

JUSTIÇA EM PLATÃO E ROUSSEAU: A LEI GRAVADA NO CORAÇÃO DOS CIDADÃOS¹

ROUSSEAU AND PLATO ON JUSTICE: THE LAW ENGRAVED ON THE HEART OF CITIZENS

Gustavo Cunha Bezerra²

Resumo: Procuo analisar neste artigo a relação entre o pensamento de Platão e Rousseau quanto à concepção e condições que tornem possível a justiça. O recurso à dissimulação, largamente tratado por Rousseau em suas obras, permite a aparência da justiça ao injusto, o que torna a injustiça mais vantajosa do que a justiça. Esse tema é levantado a partir da passagem sobre o anel de Gíges na República de Platão e retomado por Rousseau, que vê no hipotético uso desse anel a possibilidade de conhecer o íntimo das pessoas e, assim, julgá-las de forma justa. Dessa maneira, o “coração dos homens” é o lugar privilegiado ao qual Rousseau desejaria ter acesso para curar a sociedade. Ao pensar as formas saudáveis e prósperas de sociedade, uma preocupação central em Rousseau é o íntimo dos cidadãos. Influenciado pelas repetidas leituras da República de Platão e pela grande admiração que sente por essa obra, Rousseau defende uma educação que atinja o interior dos indivíduos – tal como o pensador grego – como única forma de se instaurar uma sociedade justa.

Palavras-chave: Rousseau. Platão. Justiça.

Abstract: My purpose in this paper is to analyze the relationship between the thought of Plato and Rousseau on the design and conditions that make justice possible. The use of dissimulation, largely handled by Rousseau in his works, allows the appearance of justice to the unjust, which would make the most advantageous injustice than justice. This theme is lifted from the passage over the ring of Gyges in the Plato's Republic and taken up by Rousseau, who sees the use of this hypothetical ring the possibility of knowing the depths of people and thus judge them fairly. Thus, the "human heart" is the privileged place where Rousseau would wish to have access to heal society. In thinking about the ways of healthy and prosperous society, a central concern in Rousseau is the depth of the citizens. Influenced by repeated readings of Plato's Republic and the great admiration he feels for this work, Rousseau advocates an education that reaches the interior of the individuals - such as the Greek thinker - as the only way to establish a just society.

Keywords: Rousseau. Plato. Justice.

Ser ou parecer justo

Sabe-se da repulsa de Rousseau pelas grandes cidades cosmopolitas européias. Tal opinião, expressa diversas vezes em suas obras³, é acompanhada pelo anseio por uma sociedade na qual seus costumes e tradições conduzam os cidadãos a agir pelo bem

¹ As ideias aqui apresentadas fazem parte da dissertação de mestrado *Opinião e virtude em Rousseau* que defendi no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNICAMP.

² Doutorando em Filosofia pela UNICAMP. Professor do curso de Licenciatura em Filosofia da UNOESTE – