a fome, a dor, a coerção e a influência das paixões humanas. Por tudo isso, ele escreve a seu antigo preceptor para dizer que estava convencido de que sua mudança de condição era mais aparente do que real, dado que “se a liberdade consistisse em fazer o que se quer, nenhum homem seria livre; [...] todos são frágeis, dependentes das coisas, da dura necessidade; [...] quem melhor deseja tudo o que ela ordena é o mais livre, pois nunca é forçado a fazer o que não quer. [...] Sim, meu pai, posso dizê-lo: o tempo de minha servidão foi o de meu reinado, e jamais tive tanta autoridade sobre mim do que quando carreguei os ferros dos bárbaros. Submetido às paixões deles sem partilhá-las, aprendi a conhecer melhor as minhas. Os desvios deles foram para mim instruções mais vivas do que haviam sido vossas lições, e fiz sob esses rudes mestres um curso de filosofia ainda mais útil do que aquele que fiz convosco” (ROUSSEAU, 1980, p. 917).

²⁵ Coloco “concidadãos” entre aspas, assim como “compatriotas” na sequência, pois onde não existe pátria, onde a vontade geral não rege a conduta dos indivíduos, onde há somente “simulacros de leis”, também não se pode falar de cidadania verdadeira.

²⁶ Embora as duas formas de liberdade possam ser reunidas no ideal do regime republicano, não me parece que uma seja, necessariamente, condição inicial para a existência da outra. A liberdade política tem um âmbito coletivo, pois sua efetividade depende intrinsecamente da maneira como a sociedade civil está organizada, a fim de que seus membros sejam livres porque participam da soberania e obedecem somente à vontade geral – que é a deles –, e não ao arbítrio particular de quem quer que seja. A liberdade moral, por seu turno, a despeito de só surgir graças à socialização, possui um âmbito mais individual, já que consiste na capacidade de o sujeito agir virtuosamente, guiando-se por sua própria razão e sua consciência, sem se deixar manipular pelas simples opiniões alheias. A obtenção de tal liberdade não depende inerentemente de se viver em um Estado legítimo, nem sequer da posição social da pessoa, pois é algo que, para citar dois exemplos históricos, estaria ao alcance tanto de um imperador, como Marco Aurélio, quanto de um escravo, como Epicteto. Por conseguinte, os indivíduos que tiverem a sorte de nascer em uma república receberão do Estado a liberdade política como um direito civil, mas a conquista da liberdade moral é um desenvolvimento que cada um deles terá de atingir por meio de um esforço pessoal, esforço que poderá ser facilitado, é claro, pelo convívio em uma sociedade bem ordenada, ou seja, uma no interior da qual eles serão senhores de si mesmos ao se darem as leis emanadas da vontade geral, contribuindo decisivamente para a preservação do bem comum.

ser imitado.²⁷ Porém, seria melhor que ele morasse no campo com sua família, a fim de se afastar dos males peculiares das grandes cidades. Sonhando com a vida que o jovem casal viria a ter, o preceptor idealiza seu lar como o centro de uma utopia bucólica:

Eu aguardo pensando o quanto, de seu simples retiro, Emílio e Sofia podem espalhar benefícios em torno de si, o quanto podem vivificar o campo e reanimar o zelo extinto do aldeão infortunado. Eu creio ver o povo se multiplicar, os campos se fertilizarem, a terra tomar uma nova cobertura, a multidão e a abundância transformarem os trabalhos em festas, os brados de alegria e de bênçãos se elevarem em meio aos jogos rústicos em torno do casal amável que os reanimou. Tratam a idade de ouro como uma quimera, e ela sempre será isso para todos que tenham o coração e os gostos corrompidos. Nem sequer é verdade que ela seja lastimada, pois essas lástimas são sempre vãs. O que seria preciso, portanto, para fazê-la renascer? Uma só coisa, mas impossível: seria amá-la. [...] Ela parece já renascer em torno da morada de Sofia (ROUSSEAU, 1980, p. 859).

