

Rousseau iluminista? as trevas das luzes no discurso sobre as ciências e as artes

Paulo Jonas Lima Piva¹



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

 <https://doi.org/10.32459/2447-8717e254>

Recebido: 22-08-2023 | Aprovado: 24-11-2023 | Publicado: 29-12-2023

Resumo: Em sua obra de estreia na filosofia, o Discurso sobre as ciências e as artes, de 1750, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), apesar de enfatizar que não são as ciências e as artes em si mesmas que ele ataca e sim as suas relações deletérias com a virtude e os costumes ao longo da história, não se percebe na sua argumentação o entusiasmo, o otimismo e o comprometimento com a racionalidade humana que uma certa ideia de filósofo iluminista, estereotipada talvez, nos faz esperar. Sendo assim, como entender e classificar a reflexão desse momento intelectual específico de Rousseau, em que o seu pensamento ainda é um esboço e um vislumbre do que será o seu célebre Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, de 1755? Eis a motivação e o horizonte problematizador deste artigo sobre a primeira reflexão filosófica de Rousseau

Palavras-chave: Iluminismo – Moral – Razão – Renascimento – Rousseau

Abstract: Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) doesn't show in his argumentation the enthusiasm, optimism and engagement with the human rationality expected from an idea, perhaps stereotyped, of Enlightenment philosopher, in his debut work, the Discourse on the Arts and Sciences, from 1750, in spite of emphasizing that he doesn't attack the sciences and arts themselves, but their deleterious relationships with virtue and costumes throughout history. Besides, the inventory of moral and political losses caused by sciences and arts to peoples and the suspicion on reason as the main means of emancipation and moral improvement of human being, which can be found in the Discourse, turns a Rousseau still intuitive and debuting thinker into a critical without any illusion in regard to the achievements and potential of human reason. More precisely, he diagnoses and thinks about the darkness of lights. Thus, how can we understand and classify Rousseau's reflection in this specific intellectual moment in which his thinking is an outline and glimpse of what will be the renowned Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men, from 1755? That's the motivation and problematizing horizon of this article on the first Rousseau's philosophical reflection.

Keywords: Enlightenment – Moral – Reason – Renaissance – Rousseau

¹ Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor de filosofia da Universidade Federal do ABC (UFABC).

Introdução: um breviário de obscurantismo?

Difícil não concordar, pelo menos de imediato, com a sentença sem rodeios e com a reticência provocativa de Michel Onfray – que se define como um herdeiro dos “ultras das Luzes” (ONFRAY, 2007, p. 27), isto é, das “Luzes radicais” (ONFRAY, 2007, p. 23), representadas pelos materialistas, ateus, hedonistas e revolucionários da filosofia iluminista da França do século XVIII, como Jean Meslier, La Mettrie, Holbach, Helvétius e Sade (ONFRAY, 2007) – acerca do Discurso sobre as ciências e as artes, de Jean-Jacques Rousseau: “Um autêntico breviário de obscurantismo...” (ONFRAY, 2007, p. 22).

“Breviário”, conforme o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, significa, além de “sinopse” e “resumo”, também um livro de orações religiosas, mais precisamente, uma “forma breve de ofício divino, ou prece da Igreja, para uso dos clérigos” (FERREIRA, 2010, p. 349). “Obscurantismo”, por sua vez, quer dizer, segundo o mesmo Aurélio, “ausência de conhecimento”, “ignorância” e, o mais interessante, “reprovação ou oposição ao esclarecimento” (FERREIRA, 2010, p. 1490). Traduzindo a afirmação de Onfray, o Discurso sobre as ciências e as artes, ou “Primeiro Discurso” em comparação com o Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens, de 1755, o seu “Segundo Discurso”, seria um manifesto anti-iluminista em pleno Iluminismo, e Rousseau, portanto, no mínimo, um pseudo-iluminista.

De fato, quem escolhe o Discurso sobre as ciências e as artes, que é o primeiro livro propriamente filosófico de Rousseau, como entrada para conhecer o seu tão consensual e propalado iluminismo, é surpreendido por críticas desconcertantes do autor à razão e por ataques a certos valores caros à civilização ocidental, posição que, além de destoar dos estereótipos de Iluminismo e de filósofo iluminista sacramentados pelos manuais de filosofia e de história, fazem lembrar o antípoda desse estereótipo, a saber, o pregador religioso obscurantista e supremacista da fé, o pensador misósofo e misólogo no pensamento e retrógrado e bárbaro nos costumes, ou ainda, em termos mais contemporâneos, um ideólogo reacionário, anticivilizador e anti-intelectualista.

Um balanço do renascimento

O Discurso sobre as ciências e as artes foi publicado em 1750. Rousseau tinha então trinta e oito anos. Não era, portanto, nenhum menino, sobretudo no seu modo de pensar. Foi a obra que lhe deu celebridade e ao mesmo tempo muitos aborrecimentos, como podemos ler na sua “Advertência”, um desabafo publicado postumamente, na edição de 1781 do livro (ROUSSEAU, 2006). Em linhas gerais, esse Discurso é uma resposta do filósofo ao tema do concurso proposto pela muito reputada e influente Academia de Dijon, em 1749, concurso este, aliás, vencido de forma surpreendente pelo próprio Rousseau. O tema do concurso: “Se o restabelecimento das Ciências e das Artes contribuiu para depurar os costumes” (ROUSSEAU, 2006, p. 25).

Esclarecendo e situando historicamente a questão, a expressão “restabelecimento das ciências e das artes”, segundo o estudioso de Rousseau Lourival Gomes Machado, em nota na edição do Discurso sobre as ciências e as artes da coleção “Os Pensadores” (ROUSSEAU, 1978, nota 1), é uma alusão à Renascença, período histórico marcado pelo movimento humanista, que entre os séculos XIV e XVI trouxe à superfície o tesouro cultural e filosófico do mundo greco-romano que fora soterrado e deformado durante séculos pela hegemonia ideológica e pelo domínio institucional da Igreja Católica, com sua prática intolerante de subordinar a razão à fé e assim fazer da filosofia uma serva e fonte de credibilidade para o proselitismo religioso. Em outras palavras, o que a Academia de Dijon, com a questão do seu concurso, queria provocar era uma reflexão, na verdade, um balanço, sobre se o progresso, a expansão e a institucionalização da filosofia, das ciências e das artes, com suas raízes pagãs, no Ocidente, se o aprimoramento das regras de convívio, melhoraram ou pioraram eticamente o gênero humano, ou seja, se essas luzes ressuscitadas pelo Renascimento tornaram o ser humano mais ou menos generoso, honesto, justo, patriótico e, sobretudo, mais ou menos feliz. Uma questão dessa natureza, apresentada numa época de ascensão da razão, de entusiasmo com a filosofia e de prestígio cada vez maior das ciências, da polidez e do luxo na sociedade, a expectativa em relação a ela era a de que a maioria das respostas dos participantes do concurso fosse afirmativa, como de fato ocorreu. Rousseau, no entanto, colocou-se na contramão da opinião da maioria dos seus concorrentes: não, o restabelecimento das ciências e das artes não só não depurou os costumes como os corrompeu.

O bárbaro

Na dissertação de Rousseau constituída de um prefácio, de um breve exórdio e de duas partes de argumentação, deparamos logo de início com a sua consciência do ônus da ousadia da sua posição solitária. Essa consciência da recepção nada acolhedora de suas ideias pelos seus contemporâneos vemos já na epígrafe do Discurso, em que Rousseau faz do poeta Ovídio o seu porta-voz e prepara o espírito do leitor para que este não seja precipitado no seu julgamento em relação ao eixo da sua tese polêmica: “As pessoas me têm por bárbaro porque não me compreendem” (ROUSSEAU, 2006, p. 25).

A preocupação de Rousseau com a reação dos doutos da Academia de Dijon, mas, sobretudo, com a reação da opinião pública da sua época, ao seu diagnóstico e às suas conclusões acerca dos impactos e das consequências do progresso das ciências e das artes nos costumes da Europa, é o tom dominante do “Prefácio” do seu Discurso. Esta talvez seja uma das razões pelas quais Rousseau inicia tal prefácio elogiando a iniciativa da Academia de Dijon, a qual, vale frisar, ao contrário do que ele previa, não só não repeliu suas ideias como tornou vencedora do concurso a sua dissertação. O filósofo tece seu elogio destacando que, finalmente, a instituição resolvera tratar em seus concursos de um tema útil para a humanidade, já que, para Rousseau, fazer dos costumes um objeto de reflexão era dar centralidade à moral, esta um assunto de razão prática, uma vez que voltado para o conhecimento do como viver, isto é, para o estabelecimento de normas e valores que proporcionem a experiência da melhor vida possível. Em outras palavras, pensar a moral era também pensar a felicidade, e, no caso de Rousseau, a felicidade pessoal vinculada à felicidade do gênero humano, a única felicidade moralmente aceitável. Até então os concursos promovidos pela Academia de Dijon priorizavam temas de natureza mais metafísica e religiosa, não considerando, portanto, a felicidade um tema de maior relevância.

Mesmo prevendo uma “censura universal” pelo “partido” que irá tomar diante do tema da Academia de Dijon, Rousseau deixa claro que não é o seu objetivo agradar nem desagradar ninguém, aliás, que sua pretensão é escrever para além da mentalidade do seu tempo, o que significa que grande parte dos seus contemporâneos não o interpretará adequadamente, julgando-o um bárbaro pelas suas ideias. E qual será precisamente o “partido” de Rousseau nesse balanço sobre a herança do Renascimento?

O moralista

No exórdio do seu Discurso, Rousseau anuncia, para bom entendedor, o partido assumido por seu entendimento. Aliás, nesse exórdio, temos uma outra epígrafe, e de outro

autor pagão, Horácio, que sintetiza nas entrelinhas esse tal partido: “Somos enganados pela aparência do bem” (ROUSSEAU, 2006, p. 29). Em outras palavras, é o bem em si mesmo, o verdadeiro bem, o bem escondido e deturpado pelas convenções humanas e pelos interesses egoístas, enfim, é a verdade moral que interessa a Rousseau. Nesse sentido, discernir o bem do mal, conhecer os preceitos da vida virtuosa para sermos justos, livres e felizes, é o que mais importa para a filosofia desse Discurso. Isso significa dizer que Rousseau é um moralista, e moralista aqui entendido como um pensador que coloca a moral como a principal área do pensamento, que faz do pensar o certo e o errado nas ações e da clareza para escolher os melhores valores e as regras mais adequadas a uma vida sábia, isto é, a uma vida feliz, a tarefa por excelência do filósofo.

