



## A RELAÇÃO ENTRE O PROGRESSO DAS ARTES E CIÊNCIAS E A CORRUPÇÃO DA VIRTUDE NO PRIMEIRO DISCURSO DE ROUSSEAU

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2023.193.02>

Clóvis Brondani

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSC) e Professor pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)

[clovis.brondani@uffs.edu.br](mailto:clovis.brondani@uffs.edu.br)

<https://orcid.org/0009-0004-0425-1453>

### RESUMO:

O presente texto tem como objetivo central analisar a relação entre progresso das artes e ciências e a corrupção da virtude no *Discurso sobre as Ciências e Artes* de Rousseau. Para tanto, buscamos estabelecer o sentido do conceito de virtude na obra, que retoma a tradição republicana. Por fim, analisando as respostas de Rousseau às críticas da obra, buscamos argumentar que o filósofo não pretende eliminar as artes e ciências da sociedade moderna.

### PALAVRAS-CHAVE:

Rousseau. Corrupção. Virtude. Política.

### THE RELATIONSHIP BETWEEN THE PROGRESS OF THE ARTS AND SCIENCES AND THE CORRUPTION OF VIRTUE IN ROUSSEAU'S FIRST DISCOURSE

### ABSTRACT:

This paper aims to analyze the relationship between the progress of the arts and sciences and the corruption of virtue in Rousseau's *Discourse on the Arts and Sciences* for this purpose, we strive to establish the meaning of the concept

of virtue in this work, which retakes the republican tradition. Finally, by analyzing Rousseau's replies to the criticism of his work, we seek to argue in favor that the philosopher does not intend to eliminate the arts and sciences from modern society.

**KEYWORDS:**

Rousseau. Corruption. Virtue. Politics.

## 1. Introdução

No *Discurso sobre as Ciências e Artes*<sup>1</sup> Rousseau apresenta uma tese desconcertante a respeito do papel das artes e ciências no desenvolvimento dos costumes: devido ao progresso destas atividades os costumes corromperam-se consideravelmente. É sob a ótica da corrupção dos costumes que o filósofo genebrino desfere uma contundente crítica às artes e ciências<sup>2</sup>. Não se trata, portanto, de uma crítica do ponto de vista estético ou epistemológico, mas, sobretudo, de uma questão política: “Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos” (DCA<sup>3</sup>, 1983, p. 333). A questão não é sobre o que as artes e ciências são em si mesmas, mas sim sobre seu papel na vida pública (RILEY, 1972). A tese de Rousseau responde negativamente à questão proposta pelo concurso da academia de Dijon: as artes e ciências contribuem para a corrupção dos costumes? Assim, Rousseau louva as sociedades nas quais as artes e ciências pouco se desenvolveram como grandes exemplos de virtude, tais como Esparta e a Roma republicana, enquanto observa que aquelas nas quais o desenvolvimento artístico e científico foi elevado estavam corrompidas<sup>4</sup>.

A argumentação do *Primeiro Discurso* gira em torno de um tema que é comum também ao *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*<sup>5</sup>, e que constitui um dos grandes temas da filosofia de Rousseau: a tese segundo a qual o desenvolvimento da sociedade – e conseqüentemente da razão, artes, ciências, luxo, etc. –, corrompeu o homem, afastando-o do estado de felicidade de sua condição natural. É também nesse sentido que Rousseau desenvolve a argumentação crítica sobre o avanço das luzes no

---

<sup>1</sup> Doravante *Primeiro Discurso*.

<sup>2</sup> “Já aparece aqui uma das primeiras oposições nucleares em torno das quais Rousseau constituirá todo o seu pensamento: ciência e arte versus virtude” (SAHD, 2009, p. 137).

<sup>3</sup> Utilizaremos neste trabalho, as seguintes abreviaturas para citar os textos de Rousseau: DCA: *Discurso sobre as Ciências e Artes*; PN: *Prefácio a Narciso*; DD: *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*; CS: *Contrato Social*; E: *Emílio*, CP: *Carta ao Sr. Philopolis*; CG: *Carta ao Sr. Grimm*; GP: *Considerações Sobre o Governo da Polônia*; EP: *Discurso sobre a Economia Política*.

<sup>4</sup> De Atenas saíram essas obras surpreendentes que serviram de modelo a todas as épocas corrompidas. (DCA, 1983, p. 339).

<sup>5</sup> Doravante *Segundo Discurso*.

*Primeiro Discurso* e contra o surgimento da sociedade no *Segundo Discurso*. Efetivamente, as teses do *Primeiro Discurso* ecoam na passagem do *Segundo Discurso* na qual o filósofo afirma que “o homem que medita é um animal depravado” (DD, 1983, p. 241). Foi o desenvolvimento das capacidades do homem que o perderam. O desenvolvimento da razão, que traz o consequente desenvolvimento das artes e ciências, afastou o homem de sua condição feliz no estado de natureza. É o abuso de nossas faculdades, diz ele no *Emílio*, que nos torna infelizes e maus (E, 2004, p. 397).