Tendo esse quadro em mente, percebe-se que o projeto educacional que embasou a formação de Emílio não pretende ser a fundação de uma república. Na melhor das hipóteses, seu núcleo familiar poderia ser o ponto de partida para uma comunidade camponesa moralmente mais elevada, mas seria ir muito longe presumir que isso bastaria para criar um corpo político legítimo de

acordo com os padrões do *Contrato Social*. Igualmente, seria presumir demais afirmar que, pelo fato de produzir um indivíduo de elevada virtude moral capaz de honrar os compromissos por ele assumidos, o modelo pedagógico de *Emílio* seria o mais apropriado para formar os cidadãos que devem respeitar o pacto social ao qual aderiram. É verdade que Rousseau considera decisivo para o sucesso da associação política que os membros do Estado estejam sinceramente imbuídos do desejo de respeitar o vínculo que os une. Para tanto, eles precisam se sentir obrigados a obedecer às leis não apenas porque têm medo das punições que sofreriam se as violassem, mas principalmente porque elas estão gravadas em seus corações, como o filósofo diz no *Contrato Social*. Entretanto, para atingir o objetivo de inculcar nos cidadãos esse tipo de moralidade, com certeza não é necessário que recebam uma educação nos moldes daquela ministrada a Emílio. Esta começa sendo negativa, buscando muito menos ensiná-lo algo do que protegê-lo das más influências da sociedade corrompida. Não obstante, essa orientação sofre uma guinada na fase da adolescência. A partir de então, sem dúvida ele não é preparado para ser um *philosophe*, mas ainda assim, dentro de sua instrução singular, o jovem estuda experimentalmente os fundamentos de várias ciências, lê clássicos da literatura, conhece história universal,²⁸ aprende alguns idiomas e até a ciência do direito político. Com isso, Emílio adquire o espírito crítico necessário para examinar livremente todas as coisas, dos fenômenos

²⁷ Todavia, o próprio preceptor duvidava de que alguém como Emílio fosse chamado a exercer qualquer função pública, visto que ele era muito diferente dos homens típicos de seu século. Um indivíduo notável pela integridade moral com que desempenha todas as suas tarefas é o exato oposto do que se costumava buscar para servir ao Estado.

²⁸ Como o preceptor explica no livro 4, o objetivo desses estudos históricos é servir como um método seguro para que Emílio examine a conduta humana mantendo uma posição de distanciamento: “eu gostaria de lhe mostrar os homens de longe, mostrar-lhos em outros tempos ou em outros lugares, e de modo que ele pudesse ver a cena sem jamais poder agir nela. Eis o momento da história: é por meio dela que ele lerá nos corações sem as lições da filosofia; é por meio dela que ele os verá, simples espectador, sem interesse e sem paixão, como seu juiz, não como seu cúmplice nem como seu acusador” (ROUSSEAU, 1980, p. 526). Essa perspectiva emocionalmente neutra é muito diferente daquela que o cidadão deve ter diante da história de seu próprio país, que ele estuda para conhecer suas tradições e aprender a admirar seus heróis nacionais.

da natureza aos preceitos religiosos²⁹ e às normas éticas e jurídicas.

Em contrapartida, Rousseau mostra que o cidadão comum da república não precisa de um exercício intelectual tão aprimorado para saber zelar por seus direitos e deveres, nem mesmo de um espírito crítico tal qual o de Emílio. Para ver isso, basta lembrar o que é dito no *Contrato Social* sobre o Legislador, isto é, que ele não convence os indivíduos, por meio de argumentos racionais, sobre a validade e a correção das leis que propõe, mas sim os persuade disso graças a um engodo, fazendo-se passar por um porta-voz dos deuses.³⁰ Ao longo das gerações seguintes, os cidadãos devem fazer o

possível para conservar essas instituições originais,³¹ uma tarefa para a qual Rousseau indica um instrumento que apela para o sentimento religioso em vez da racionalidade, ou seja, a sacralização do pacto social e das leis, assim como estabelecido nos preceitos da profissão de fé civil.³² Nesse mesmo intuito, ao contrário de recomendar que os cidadãos sejam estimulados a buscar conhecer as leis e os costumes dos outros povos para compará-los criticamente com os de sua pátria, escolhendo então quais seriam os melhores para seguir, Rousseau advoga que eles simplesmente aceitem e reforcem suas próprias tradições nacionais.³³ “Eu quero”, escreveu ele,

²⁹ É digno de nota que a educação religiosa de Emílio passa pelas explanações feitas pelo vigário saboiano, nas quais são expostas, de modo racional, as bases da religião natural e também são levantadas dúvidas e dificuldades muito sérias quanto aos dogmas das religiões reveladas. Por outro lado, Rousseau admite que o melhor para o cidadão comum é simplesmente ser criado na religião de sua família, como se lê na *Carta a Christophe de Beaumont*, onde ele também defende a autoridade do Estado sobre os cultos vigentes na sociedade: “não creio (...) que se possa legitimamente introduzir em um país religiões estrangeiras sem a permissão do soberano, pois se isso não é desobedecer diretamente a Deus, é desobedecer às leis, e quem desobedece às leis desobedece a Deus. (...) Abraçar uma nova religião é muito diferente de viver naquela em que nascemos, e só o primeiro caso merece punição. Não se deve nem deixar estabelecer uma diversidade de cultos, nem proscrever aqueles que já se acham estabelecidos, pois um filho jamais erra ao seguir a religião de seu pai” (ROUSSEAU, 1980, p. 978).