Escreve ainda Rousseau no exórdio do Discurso que o seu partido será aquele de alguém que nada sabe, mas que convém a um homem de bem. E o compromisso de um homem de bem, isto é, de um homem honesto e justo, apesar de ignorante no sentido ontológico, epistemológico e científico do adjetivo, só pode ser, para ele, o compromisso com a verdade. Portanto, o partido de Rousseau nesse Discurso será o “partido da verdade”, doa a quem doer, com os seus frutos e espinhos, uma adesão radical, absoluta e incondicional, o que significa que, para o nosso filósofo, a verdade moral existe e seria acessível quando sua busca fosse feita de boa-fé. Nesse sentido, o que mais importa a Rousseau nessa polêmica, o prêmio propriamente dito que ele almeja no final da sua argumentação, é a consciência moral tranquila, esta, um estado de alma resultante de quando nos orientamos e julgamos em conformidade com a verdade, uma recompensa, digamos psicológica, que Rousseau acredita que qualquer homem de bem encontrará no fundo do seu coração (ROUSSEAU, 2006).

Convém ressaltar mais uma vez a especificidade dessa verdade almejada por Rousseau e que orienta toda a reflexão do Discurso: não se trata da verdade entendida no seu sentido estritamente ontológico, epistemológico e científico, e sim na sua acepção moral. Portanto, para conhecê-la, erudição e instrução formal não são imprescindíveis. Um analfabeto de letra e número, em sua ignorância e simplicidade, poderá muito bem conhecer essa verdade, e com mais facilidade e profundidade até do que um requintado doutor. Em outras palavras, não é uma questão de livros e cognição e sim, essencialmente, de índole, de vontade de virtude, de coração, em última instância e ainda intuitivamente nesse Primeiro Discurso, de natureza humana, a qual, já nesse texto de estreia filosófica, sugere ser determinada pela benevolência.

Um aspecto que não pode passar despercebido nessa passagem em que Rousseau explicita o seu compromisso com o partido da verdade é a base dessa sua orientação. O

próprio Rousseau afirma que essa base é a sua “luz natural” (ROUSSEAU, 2006, p. 29). Trata-se aqui da célebre metáfora da razão. Isso significa que o raciocínio do seu Discurso é essencialmente laico, imanente e não inspirado – pelo menos, no caso do religioso Rousseau, não diretamente – por uma revelação divina, isto é, por uma luz sobrenatural, o que, aliás, condiz plenamente com os princípios do ideário das Luzes.

Uma vez reveladas as boas intenções do seu pensamento, Rousseau, antecipando e já se defendendo dos mal-entendidos que o importunarão por toda a sua vida, enfatiza em tom solene e moralista, a princípio, aos examinadores de Dijon: “Não é a Ciência que eu maltrato, disse a mim mesmo; é a Virtude que defendo diante de homens virtuosos” (ROUSSEAU, 2006, p. 29).

Como entender essa passagem marcante do Discurso sobre as ciências e as artes? Primeiramente, que, para Rousseau, a moral é mais vital para o gênero humano do que as ciências e as artes, portanto, que haveria uma hierarquia de saberes a ser respeitada, uma subordinação necessária dos interesses menores das ciências e das artes às necessidades superiores da moral. Se as iniciativas das ciências e das artes não prejudicam a virtude, se suas atividades não enfraquecem ou confundem o discernimento moral, não há motivo para censurá-las, pondera Rousseau. Contudo, se elas desestabilizam com a sua racionalidade, com suas problematizações e criatividade os costumes e a sensibilidade de justiça e de decência do homem de bem, elas, no entender de Rousseau, precisam ser denunciadas e combatidas. O melhor e o correto para Rousseau seria se as ciências e as artes sempre promovessem a virtude e fortalecessem os costumes, isto é, se as ciências e as artes se colocassem a serviço dos objetivos de uma certa moral, evidentemente, da moral que ele, Rousseau, considera a correta. Dito de outro modo, Rousseau não ataca as ciências e as artes em si mesmas, não vê nelas um mal intrínseco, um defeito moral irremediável de natureza; na verdade, ele desaprova ou aprova a finalidade, as consequências e as maneiras como elas são utilizadas; ele pensa outros modos de explorá-las e praticá-las, neste caso, sempre tendo como critério e finalidade o que ele advogava como virtude e bons costumes. Em suma, para Rousseau, como ainda veremos em detalhes, a ciência e a arte existem, estão consolidadas na vida civilizada, porém, uma outra concepção de ciência e de arte seria necessária e, o mais importante, possível.

Mas de que virtude, moral, costumes e homem de bem fala exatamente o moralista do Primeiro Discurso?