Para um leitor das outras obras de Rousseau, uma questão primordial que aparece é como conciliar esse ataque à razão com passagens nas quais o autor parece exigir o recurso a ela. Como por exemplo, no *Contrato Social*: “Há sem dúvida uma justiça universal, emanada somente da razão” (CS, 1983, p. 53). Mais do que isso, como conciliar essas teses sobre a razão, com a própria ideia de um *Contrato Social*, ele mesmo artifício da razão, que somente pode ser levado a cabo e compreendido por seres racionais? Antes mesmo de ter publicado o *Contrato Social*, Rousseau foi atacado por inúmeros autores que apontavam uma contradição entre as suas teses contra as artes e ciências e contra a razão em geral com o seu comportamento real, como filósofo, amante dos livros, erudito, e autor teatral. Rousseau respondeu a essas críticas pouco fundamentadas em textos como o *Prefácio a Narciso*, no qual reafirma os perigos que a ciência e as artes representam à sociedade, ainda que possam ser benéficas a certos indivíduos.

O objetivo deste trabalho é analisar os argumentos apresentados por Rousseau no *Primeiro Discurso* que estabelecem a relação entre o desenvolvimento das artes e das ciências com a corrupção da virtude. Para tanto, buscamos traçar o sentido específico do conceito de virtude que o filósofo mobiliza para levar a cabo sua crítica ao progresso artístico e científico. Assim, é possível argumentar que de modo algum Rousseau está se contradizendo – como acusaram seus críticos – ao desferir um ataque às luzes sendo ele mesmo um filósofo. Ao contrário, se bem compreendidas, as críticas à modernidade podem ser entendidas como plenamente de acordo com as mais profundas intenções políticas de Rousseau. As teses que relacionam progresso e corrupção devem ser entendidas, portanto, à luz de um contexto mais amplo da obra de Rousseau, especialmente no que diz respeito à sua adesão aos ideais republicanos, defendidos, por exemplo, no *Contrato Social*. Não apenas a virtude cívica é central para a tradição republicana, como tem sido também uma preocupação central dos autores ligados à tradição o problema da corrupção das instituições republicanas<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Basta lembrar, por exemplo, do tema clássico da corrupção das constituições que perpassa a tradição republicana chegando até Maquiavel. Neste sentido, segundo Starobinski (1991), Rousseau apreende a mudança como uma corrupção, sendo no curso do tempo que o homem se deprava.

## 2. Virtude e corrupção no *Primeiro Discurso*

Para um leitor erudito do século das luzes, sem dúvida é desconcertante a tese defendida por Rousseau no *Primeiro Discurso*. A ideia segundo a qual as artes e ciências não contribuiriam para a evolução dos costumes destoava do pensamento dominante daquele século que associa o progresso humano, em todos os sentidos, ao progresso da razão e da ciência<sup>7</sup>. Rousseau não foi certamente o primeiro a condenar o progresso científico da modernidade em nome de uma idealização da antiguidade. Basta para isso, observarmos a Querela dos Antigos e Modernos<sup>8</sup> para percebermos que muitos dos argumentos do *Primeiro Discurso* não são novos. Shklar (1969) e Riley (2001) já documentaram de modo preciso os débitos de Rousseau para com Fénelon, um dos grandes defensores do partido dos antigos<sup>9</sup>. Ainda assim, no contexto do otimismo filosófico com o progresso científico da França da época das Luzes, os argumentos de Rousseau estão na contramão do pensamento dominante.

Uma leitura um pouco desavisada nos faria concluir que estamos diante de um autor reacionário que nega os avanços científicos e artísticos em nome de um mundo de rusticidade e selvageria. Entretanto, como sabemos, não é essa a intenção de Rousseau. Ele já esclarece no segundo parágrafo da obra que não é contra a ciência que se opõe diretamente, mas sim em favor da virtude. (DCA, 1983, p. 334). Não se trata de um retorno à condição original humana que Rousseau almeja, e sim, de restabelecer algumas condições possíveis para o exercício da virtude no interior da civilização moderna. Por isso, é preciso que entendamos o *Primeiro Discurso* não como uma tentativa de voltar ao estado pré-civilizado, mas como uma constatação a respeito da contribuição das artes e ciências para os costumes. Ao longo do texto, Rousseau procura mostrar a vinculação perniciosa entre o progresso das artes e ciências e a corrupção dos costumes.

Resta-nos entender melhor quais os argumentos que sustentam sua tese principal. É preciso saber sob qual fundamento Rousseau embasa essa vinculação entre o progresso das artes e ciências e a corrupção.

---

<sup>7</sup> Neste sentido, Rousseau pode ser considerado um dos primeiros grandes críticos do projeto da modernidade. Strauss, em *Natural Right and History*, afirma: “A primeira crise da modernidade ocorreu no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Rousseau não foi o primeiro a sentir que a aventura moderna foi um erro radical e a buscar o remédio no retorno ao pensamento clássico. É suficiente mencionar o nome de Swift. Mas Rousseau não foi um reacionário. Ele abandonou a si mesmo à modernidade” (1953, p. 252).

<sup>8</sup> O *Primeiro Discurso* também é compreendido no contexto de outra querela, ligada àquela dos antigos e modernos: a Querela do Luxo. Em geral, os autores que defendem a superioridade dos antigos também condenam o luxo das sociedades modernas. Segundo Monzani: “Por trás desta discussão antigos/modernos, está uma discussão, muito confusamente vislumbrada, de caráter econômico que, exatamente por ser apenas entrevista, acabou assumindo um aspecto moral. O problema, de fato, foi colocado em termos de virtude/vício: qual das cidades oferece melhores condições para o desenvolvimento das virtudes morais dos sujeitos: aquela antiga, rústica, que só fornecia o necessário, ou a moderna, mas sofisticada tecnologicamente que, além do necessário, oferece também a possibilidade do supérfluo e, portanto, condições à aparição e manutenção do luxo?” (1995, p. 21).