³⁰ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo VII.

³¹ Como escreve Bronislaw Baczko, “o projeto político de Rousseau é marcado por um pessimismo a longo prazo que não deriva somente do lugar comum de que não se constrói nenhuma obra humana para a eternidade. Esse pessimismo traduz, sobretudo, a ideia de que as contradições próprias da vida política fazem com que esta tenda não a aperfeiçoar a Cidade, mas a degradá-la. O projeto político não busca, portanto, assegurar à Cidade um movimento e um progresso, mas deve instituir nela a perseverança e a estabilidade” (BACZKO, 1974, p. 374).

³² Ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo VIII. Conforme assinala Leo Strauss, “Poder-se-ia pensar que, assim que o código fosse ratificado, assim que se desenvolvesse um ‘espírito social’, e quando a legislação sábia fosse aceita mais por causa da sua sabedoria comprovada do que pela sua presuntiva origem, a crença na origem sobrehumana do código já não seria necessária. Mas esta sugestão negligencia o facto de o respeito vivo pelas leis antigas, ou o ‘preconceito da antiguidade’ que é indispensável para a saúde da sociedade, só com grande dificuldade consegue sobreviver ao questionamento público do relato da sua origem. Por outras palavras, a transformação do homem natural num cidadão constitui um problema correlativo à própria sociedade, e portanto a sociedade tem uma necessidade constante de pelo menos algo equivalente à acção, revestida de mistério e inspiradora de assombro, do legislador. [...] Isto vale por dizer que a sociedade tem de fazer tudo o que for possível para fazer os cidadãos esquecer os mesmos factos que a filosofia política coloca no centro da sua atenção como os fundamentos da sociedade. A existência da sociedade livre depende em absoluto de um obscurecimento contra o qual a filosofia política necessariamente se revolta. Para que a solução a que a filosofia política conduz funcione, é preciso que o problema colocado pela filosofia política seja esquecido” (STRAUSS, 2009, p. 244-245).

³³ Segundo o que Rousseau diz no caso da Polónia, a despeito de que esses costumes nacionais possam ser indiferentes ou até maus sob certos aspectos, é preciso conservá-los, porque eles “terão sempre a vantagem de fazer com que os poloneses amem o seu país, provocando-lhes uma natural repulsa a misturar-se com estrangeiros” (ROUSSEAU, 2003, p. 962). São afirmações como essa que Daniel E. Cullen sublinha em sua interpretação do conservadorismo da república rousseauiana. Para ele, “Os costumes encerram o cidadão dentro de um horizonte nacional limitado. O que importa é a plenitude da ligação, e não a bondade dos costumes em si. [...] Deve-se resistir a qualquer enfraquecimento do domínio dos costumes, mesmo se ele é produzido pela crítica racional, e mesmo se esta for orientada em direção ao bem. Rousseau opta pelo maior fechamento possível em benefício da unidade social. Como a cidade pré-filosófica da *República* de Platão, a ‘sociedade sadia’ de Rousseau será espirituosa e xenofóbica; o chauvinismo prevalecerá sobre a *humanité*. [...] As condições da liberdade estão localizadas na cidade pré-filosófica ou ‘não esclarecida’ onde os costumes governam” (CULLEN, 1993, p. 121-122).

que ao aprender a ler, ele [o polonês] leia coisas de seu país; que aos dez anos ele conheça todas as suas produções; aos doze, todas as suas províncias, todos os seus caminhos, todas as suas cidades; que aos quinze ele saiba toda a sua história; aos dezesseis, todas as suas leis; que não exista em toda a Polônia uma bela ação ou um homem ilustre pelos quais ele não tenha a memória e o coração preenchidos, e dos quais não possa falar a qualquer instante. (ROUSSEAU, 2003, p. 966).³⁴