É na “Primeira parte” do livro que o moralismo de Rousseau se torna pregação moral, que ele se faz retórica e argumentação em defesa da virtude como valor supremo, absoluto e

universal. Isso vai ocorrendo na medida em que o seu diagnóstico do desenvolvimento histórico das ciências, das artes e da polidez, e dos seus respectivos impactos nos costumes europeus, vai tomando forma. Tal diagnóstico, aliás, começa com um elogio de Rousseau à saída do gênero humano de uma situação de trevas para uma situação superior. Concretamente falando, trata-se da passagem histórica da Europa da Idade Média para o humanismo renascentista, passagem esta, vale ressaltar, promovida e capitaneada pela razão. Escreve Rousseau a propósito:

É um grande e belo espetáculo ver o homem sair, de alguma maneira do nada, pelos seus próprios esforços, dissipar, pelas luzes de sua razão, as trevas nas quais a natureza o envolveu, elevar-se acima de si mesmo, lançar-se pelo espírito até às regiões celestes, percorrer a passos de gigante, tal como o sol, a vasta extensão do universo, e, o que é ainda maior e mais difícil, voltar-se para si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim (ROUSSEAU, 2006, p. 30).

Chama a atenção de imediato nesse trecho eloquente e bastante iluminista a sua semelhança com o trecho célebre do opúsculo de Immanuel Kant, Resposta à questão: o que é esclarecimento?, de 1784, no qual o filósofo alemão trata essa passagem do nada e das trevas para o conhecimento da natureza e do próprio homem por meio da razão como a saída da menoridade, ou seja, de uma situação de tutela, de “incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem direção alheia”, para a maioridade, ou seja, para um estado da racionalidade em que o indivíduo “ousa fazer uso do seu próprio entendimento”, em que ele passa a pensar a realidade de maneira autônoma (KANT, 2009, p. 407).

O segundo aspecto desse trecho de Rousseau digno de nota é o fato de que, para ele, a natureza fez o homem ignorante, ou seja, a ignorância é natural, por conseguinte, a reflexão e o conhecimento, as ciências e as artes, seriam atividades artificiais, nesse sentido, antinaturais. Assim sendo, pensar, conhecer e criar seriam corruptions, isto é, degenerações do que é original e natural no ser humano, a ignorância. Importante frisar tal aspecto porque a ideia de ignorância em Rousseau possui uma dupla acepção ao longo do Discurso: ora é positiva, é um valor, sendo sinônimo de sabedoria, ou seja, de conhecimento do certo, da justiça, da virtude e da felicidade, que, para Rousseau, é o que mais importa nesta vida, mesmo que se desconheça totalmente os conteúdos das ciências e das artes; ora o sentido é negativo, é um desvalor, como algo degradante e censurável, ignorância entendida como o desconhecimento do fundamental para uma vida virtuosa, por conseguinte, para uma vida feliz. Essa dinâmica ambígua, paradoxal e de certo modo dialética da ideia de ignorância, bem como da ideia de sabedoria, essas duplicidades no decorrer do livro uma vez não percebidas

comprometem substancialmente a compreensão do diagnóstico e, sobretudo, da conclusão e do julgamento de Rousseau sobre o progresso das ciências, das artes e das noções de civilidade na história.

Na sequência da ordem das razões do Discurso Rousseau faz uma síntese histórica bastante categórica para assinalar dois momentos culturais distintos da sua Europa: antes do restabelecimento das ciências e das artes pelo Renascimento, ou seja, durante a Idade Média, os europeus teriam vivido por séculos mergulhados na mais completa “barbárie”, este um estado, nos termos do próprio Rousseau, “pior que a ignorância” (ROUSSEAU, 2006, p. 30). Essa idade de barbárie e trevas foi também a idade de um “jargão científico, ainda mais desprezível que a ignorância, que usurpou o nome do saber” (ROUSSEAU, 2006, p. 30). Ao que tudo indica, trata-se da escolástica e de suas máximas de submissão da filosofia à teologia. Em contrapartida, foi graças ao “estúpido muçulmano” (ROUSSEAU, 2006, p. 30), na expressão irônica de Rousseau, que esse processo de saída da barbárie para a civilização foi possível, já que foi pelo seu intermédio que os europeus puderam ter contato com os destroços da cultura pagã que sobreviveram à intolerância aniquiladora do cristianismo do Vaticano. Em outras palavras, o assim considerado “estúpido muçulmano” pelo preconceito europeu foi quem introduziu e catalisou a expansão das ciências e das artes na Europa, livrando-a das trevas e civilizando-a.

O filósofo político

De uma brevíssima e geral síntese histórica sobre um assunto tão complexo, o Primeiro Discurso passa a uma reflexão mais propriamente política. Rousseau fala agora sobre as necessidades do corpo e do espírito do homem. As necessidades desse corpo formariam o fundamento da sociedade, explica Rousseau, e se expressariam na exigência de segurança e de bem-estar por parte dos cidadãos aos governantes, os quais procuram concretizá-las na forma de leis e de governança. Já as necessidades do espírito completariam essas necessidades do corpo. E quais seriam as necessidades do espírito para Rousseau? Necessidade de ciências, letras e artes. Temos então dois tipos de necessidades, porém, ambos dados numa relação de dependência e complementaridade, em que as necessidades do corpo estabelecem os fundamentos da sociedade e as necessidades do espírito aprovam e legitimam tais fundamentos. Na prática, são dois tipos de poder: o poder das instituições do Estado, este um poder material, moldador e instituidor da ordem política e social, e o poder da cultura e das ideias, este, não menos concreto, mas mais abstrato e subjetivo, que

poderíamos chamar também de poder ideológico, o qual seria, no entender de Rousseau, mais poderoso que o poder governamental, e ainda menos despótico do que este. Em outras palavras, o poder exercido pelas ciências e pelas artes seria, segundo Rousseau, um poder sutil, porém, mais eficaz do que o poder explícito e bruto dos tribunais e das tropas na manutenção da ordem política das sociedades.