<sup>9</sup> Shklar (1969) argumenta que Rousseau deve a Fénelon duas ideias fundamentais: a era da inocência pré-política e a noção de uma virtude cívica originada pelo legislador.

Para isso, uma passagem no início da primeira parte do texto é esclarecedora: “Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava à primeira vista a dos caracteres” (DCA, 1983, p. 336). Aqui podemos encontrar uma das teses fundamentais que perpassa todo o pensamento de Rousseau: o afastamento da natureza é necessariamente um processo de corrupção e degeneração. Nota-se, então, que as artes e ciências operam uma transformação na linguagem e no comportamento dos homens, que os distanciam do estado natural. Mais do que isso, artes e ciências contribuem para impedir que essas características naturais possam ser observadas. É o tema da transparência, desenvolvido por Starobinski (1991), que aparece aqui. Notemos a continuação da mesma passagem: “No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios” (DCA, 1983, p. 336). Justamente essa transparência do comportamento natural se perdeu com o desenvolvimento da sociedade. Como afirma Starobinski (1991, p. 17): “as almas não são visíveis, a amizade não é possível, a confiança jamais pode durar, nenhum sinal certo permite reconhecer a disposição dos corações”. A polidez das boas maneiras na vida em sociedade, ao contrário do que defende a maioria dos filósofos contemporâneos de Rousseau, serve apenas como uma máscara que impede que os homens sejam realmente transparentes uns aos outros, que podem deixar-se perceber na sua naturalidade<sup>10</sup>: “Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem” (DCA, 1983, p. 336). A polidez dos costumes, podemos dizer, estimulada pelo desenvolvimento das artes, esconde os verdadeiros estados da alma<sup>11</sup>. Essa é a relação que Rousseau quer realmente estabelecer entre o desenvolvimento das artes e ciências e a corrupção dos costumes. A sociedade torna-se assim o campo do simulacro, das máscaras, da mentira<sup>12</sup>. A sinceridade, portanto, é um tema caro a Rousseau. Neste sentido, conforme Bignotto:

Rousseau foi um crítico feroz dessa sociedade de máscaras e dos jogos de palavras. Para ele, o verdadeiro obstáculo que o homem encontra ao buscar a virtude é justamente a

---

<sup>10</sup> Segundo Ciro Lourenço Borges Jr: “A ‘vã e falsa polidez’, símbolo da arte do hipócrita tem, afinal, o defeito de mascarar os vícios, minando os fundamentos da confiança e a estima, signos das ‘belas almas’, os verdadeiros ‘homens de bem’” (2015, p. 94).

<sup>11</sup> Que cortejo de vícios não acompanha essa incerteza! Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século (DCA, 1983, p. 336).

<sup>12</sup> Richard Sennet atenta para a relação entre o teatro e a sociedade levada a cabo por Rousseau. A sociedade torna-se uma espécie de prolongamento das relações simuladas do palco: “Criticando a mescla entre palco e rua, chegou até a primeira teoria comprovada da cidade moderna como um ambiente expressivo” (SENNET, 1995, p. 147).

sociedade, a qual se distanciou de tal maneira da natureza que os homens não sabem mais reconhecer seus traços originais. (2010, p. 122).

A sociedade desenvolvida é, pois, construída sob o signo das máscaras. Os comportamentos humanos não mais transparecem o que o homem realmente é, não refletem a naturalidade que fazia dos homens primitivos seres muito mais felizes, na opinião de Rousseau. Ao contrário, o desenvolvimento das artes e ciências conduz a uma artificialidade cada vez maior dos comportamentos. Esta artificialidade, com todas as regras de polidez e boas maneiras, tão louvadas pelos filósofos das luzes, são observadas com total desconfiança pelo filósofo genebrino: “É sob os trajés rústicos de um trabalhador, e não sob os dourados de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo” (DCA, 1983, p. 335). O trabalhador simples, ainda que já tenha desenvolvido comportamentos artificiais como o uso de vestimentas, está menos corrompido justamente porque está menos afastado da condição natural do que os homens das grandes cidades. Nele, as boas maneiras, os hábitos artificiais, pouco se desenvolveram, e por isso o corromperam menos, deixando assim visíveis as suas características naturais. É menos corrompido, sem dúvida, porque está mais próximo do homem natural. Este processo é fundamentalmente, na visão de Starobinski, uma cisão entre o ser e o parecer, cisão esta que, aos olhos de Rousseau, teria instituído o mal no mundo humano, até então inocente em seu estado natural: “O contraste é violento, pois o que está em jogo não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer, mas o destino dos homens, que se divide entre a inocência renegada e perdição doravante certa: o parecer e o mal são a mesma coisa” (STAROBINSKI, 1991, p. 15).