Esses filhos da república não carecem de um preceptor como o de Emílio, e sim de um Legislador cujo trabalho é o de promover os costumes por meio dos quais ele forja a chave inquebrável do Estado, instilando nos indivíduos uma reverência sagrada pelas leis positivas que lhes propiciam justiça e liberdade.³⁵ As regras emanadas da vontade geral ressoam na consciência do cidadão, são a “voz celeste” que lhe dita “os preceitos da razão pública e o ensina a agir segundo as máximas de seu próprio juízo, e a não estar em contradição consigo mesmo” (ROUSSEAU, 2003, p. 248). Caso um povo receba em sua juventude a orientação correta e adquira os costumes apropriados para dar força ao pacto social, os poderosos laços que unem seus membros perdurarão por muito tempo e serão o mais confiável alicerce do Estado. Nascidos e criados em meio a seus compatriotas, eles ficarão imersos a partir da infância nas tradições, costumes, opiniões e valores morais próprios de seu país, de maneira que suas vontades particulares estarão

em harmonia com a vontade geral da nação. Enfim, se a virtude é a ciência sublime das almas simples, como Rousseau escreveu na conclusão do *Primeiro Discurso*, a virtude cívica constitui a “ciência do direito político” de que as pessoas precisam para fazer bem aquilo que se espera delas como sustentáculos da república.

Para se manter vivo e saudável, o corpo político demanda patriotas que o sustentem, e o patriotismo não consiste em ser uma ideia que as pessoas aceitam racionalmente por terem compreendido, mediante uma exposição lógica, as várias vantagens que elas podem obter se resolverem integrar o pacto social de um determinado povo. Acima de tudo, o patriotismo é um sentimento a ser nutrido desde cedo no coração de todos os cidadãos, uma paixão que os leva a amar sua terra natal mais do que qualquer outro lugar no mundo, a amar as leis sob as quais vivem em segurança nela, a amar a liberdade que elas lhe asseguram, bem como as pessoas com as quais compartilham essa terra, essas leis e essa liberdade.

Referencias Bibliográficas

BACZKO, B. *Rousseau: solitude et communauté*. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974.

BERNARDI, Bruno. *La morale politique de l'Émile et la Lettre sur la vertu*. In: 2^{ème} COLLOQUE J.J. ROUSSEAU - «Emile et l'éducation», 2007. Chambéry. Disponível

³⁴ O aprendizado sobre os feitos dos heróis nacionais é uma das vias necessárias para produzir elos emotivos entre os jovens cidadãos e sua pátria, independentemente de todos os aspectos relacionados a essas histórias que eles ouvem desde a infância serem ou não corretamente compreendidos, dadas as limitações cognitivas de cada idade, as quais Rousseau descreve no *Emílio*. Nesta obra, como não se trata de educar pessoas assim, o autor questiona a pertinência do ensino da história às crianças, já que elas podem até memorizar bem e repetir os fatos estudados, mas não apreendem as múltiplas relações de causa e consequência envolvidas nos acontecimentos, nem a complexidade dos significados das ações dos indivíduos. Isso é o que mostra o relato divertido incluído por Rousseau no livro 2, em que ele fala de um garoto capaz de discursar com muita eloquência sobre a coragem de Alexandre, o Grande, mesmo sem entender quase nada daquilo sobre o que declamava tão vivamente.

³⁵ No prefácio que escreveu para a peça *Narciso*, em 1753, Rousseau ressalta que a preservação dos bons costumes é imprescindível para combater os avanços da corrupção, “Pois os costumes são a moral do povo; e, desde que deixa de respeitá-los, ele não tem mais regra além de suas paixões, nem freio além das leis, que podem algumas vezes conter os maus, mas jamais torná-los bons” (ROUSSEAU, 1990, p. 971). Para Rousseau, há uma influência decisiva da esfera moral sobre a legal que não deve ser subestimada: são as boas leis que fazem uma boa constituição, mas são os bons costumes que levam os cidadãos a obedecê-las. As leis, em si mesmas, são inócuas sem esse substrato moral necessário à sua observância.

em: <<http://oeil.chambery.pagesperso-orange.fr/Coll%20JJR%20Interv%20B%20Bernardi.html>> Acesso em: 4 maio 2012.

CASSIRER, E. *Rousseau, Kant, Goethe: two essays*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

COSTA, J. G. C. da. *Maquiavel e o trágico*. São Paulo. 236 p. Tese (Doutorado em Ciência Política). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2010.

CULLEN, D. E. *Freedom in Rousseau's political philosophy*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993.

L'AMINOT, T. Introduction et bibliographie. In: ROUSSEAU, J. J. *Émile, ou de l'éducation*. Paris: Bordas, 1992. p. I-LXXXVII.

MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2001. v. 2.

MOSCATOLI, R. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: História e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

PARRY, G. *Emile: Learning to be men, wo-*

men, and citizens. In: RILEY, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 247-271.

POCOCK, J. G. A. *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Trad. Marta Vásquez-Pimentel e Eloy García. Madri: Tecnos, 2008.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1990, v. 2.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2003. v. 3.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1980. v. 4.

SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STRAUSS, L. *Direito natural e história*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.