Para ilustrar o poder dessa sutileza, dessa capacidade das ciências e das artes de seduzir, encantar e conduzir corações e mentes a ponto dos indivíduos perderem a consciência da realidade política, Rousseau lança mão de uma metáfora bastante eloquente. Referindo-se ao estado de escravidão dos homens ao longo da história, Rousseau afirma que as ciências e as artes “estendem guirlandas de flores sobre as correntes de ferro que pesam sobre eles, sufocam neles o sentimento dessa liberdade original para a qual eles parecem ter nascido, fazem-nos amar sua escravidão e formam o que se chama de povos policiados” (ROUSSEAU, 2006, p. 31). E completa: “A necessidade ergueu os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram” (ROUSSEAU, 2006, p. 31). Ou seja, as ciências e as artes foram utilizadas muitas vezes de forma inescrupulosa pelos poderosos, para, por meio delas, embevecer, manipular e escravizar seus subordinados de acordo com os seus interesses nada republicanos. Não é por acaso, argumenta Rousseau, que muitos poderosos protegeram e incentivaram ao longo dos séculos essas atividades do espírito. Em suma, as ciências e as artes, na medida em que fazem com que os escravos, além de não terem consciência da sua escravidão, amem essa escravidão como se fosse liberdade, são parte vital dos poderes e das ordens sociais constituídas.

Curiosamente, Karl Marx, quase um século depois desse Discurso, faz uso dessas mesmas imagens e associações entre flores e grilhões, dessas mesmas relações de ideias entre ideologia e dominação, só que com duas diferenças fundamentais em comparação a Rousseau: 1) Marx articula flores e grilhões se referindo ao poder sutil, alienador e eficaz, não das ciências e das artes, como faz Rousseau, mas da religião, a qual, segundo o filósofo alemão, sempre esteve a serviço dos interesses e estratégias das classes dominantes; 2) ao contrário de Rousseau, Marx, um herdeiro do Iluminismo, afirma que as ciências e as artes desenganam e desiludem o ser humano quando exercidas de maneira crítica, logo, que a sua racionalidade é desmistificadora e, por isso, desaliena e emancipa o dominado. De acordo com a crença revolucionária desse filósofo, a religião, esse poder alienador estrutural da ordem burguesa e de outras ordens históricas, poderia ser desmantelado por uma crítica radical, desmantelamento este, aliás, que já estaria em processo, no diagnóstico de Marx, desde o Iluminismo. Tudo isso podemos entender e deduzir da seguinte passagem do ensaio

Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução, publicado pelo então jovem hegeliano de esquerda em 1844, na revista Anais Franco-Alemães: “A crítica destroçou as flores imaginárias presas aos grilhões, não para que o homem carregue grilhões enfadonhos e maçantes, mas para que se liberte desses grilhões e colha a flor viva” (MARX, 2010, p. 31). Em suma, enquanto para Marx o progresso das ciências e das artes criou as condições para o ser humano se emancipar das suas ilusões escravizadoras, em Rousseau esse mesmo progresso promove o inverso, a saber, a ilusão, a alienação e a escravização. Trocando em miúdos, enquanto para Rousseau as ciências e as artes alienam e são cúmplices da escravidão, para Marx é a religião que aliena e escraviza, e são as ciências e as artes que desalienam e emancipam.

Mais do que ajudar a consolidar de forma sorrateira a escravidão, as ciências e as artes – continua Rousseau na “Primeira Parte” do seu Discurso sobre as ciências e as artes – ajudam a formar “felizes escravos” (ROUSSEAU, 2006, p. 31), os cidadãos das sociedades civilizadas da época de Rousseau, sociedades estas que o filósofo chama, como já vimos, de “povos policiados”. Esse indivíduo policiado, isto é, submetido a muitas normas e amarras sociais, escravo, mas feliz, ou melhor, esse indivíduo feliz, apesar de policiado e escravo, é descrito por Rousseau como alguém de gosto delicado, doçura de caráter e “urbanidade nos costumes”, ou seja, como alguém afável, aparentemente portador de várias virtudes, voltado, portanto, para o favorecimento do convívio.

Entretanto, Rousseau desconfia da sinceridade dessas virtudes. A necessidade de ser afável, polido e sociável faz com que a aparência se sobreponha à sinceridade na vida social. Nesse sentido, importa muito mais nas relações parecer virtuoso do que ser virtuoso. Esta, aliás, é uma das críticas essenciais de Rousseau à sua civilização. A valorização que o autor do Discurso faz da sinceridade e da honestidade como virtudes fundamentais o leva a considerar a sociedade em geral como um teatro de hipócritas e opacos, que tratam os valores e as regras de convívio como meras formalidades e representações para fins pessoais. E lamenta essa duplicidade do indivíduo civilizado: “Como seria doce viver entre nós se a atitude exterior fosse sempre a imagem das disposições do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regras, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo!” (ROUSSEAU, 2006, p. 31).