A discussão sobre a polidez e as boas maneiras desempenha um papel relevante na argumentação sobre as artes e ciências. O seu sentido é apreendido a partir do contexto mais amplo a respeito da função das artes e ciências na sociedade. Primeiramente, conforme frisa Christopher Kelly, de acordo com o argumento de Rousseau as artes têm, do ponto de vista social, um papel não muito diferente daquele dos artefatos ligados ao luxo, como as jóias e roupas (KELLY, 1997, p. 22). Este é, segundo o intérprete, um dos argumentos centrais do ataque às artes e ciências do ponto de vista político. Nesse sentido, o problema com as artes decorre da introdução da distinção social entre as pessoas. Em geral, as pessoas que buscam estes artefatos de luxo o fazem em nome da distinção social que representam. E o mesmo processo ocorreria com as artes.

Em outro sentido, o problema da polidez e dos bons modos se circunscreve numa disputa sobre o sentido moral do que poderíamos chamar de etiqueta. O ponto central da discussão está no papel que os bons costumes podem exercer no reforço da moralidade. A posição que Rousseau está combatendo é aquela segundo a qual as boas maneiras, ainda que não sejam comparadas a princípios morais, pelo menos são superiores à imoralidade e contribuem para que as pessoas reconheçam a moral como um padrão de comportamento (KELLY, 1997, p. 22). Esta discussão pode ser observada mais claramente na resposta ao

Sr. Gautier, apresentada na *Carta ao Sr. Grimm*. Referindo-se aos argumentos do seu crítico, Rousseau afirma:

Por exemplo, falando da polidez, ele dá a entender, muito claramente, que, para tornar-se homem de bem, é bom começar por ser hipócrita, e que a falsidade é um caminho certo para chegar à virtude. Diz ainda que os vícios enfeitados com a polidez não são contagiosos como seria apresentando-se de frente, com rusticidade. (CG, 1983, p. 365).

Logo à frente, Rousseau condena essa visão da polidez e das boas maneiras como sendo mera hipocrisia, servindo mais para afastar os homens do caminho da virtude do que como uma espécie de caminho para atingi-la, como parece ser o caso da argumentação do Sr. Gautier. O diagnóstico de Rousseau não pode ser mais negativo a respeito da polidez, conforme o *Primeiro Discurso*: “Essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas” (DCA, 1983, p. 335).

Em um sentido mais geral, observamos que artes e ciências exercem um papel de duplo aspecto ao longo dos argumentos da obra. Por um lado, afastam o homem da sua própria natureza, criando nele modos de comportamento que, por estarem distantes da verdadeira natureza, estão corrompidos. Por outro lado, também servem para esconder os próprios vícios dos quais são causa. Assim, o comportamento polido dos homens da época das luzes apenas aparenta uma virtude que efetivamente não possui.

É necessário, para compreender mais claramente os argumentos de Rousseau, atentarmos mais especificamente ao modelo de virtude mobilizado pelo autor e ao papel que as artes e ciências desempenham na dinâmica social que está relacionada com a virtude.

Rousseau argumenta que as ciências e artes corrompem os costumes porque afastam o homem da virtude, contudo, nem sempre é fácil determinar o significado do termo no *Primeiro Discurso*. Judith Shklar já assinalou que “há pouca discussão sobre qualquer virtude além do valor militar, resistência [*endurance*] e sucesso nas batalhas”. (SHKLAR, 1969, p. 14)<sup>13</sup>. O elogio da força, da virilidade, do vigor do corpo está diretamente relacionado com uma comparação constante entre as nações desenvolvidas do ponto de vista cultural – e, no entanto, repletas de vícios – e nações pouco desenvolvidas, mas virtuosas e felizes. Nesse sentido Esparta e Roma, em sua fase republicana, aparecem como modelos de virtude: “Tal foi, também, a própria Roma, nos tempos de pobreza e ignorância; tal se mostrou até nossos dias essa nação rústica, tão enaltecida pela sua coragem, que a adversidade não pode abater, e pela sua fidelidade, que o exemplo não pode corromper” (DCA, 1983, p. 339).

---

<sup>13</sup> Segundo Sahd, “Em seu significado mais elementar a virtude é uma qualidade militar definida como um valor que fortifica o ânimo dos combatentes diante dos rigores da guerra” (2009, p. 139).

Este elogio à antiguidade, sua preocupação com a força, com o amor à pátria, com a submissão do bem individual ao bem coletivo tem sido, coerentemente, associado ao modelo de virtude da tradição republicana<sup>14</sup>. Bignotto, por exemplo, afirma: “seus elogios ao passado, sua crítica da filosofia iluminista e seu desgosto com a corrupção dos costumes das sociedades que observara levaram-no à elaboração de uma filosofia política que firmou as bases sobre as quais se ergueu o republicanismo francês” (2010, p. 88)<sup>15</sup>. O pensamento de Rousseau, evidentemente, tem outras fontes além da tradição republicana, especialmente o contratualismo, que exercerá uma profunda influência no pensador, a despeito de ter ele sido um de seus primeiros grandes críticos<sup>16</sup>. Contudo, quando o genebrino fala da virtude ele utiliza a linguagem da tradição republicana e não da tradição do contrato social. Viroli (2003, p. 12) ressaltou que “influência de autores políticos republicanos é essencialmente tão forte quanto a exercida sobre Rousseau pelos autores da traição da lei natural”. Ainda segundo Viroli, quando Rousseau pretende justificar a legitimidade da autoridade política, ele se utiliza de uma linguagem da tradição contratualista, mas quando trata da preservação da ordem política, da possibilidade de existência de uma comunidade, do desenvolvimento de virtudes, ele substitui a linguagem contratualista por uma linguagem baseada em noções de identidade comum e pertencimento (VIROLI, 2003, p. 13). Esta é, essencialmente, a linguagem que encontramos no *Primeiro Discurso*. Trata-se de uma linguagem carregada com os valores da comunidade e da identificação com a pátria. Por isso, as características tipicamente militares são louvadas ao longo da obra<sup>17</sup>.

Quando atentamos para o núcleo das características da virtude que sobressai no texto, a força e a coragem militar, a relação entre artes e ciências e a corrupção é estabelecida de um modo direto. São inúmeras as passagens nas quais Rousseau afirma que as artes e ciências enfraquecem a coragem: “enquanto

---

<sup>14</sup> Neste sentido, por exemplo: Viroli (2003) e Shklar (1969). Para uma discussão crítica de uma interpretação republicana da virtude em Rousseau, ver Emberley (1984).

<sup>15</sup> Também Ciro Lourenço Borges enfatiza o elogio das virtudes guerreiras com o valor do bem público da tradição republicana: “Se algo de belo na guerra e nos combates é essencialmente a defesa da liberdade de seus concidadãos e, por fim, a defesa do bem público representado pela Pátria” (2015, p. 99).

<sup>16</sup> Sobre a influência da tradição da lei natural e do contratualismo no pensamento de Rousseau, ver Derathé (2009).

<sup>17</sup> A noção de virtude não se apresenta de maneira unívoca na obra de Rousseau, evidentemente. Emberley já destacou que a retomada do conceito clássico de virtude sofre uma modificação significativa por parte do filósofo. Segundo o intérprete, a adesão a um conjunto de princípios da ciência moderna conduz a uma apropriação ambígua da noção de virtude clássica. Esta revisão na noção de virtude clássica ocorreria principalmente pela adoção de duas teses modernas: a tese segundo a qual o homem não é naturalmente racional e a tese segundo a qual o homem não é naturalmente político. Tais comprometimentos intelectuais conduziram Rousseau, na interpretação do comentador, a propor uma concepção de virtude que deve ser tirada do espaço público e privatizada, realizando-se nas atividades do trabalho e do amor (EMBERLEY, 1984, p. 732 e ss.). Emberley tem razão ao mostrar que Rousseau se compromete com muitos princípios tipicamente modernos, especialmente sobre a racionalidade e sociabilidade natural, contudo, é difícil concordar que o modelo de virtude defendido por Rousseau é aquele que se realiza na vida privada e no âmbito da intimidade. O próprio comentador admite que não se trata, por exemplo, do caso do *Primeiro Discurso*, no qual o apelo à noção clássica de virtude é bastante claro.

se multiplicam as comodidades da vida, as artes se aperfeiçoam e o luxo se espalha, a verdadeira coragem se debilita e as virtudes militares desfalecem” (DCA, 1983, p. 346). Neste sentido podemos compreender o elogio de Esparta em contraposição às críticas a Atenas. Nesta última, a coragem militar foi substituída pelo requinte das artes, do pensamento filosófico, das ciências, enquanto Esparta cultivava a força, a rudeza do corpo, a coragem. Neste sentido, a dedicação às artes e ciências contribui para o enfraquecimento dessa virtude, na medida em que debilita a coragem e a força. “O estudo da ciência”, afirma Rousseau, “é muito mais adequado a afrouxar e afeminar a coragem do que a fortalecê-la e a animá-la” (DCA, 1983, p. 346).

Há algumas poucas passagens nas quais a virtude é tratada num contexto mais amplo do que apenas a coragem militar. Por exemplo, quando Rousseau afirma que devido ao tipo de educação imposta aos jovens os afastam de seus verdadeiros deveres, fazendo com que não saibam “o que são as palavras magnanimidade, equidade, temperança, humanidade e coragem” (DCA, 1983, p. 347). Tais passagens demonstram uma ampliação semântica da compreensão de virtude para além das qualidades militares, mas ainda assim sempre vinculada ao exercício da cidadania. A exaltação à virtude no final do texto também deve ser considerada a partir desta ótica:

Oh! Virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? Aí está verdadeira filosofia. (DCA, 1983, p. 352).

Aqui é o tema da simplicidade da alma que está vinculado à virtude. É a condição natural do homem que a passagem nos reporta, à condição anterior à corrupção causada pelo desenvolvimento da sociedade, que gera um conjunto de paixões que encobrem essa “voz original da consciência”. Como afirma Sahl (2009, p. 138): “É para esta primitiva simplicidade moral que todos nós, em sociedade, devemos retornar e é através dela que experimentamos, outra vez, a inocência e a felicidade perdidas”.

A sofisticação da vida possibilitada pelo progresso opera uma modificação no homem, originando nele uma variedade de paixões, e afastando-o consideravelmente da sua condição natural. Torna-se impossível, portanto, em meio à sociedade desenvolvida, com a sofisticação dos costumes, da polidez, do luxo, ouvir a voz da consciência. “O progresso das ciências, longe de aumentar a compreensão da nossa natureza, afasta-nos da fonte original de nossos sentimentos, fazendo-nos esquecer das virtudes que permitem a sobrevivência das cidades antigas mesmo num contexto adverso” (BIGNOTTO, 2010, p. 102).