O declínio do homem de bem

A defesa enfática que Rousseau faz da franqueza e da autenticidade como as virtudes fundamentais do homem de bem vemos expressa na sua análise do modo de vestir das pessoas. Para Rousseau, o vestuário revela muito do caráter e da alma de um indivíduo, bem como do seu vigor e da sua saúde física. Aqueles que se vestem de forma simples e até rústica, portanto, sem luxo nem adereços, revelam ter muito caráter, além de muito vigor. Estes seriam os homens de bem. Já os que se cobrem de seda e ostentam riqueza em seus adornos, estes certamente terão pouco vigor e nenhum caráter. É o que lemos em mais uma metáfora eloquente do Rousseau do Primeiro Discurso: “O homem de bem é um atleta que se compraz em combater nu: ele despreza todos esses vis ornamentos que atrapalhariam o uso de suas forças, e cuja a maior parte não foi inventada senão para esconder alguma deformidade” (ROUSSEAU, 2006, p. 32).

Mas qual seria a situação desse homem de bem no interior da civilização resultante do Renascimento segundo Rousseau?

Pela apreciação do Rousseau do Primeiro Discurso, esse homem de bem foi mingando na medida em que o homem das ciências, da polidez e das artes foi se impondo nas sociedades. Seu diagnóstico é que a aceitação social cada vez maior das artes em particular envenenou paixões e comportamentos. Antes dessa aceitação nossos costumes eram rústicos, espontâneos, sinceros, naturais, o que permitia às pessoas, no entender de Rousseau, serem mais profundas e francas nas relações. Junto com a polidez e o decoro vieram a hipocrisia, a bajulação e as formalidades sociais à custa da naturalidade, da franqueza e da autenticidade das pessoas. Ao invés de sermos nós mesmos, passamos a ser convenientes e agradáveis, a sorrir e a falar não de acordo com a nossa vontade e nossas opiniões e sim de acordo com os costumes e as expectativas sociais. Com isso tornamo-nos mecânicos, uniformes e previsíveis no nosso modo de viver, comprometendo assim nossa singularidade, nosso “gênio”, no termo de Rousseau (ROUSSEAU, 2006, p. 32). Em suma, e nas palavras do próprio Rousseau, “não se ousa mais ser o que se é” (ROUSSEAU, 2006, p. 32). O resultado é que as sociedades viraram grandes rebanhos, nos quais os indivíduos não são propriamente indivíduos, na medida em que foram destituídos de liberdade e autenticidade, ou seja, de suas próprias essências. E quanto mais polido e ilustrado, quanto mais civilizado foi se tornando o homem, menos virtuoso ele ficou. Nos termos exatos de Rousseau, “nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram para a perfeição” (ROUSSEAU, 2006, p. 33).

A radicalidade da investigação do Primeiro Discurso acerca da origem do declínio do homem de bem leva-nos para antes do Renascimento, para dentro da própria curiosidade

humana, ao momento em que ela se manifestou pela primeira vez: “os males causados por nossa vã curiosidade são tão velhos quanto o mundo” (ROUSSEAU, 2006, p. 33). Egito, Atenas, Roma e Constantinopla são exemplos dados por Rousseau de povos virtuosos, soberanos e felizes no passado, que perderam essa condição ao se entregarem aos encantos das ciências e das artes (ROUSSEAU, 2006). Rousseau cita também casos de povos antigos que não se deixaram contaminar pelos vícios causados pelas ciências e pelas artes e assim se preservaram livres, respeitados e felizes, como os persas, os citas, os germanos e, sobretudo, Esparta (ROUSSEAU, 2006). E todos esses povos conseguiram se preservar da degradação moral porque preferiram atividades como o trabalho e os exercícios militares às atividades do espírito. Portanto, no entender de Rousseau, por ignorarem as ciências, as artes e a polidez, esses povos garantiram virtude e felicidade, bem como a existência e a integridade do homem de bem. É quando Rousseau evoca Sócrates como paradigma desse homem de bem.

Na interpretação muito particular de Rousseau, Sócrates, “o mais sábio dos homens no julgamento dos deuses”, fez um elogio da ignorância (ROUSSEAU, 2006, p. 37). Consciente de que só sabemos que nada sabemos, logo, que tudo ignoramos sobre o verdadeiro e o falso — conceitos estes de natureza ontológica, lógica e epistemológica —, a sabedoria, segundo o Sócrates rousseauísta, consistiria, como já assinalamos, no conhecimento do certo e do errado, do bem e do mal, na capacidade de discernir a virtude e do vício, portanto, no conhecimento em sentido moral, cuja finalidade é promover a felicidade. Nesse sentido, para esse Sócrates nada platônico, não é preciso ser douto para ser um homem de bem, não precisa ser erudito para ser feliz, pois virtude não seria uma questão intelectual e sim de sensibilidade e coração.

Por fim, para reforçar sua tese de que as ciências, o refinamento e as artes corromperam o homem de bem, que não são essenciais para a vida e que ignorá-los é o mais sábio a fazer, o Rousseau do Primeiro Discurso argumenta que a natureza nos fez ignorantes para assim permanecermos, pois nessa condição a humanidade seria feliz. Contudo, o fato de termos nos esforçado para romper com essa condição natural, movidos por uma vontade temerária de tudo conhecer, explica a corrupção do homem de bem e a situação de escravidão e infortúnio do homem moderno. Em suma, o gênero humano demorou para perceber que a “sabedoria eterna” consistia em viver de acordo com a natureza, o que significa não querer rasgar “o véu espesso com o qual ela cobriu todas as suas operações” (ROUSSEAU, 2006, p. 39), condição da “feliz ignorância” (ROUSSEAU, 2006, p. 39). É o que nos diz Rousseau por meio de outra bela metáfora:

Povos, sabeis pois de uma vez que a natureza quis vos preservar da ciência, como uma mãe arranca uma arma perigosa das mãos de seu filho; que todos os segredos que ela esconde de vós são tantos males dos quais ela vos defende, e que a dificuldade que vós encontrais em vos instruir não é o menor dos seus benefícios (ROUSSEAU, 2006, p. 39).

Um iluminista apesar do iluminismo

O Discurso sobre as ciências e as artes não é só diagnóstico sombrio. Na sua “Segunda Parte”, o Rousseau que aqui nos importa aprofunda o seu exame da civilização esclarecida e polida e aponta um caminho para reparar os seus males acumulados ao longo da história. Ele começa com uma imagem retórica, atribuindo a um deus inimigo da tranquilidade do homem a invenção das ciências. E faz do mito de Prometeu a melhor metáfora para essa origem. Rousseau também constata nos piores vícios a raiz genealógica das nossas principais ciências e artes: “As ciências e as artes devem pois seu nascimento a nossos vícios: nós teríamos menos dúvida sobre suas vantagens se elas o devessem a nossas virtudes” (ROUSSEAU, 2006, p. 41).

A ambição, a bajulação, a mentira e o ódio teriam levado o homem a inventar a eloquência; a avareza e a ganância seriam a fonte das matemáticas; os medos causados pela superstição teriam dado origem à astronomia, a curiosidade infantil à física, as injustiças à jurisprudência, as guerras e os atos dos tiranos à história, e todas as ciências, inclusive a moral, teriam por trás o orgulho. Já as artes se inspirariam essencialmente na futilidade, no luxo e na vaidade. Por outro lado, se os homens se dedicassem mais aos seus deveres, em especial ao compromisso com a pátria e com os necessitados, argumenta Rousseau, eles não desperdiçariam seu tempo com “estéreis contemplações” (ROUSSEAU, 2006, p. 41), que é o que ocorre de um modo geral com os filósofos e os cientistas, seduzidos por ilusões de conhecimento e cegos moralmente pelo culto à verdade.

Rousseau não vê nenhuma utilidade moral na verdade e sim riscos à integridade da virtude. Imbuído de um certo ceticismo, Rousseau duvida, primeiramente, das garantias de certeza das verdades, da solidez dos critérios e, em segundo lugar, e o mais relevante, ele duvida das intenções daqueles que falam em nome dessas verdades. Como bom moralista, a principal preocupação de Rousseau é com os estragos que a verdade e a racionalidade de um modo geral já causaram e ainda podem causar à virtude, bem como ao seu paradigma de homem de bem. Por isso ele critica, inclusive, a invenção dos “caracteres tipográficos”, melhor dizendo, a invenção da imprensa por Gutenberg, certamente uma das maiores

contribuições do Renascimento. Na avaliação do filósofo, a imprensa teria eternizado, na forma de livros e para um público mais amplo, “as extravagâncias do espírito humano”, como, por exemplo, “os perigosos devaneios de Hobbes e de Espinosa” (ROUSSEAU, 2006, p. 52).

Ora, se no entendimento do Rousseau do Primeiro Discurso a racionalidade por trás das ciências e das artes, que se tivesse sido inventada por uma divindade teria sido por um deus perturbador; que nasceu, não das virtudes, mas dos vícios humanos; que é inútil em suas questões e objetos; que é perigosa nos seus efeitos sobre os costumes; que se nutre do ócio e induz os homens a ele; que ilude quanto à possibilidade humana de acesso à verdade e ainda que esta teria benefícios; que só deprava o que o homem tem de mais simples, inocente e generoso tornando-o fútil, narcisista e egoísta; que enquanto “cultura das ciências” é nefasta às “qualidades morais” (ROUSSEAU, 2006, p. 48); que valoriza mais o talento do que a virtude, mais o poeta e o físico do que os camponeses “que nos dão o pão, e que dão o leite aos nossos filhos” todos os dias (ROUSSEAU, 2006, p. 50); que — termo do próprio Rousseau — “efemina” as qualidades guerreiras dos homens diante da pátria (ROUSSEAU, 2006, p. 46); que os torna blasfemos diante de Deus; e que cujo progresso nada acrescentou “à nossa verdadeira felicidade” (ROUSSEAU, 2006, p. 52); podemos concluir desse julgamento sobre a experiência da racionalidade na história que Rousseau seria um anti-iluminista à maneira, por exemplo, dos “antifilósofos” lembrados por Michel Onfray na sua contra-história da filosofia das Luzes e descritos como jesuítas, jansenistas, eclesiásticos fundamentalistas, adversários virulentos dos enciclopedistas na defesa da religião cristã e da fé teológica contra as luzes da filosofia? (ONFRAY, 2007)