Nesse aspecto, podemos compreender a crítica às ciências e artes também como uma crítica à razão ou, pelo menos, a certo conceito de razão propagada pelos iluministas. É a razão que permite o desenvolvimento das artes e das ciências. É à razão, portanto, que devemos nos reportar para determinarmos

o sentido e o estatuto do ataque às artes e às ciências. Toda a passagem sobre a defesa de Sócrates, que Rousseau habilmente transforma em um elogio à ignorância, é um exemplo deste diagnóstico.

O comentário de Rousseau sobre o texto de Platão nos revela Sócrates como um modelo de virtude justamente porque ele teria percebido os perigos das artes e ciências. Assim, a argumentação de Sócrates é concebida por Rousseau como um elogio à ignorância: “Aí está, pois, o mais sábio dos homens no julgamento dos deuses e o mais sábio dos atenienses na opinião de toda a Grécia, Sócrates, fazendo o elogio da ignorância” (DCA, 1983, p. 340). Sabemos que essa interpretação não é imparcial, na medida em que não é contra a ciência que Sócrates se volta. No entanto, ela nos dá uma medida para compreendermos as intenções de Rousseau em sua argumentação contra a razão: “Sócrates começou em Atenas, o velho Catão continuou em Roma a deblaterar contra esses gregos artificiosos e sutis que seduziam a virtude e afrouxavam coragem de seus concidadãos” (DCA, 1983, p. 340).

Diante desses argumentos, é possível traçar uma relação entre o desenvolvimento da razão e a corrupção dos costumes. Se a razão não é natural, mas artifício, fruto do desenvolvimento, então ela contribui para o afastamento cada vez maior em relação à condição de simplicidade e felicidade natural. O projeto iluminista, sob essa ótica de Rousseau, está fadado ao fracasso. O uso da razão não libertou os homens e muito menos os tornou mais felizes. Não é sem estranheza, portanto, que lemos no final do *Segundo Discurso* a seguinte passagem:

(...) que teríamos evitado quase todos [os males] se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado. (DD, 1983, p. 241).

Se a razão por si mesma corrompe os costumes, poderíamos perguntar, como poderíamos confiar na análise feita por Rousseau a partir das luzes dessa mesma razão? Não seria paradoxal demais acusar a razão de corromper os costumes e ao mesmo tempo usá-la na própria análise dessa corrupção? Deste modo, teriam razão os críticos de Rousseau ao censurá-lo por ser um homem de letras e de ciências que as usa para condená-las. Um homem que publicou peças de teatro, compõe música, escreve livros de filosofia e estuda botânica, se põe a criticar as artes e ciências. Nada mais contraditório, dizem os críticos.

Essas considerações, porém, não atingem o verdadeiro sentido da obra de Rousseau. A concepção segundo a qual Rousseau é contra as artes e as ciências é, em suas próprias palavras, uma versão caricata de sua obra. Do mesmo modo, não se pode considerar que Rousseau, dadas as críticas à razão, queira conduzir o homem de volta ao estado de irracionalidade. Uma vez colocado em marcha o desenvolvimento da razão e da sociedade, não é possível voltar atrás. Não é possível recuperar o homem natural nas mesmas

condições em que se encontrava. É apenas tomando essa perspectiva em consideração que as afirmações aparentemente contraditórias sobre a razão passam a fazer sentido.

Rousseau escreveu uma série de escritos procurando rebater essas críticas superficiais ao seu pensamento<sup>18</sup>. Nesses textos, as intenções de Rousseau aparecem de modo mais explícito, mas isso não significa que não aparecessem com uma leitura atenta do *Primeiro Discurso*. É sem dúvida uma leitura apressada pretender dizer que a intenção de Rousseau é extinguir as artes e as ciências em nome de uma volta à condição de irracionalidade do estado natural. As passagens nas quais Rousseau louva os grandes homens da ciência, como Newton e Galileu, ou aquelas nas quais ele afirma sobre o valor das artes úteis, já desautorizam tal leitura. No entanto, uma leitura atenta desses textos, em conjunto com os dois discursos, é interessante porque não deixa margem para muitas dúvidas sobre a questão.

Desses textos, o *Prefácio a Narciso* faz uma espécie de resumo dos argumentos de Rousseau. Nesta obra, o autor esclarece que não está defendendo a supressão das artes e ciências da vida moderna, sendo esta uma versão caricata do seu pensamento (PN, 1883, p. 420). Há uma diferença, argumenta, entre constatar que as artes e ciências contribuem para a corrupção dos costumes e a proposta de extinção das mesmas. O que está claro nos textos do genebrino é que ele demonstra o quanto o desenvolvimento das letras e artes contribuiu para o aviltamento dos homens<sup>19</sup>, e essa tese é reforçada no *Prefácio a Narciso*: “O gosto pelas letras, nascido do desejo de distinguir-se, produz, necessariamente, males de perigo infinitamente maior do que a utilidade do bem que causa” (PN, 1983, p. 421). Ele repete uma constatação do *Primeiro Discurso* sobre o valor da ciência em si: “A ciência, tomada de modo abstrato, merece nossa inteira admiração. A louca ciência dos homens é digna unicamente de escárnio e desprezo” (PN, 1983, p. 421). Não parece então ser a ciência por si mesma perigosa aos homens, mas a ciência popularizada. Esse argumento já se encontra no *Primeiro Discurso*: “Quanto a nós, homens vulgares, a quem o céu não concedeu talentos tão grandes e que não fomos por ele destinados a tamanha glória, permaneçamos na obscuridade” (DCA, 1983, p. 351-52).

Devemos, entretanto, admitir que a posição de Rousseau a respeito das ciências não se apresenta sem ambiguidade. Ele aponta o seu papel na corrupção dos costumes enquanto louva certos indivíduos superiores para os quais as ciências não causaram nenhuma corrupção moral. Ele louva, assim, nomes como Bacon, Descartes e Newton como professores da humanidade. Como compreender essa aparente contradição? Strauss sugere que Rousseau apresenta três soluções diferentes para essa contradição: a

---

<sup>18</sup> *Prefácio a Narciso, Carta de J.J. Rousseau sobre uma nova refutação de seu Discurso por um Acadêmico de Dijon, Resposta ao Sr. Bordes, Resposta ao Rei da Polônia*, entre outros.

<sup>19</sup> Comecei pelos fatos e mostrei que os costumes degeneram entre todos os povos do mundo na medida em que se espalhou em seu seio o gosto pelo estudo das letras (PN, 1983, p. 420).

primeira é afirmar que a ciência é má para uma boa sociedade, e boa para uma má sociedade; a segunda é a tese de que a ciência é boa para os indivíduos superiores, mas má para o povo; e a terceira é distinguir dois tipos de ciência: uma incompatível com a virtude, e outra compatível, que ele chama de sabedoria socrática (STRAUSS, 1953, p. 259).

Efetivamente, as três soluções aparecem no pensamento de Rousseau. No caso do *Prefácio a Narciso*, é a primeira que mobiliza sua argumentação. O desenvolvimento da sociedade e a consequente corrupção dos costumes é um processo que, uma vez iniciado, não tem volta. O máximo que se pode fazer, portanto, é amenizar o estado em que os homens se encontram, recuperando aquilo que é possível da condição original. Mas abandonar a condição de sociedade desenvolvida para voltar ao estado de completo isolamento da condição original não é mais possível. É por isso que, de acordo com Rousseau, em uma sociedade já corrompida pela razão, pelas ciências e artes, a ciência pode ser boa<sup>20</sup>. Há uma passagem central que expressa essa tese, no *Prefácio a Narciso*:

Pois, em primeiro lugar, uma vez que um povo corrupto nunca mais volta à virtude, não se trata mais de tornar bons aqueles que não o são, mas de conservar assim aqueles que têm a felicidade de sê-lo. Em segundo lugar, as mesmas causas que corromperam os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção ainda maior; assim, aquele que estragou o seu temperamento com um uso imprudente de remédios, vê-se forçado a recorrer ainda aos médicos para conservar-se com vida. (PN, 1983, p. 426).

A metáfora da medicina aqui é fundamental para solucionar as aparentes contradições na argumentação de Rousseau. E ela serve tanto à questão das artes e ciências quanto à razão. O uso da razão corrompeu os homens, é verdade, no entanto, uma vez corrompidos não é possível voltar à condição não corrupta pelo abandono da razão. Sendo assim, é na própria razão, ou seja, no uso das ciências, que devemos buscar os remédios para aliviar a condição em que a sociedade se encontra. Razão e ciência, doravante, serão usadas para evitar que a corrupção avance ainda mais. “Se alguém viesse para matar-me” afirma ele na *Resposta ao Rei da Polônia*, “e eu tivesse a felicidade de tomar-lhe a arma, ser-me-ia proibido, antes de jogá-la fora, aproveitá-la para expulsá-lo de minha casa?” (RP, 1983, p. 378). Assim, aquela polidez dos costumes, considerada por Rousseau um encobrimento da consciência, uma vez estabelecida, não possibilita mais a volta ao estado anterior. Deste modo, ela própria torna-se o remédio contra um mal ainda

---

<sup>20</sup> Por isso, na Carta a D’Alembert, Rousseau se opõe à implantação do teatro em Genebra. Contrariando a tese iluminista segundo a qual o teatro pode ao mesmo tempo divertir e ensinar, o filósofo considera os espetáculos meramente como um divertimento fútil para uma sociedade que está acostumada a uma vida simples e virtuosa.

pior. É preferível, assim, homens polidos e não virtuosos, aos criminosos: “Desse modo, as artes e as ciências, depois de terem feito os vícios brotarem, são necessários para impedi-los de se tornarem crimes, cobrindo-os de um verniz que não permite que o veneno se evapore tão livremente” (PN, 1983, p. 426).

Daqui podemos compreender que Rousseau não pretende um abandono radical da razão, da ciência e das artes. Ainda que a sociedade moderna esteja inevitavelmente em um processo de corrupção, a solução não está, como poderia parecer, no abandono da razão, artes, e ciências, mas sim, na sua utilização em benefício ao próprio homem já corrompido.