Após dissecar a concepção de civilização herdada do Renascimento, descrever e desaprovar moralmente todas as trevas derivadas do progresso das ciências e das artes, Rousseau surpreende o leitor do Discurso sobre as ciências e as artes com uma reflexão, já no movimento final do livro, que aponta para uma luz para além dessas trevas: ciências e artes edificantes seriam possíveis, desde que sob tutela e submetidas ao controle de qualidade das academias, dessas “sábias instituições”, como a Academia de Dijon, cujo papel, segundo Rousseau, seria impor freios e filtros aos homens de letras, exigindo deles “obras úteis e costumes irrepreensíveis” (ROUSSEAU, 2006, p. 50). Em outras palavras, as academias funcionariam como instituições ideológicas e políticas responsáveis pela educação moral e cívica do povo, liberando e promovendo ciências e artes que incentivassem no coração dos cidadãos o amor à virtude e censurando aquelas que degradassem o modelo social de homem

de bem. Em suma, o papel das academias nessa perspectiva consistiria em unir “luzes agradáveis” com “instruções salutares” (ROUSSEAU, 2006, p. 51).

Fica evidente portanto que não são as ciências e as artes em si mesmas que Rousseau rejeita e sim a sua falta de compromisso com o que ele considera moralidade e de subordinação a uma certa ideia virtude, esta que ele define como “ciência sublime das almas simples”, cujos princípios estariam “gravados em todos os corações” (ROUSSEAU, 2006, p. 54). No fundo, o que Rousseau parece querer nos dizer é que, embora ele considerasse a situação de ignorância dos “primeiros tempos” (ROUSSEAU, 2006, p. 46) moralmente superior à do gênero humano do seu tempo, pois aqueles homens eram mais virtuosos e felizes, o progresso das ciências e das artes é irreversível, logo, que não seria razoável recusá-lo de maneira absoluta. Nos termos, não de Rousseau, pois talvez seria anacrônico colocar o conceito no seu dicionário, mas de quem faz história da filosofia hoje, o que o filósofo do Discurso sobre as ciências e as artes revela com a sua reflexão sobre o papel das academias como a de Dijon é que a adesão do homem de bem ao Iluminismo é necessária e inevitável, apesar das trevas do próprio Iluminismo. Nesse sentido, a solução mais realista encontrada por Rousseau foi incorporar-se ao Iluminismo, e de duas maneiras: em primeiro lugar, para combater as trevas da superstição e do obscurantismo que não se findaram junto com a Idade Média; em segundo lugar, para criticar, de dentro do próprio Iluminismo, e como iluminista, as trevas do próprio Iluminismo, sendo portanto uma consciência autocrítica do Iluminismo, visando assim sempre o seu aperfeiçoamento e zelando para que este não produza mais as trevas descritas pelo Discurso sobre as ciências e as artes.

Rousseau como consciência autocrítica radical da razão oriunda do Renascimento; como iluminista desconfiado e insatisfeito com o próprio Iluminismo, mas ainda assim um iluminista; como iluminista reformador do Iluminismo no sentido de tornar os valores morais mais importantes do que os valores científicos; como iluminista ultramoderado, quase não iluminista; simplesmente como um moralista iluminista; como iluminista crítico avant la lettre da racionalidade instrumental do Iluminismo, voltada prioritariamente para resultados científicos e de dominação, quando deveria se voltar para a realização de valores como liberdade, solidariedade e felicidade; Rousseau como um iluminista do coração; enfim, Rousseau como um iluminista contra a própria vontade, como um iluminista apesar do Iluminismo: todas essas definições e caracterizações, muito mais do que meros rótulos, parecem apropriadas para tentar explicar a maneira de pensar do Rousseau do Discurso sobre as ciências e as artes, do Rousseau ainda em esboço, que longe de lembrar um “autêntico breviário de obscurantismo” como quer Onfray, remete-nos e parece antecipar a contradição

nuclear destacada por Adorno e Horkheimer na Dialética do esclarecimento, de 1947: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 19).

Referências

- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- FERREIRA, A. B. H. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2010.
- KANT, I. **Resposta à questão: o que é esclarecimento?**. Trad. de Vinícius de Figueiredo. In: MARÇAL, J. (org.) **Antologia de textos filosóficos**. Curitiba: SEED, 2009.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel**. Introdução. Trad. de Lúcia Ehlers. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- ONFRAY, M. **Contre-histoire de la philosophie 4: les ultras des Lumières**. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2007.
- ROUSSEAU, J. J. **Discours sur les sciences et les arts**. Texte présenté, établi et annoté par François Bouchardey. Paris: Gallimard, 2006.
- ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1978.