### 3. Considerações finais

Mais que frisar os paradoxos que porventura podem ser encontrados no *Primeiro Discurso*, é necessário compreendê-lo tanto no âmbito da obra posterior de Rousseau quanto no contexto em que foi produzido. Dessa maneira, mais importante do que discutir se Rousseau pretende eliminar as artes e ciências da sociedade moderna é atentar para a noção de virtude mobilizada pelo pensador. Nesse sentido, a obra é uma defesa de um modelo de virtude fortemente vinculado à tradição republicana que apresenta uma crítica às artes e ciências não em si mesmas, mas pelo seu papel ideológico de justificação da desigualdade (PINZANI, 2006, p. 198). As artes e ciências, afirma o filósofo “estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro” (DCA, 1983, p. 335) e assim causam uma espécie de entorpecimento do sentimento de liberdade original. O *Primeiro Discurso* ainda não apresenta uma explicação da origem da desigualdade e da perda da liberdade, movimento que apenas ocorrerá no *Segundo Discurso*. Contudo, trata-se de obra que apresenta um conjunto de intuições fundamentais que permanecem nas obras mais maduras do filósofo, especialmente no *Contrato Social*. Nesta obra, quando Rousseau trata do problema da manutenção da comunidade política, a linguagem que utiliza é a da virtude cívica cara à tradição republicana. Além disso, a ideia fundamental da relação entre progresso e corrupção que se desenvolverá nas obras posteriores já se encontra claramente esboçada no *Primeiro Discurso*. A tese do afastamento da natureza como origem do mal aparece como um problema fundamental no pensamento de Rousseau, que mobilizará um conjunto de obras posteriores na tentativa de oferecer um modelo de solução<sup>21</sup>.

O filósofo se ocupará amplamente do problema da corrupção da virtude nas obras seguintes. O enfoque será, contudo, não mais sobre artes e ciências, mas nos meios para desenvolver a virtude cívica no

---

<sup>21</sup> Segundo Salinas Fortes: “O mal por excelência é a duplicidade do homem existente, o seu fenômeno. A origem deste mal essencial pode ser designada: é a passagem para a vida em sociedade” (1997, p. 38).

espírito dos cidadãos. O capítulo IV das *Considerações sobre o Governo da Polônia* e o capítulo sobre a Religião Civil do *Contrato Social* são exemplos dessa estratégia. Formar o cidadão é o grande desafio que cabe aos governos republicanos e o meio para tal é a educação cívica. No *Governo da Polônia*, Rousseau afirma: “É a educação que deve dar aos homens a forma nacional, e dirigir suas opiniões e seus gostos, para que sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade” (GP, 1990, p. 177). No *Discurso sobre a Economia Política* ele ressalta que formar cidadãos não é tarefa para um dia, portanto é preciso começar pela infância. “Não basta”, afirma o filósofo, “dizer aos cidadãos, sejam bons; é preciso fazê-los aprender a ser” (EP, 1990, p. 72), e a primeira lição, ressalta, é o amor à pátria. O que é comum a todas essas obras que enfatizam o valor da educação cívica é sempre o mesmo modelo de cidadania: aquela fundada na virtude cívica, pela qual os indivíduos, tornados cidadãos, podem colocar o bem comum à frente do bem individual. Todas essas ideias fundamentais sobre a virtude cívica já estão presentes no *Primeiro Discurso*, o que mostra o quanto esse texto se articula com o restante da obra do pensador genebrino.

## Referências

- BIGNOTTO, N. **As aventuras da virtude. As ideias Republicanas na França do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BORGES JUNIOR, C. L. **Verdade e Virtude: Os Fundamentos da Moral no Discurso sobre as Ciências e Artes de J-J Rousseau**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2015.
- DERATHÉ, R. **Rousseau e a ciência política do seu tempo**. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- EMBERLEY, P. **Rousseau and the Domestication of Virtue**. *Canadian Journal of Political Science*. Vol. 17, n. 4, 1984, pp. 731-753.
- FORTES, L. R. S. **Paradoxo do Espetáculo**. Política e Poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- KELLY, C. Rousseau and the Case against (and for) the Arts. In: ORWIN, C; TARCOW, N. **The Legacy of Rousseau**. Chicago/London: University of Chicago Press, 1997.
- MONZANI, L. R. **Desejo e Prazer na Idade Moderna**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- PINZANI, A. **Ghirlande di fiori e catene di ferro. Istituzioni e virtù in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant**. Firenze: Le Lettere, 2006.
- RILEY, P. Rousseau, Fénelon, and the Quarrel between the Ancients and the Moderns. In: RILEY, P. **Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2001b.
- \_\_\_\_\_. Rousseau on The Arts and Sciences. **Journal of Philosophy**, v. 69, n. 20, p. 737-754. 1972

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a d'Alembert**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

\_\_\_\_\_. **Carta ao Sr. Grimm**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre as Ciências e Artes**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Do Contrato Social**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Du Contrat Social**. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

\_\_\_\_\_. **Emílio ou Da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Prefácio a Narciso**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Projet pour la Corse**. Paris: Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_. **Resposta ao Sr. Philopolis**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Sur l'economie politique**. Paris: Flammarion, 1990.

SAHD, L. F. N. A. S. O Discurso da Virtude e a crítica da corrupção moral causada pelas artes. In: SILVA, G. F (Org). **Rousseau e o Iluminismo**. Salvador: Arcádia, 2009.

SENNET, R. **O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SHKLAR, J. N. **Men and Citizens: a study of Rousseau's Social Theory**. London/New York: Cambridge University Press, 1969.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STRAUSS, L. **Natural Right and History**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1953.

VIROLI, M. **Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

**Recebido em: 28/03/2023**

**Aceito em: 26/08/2023**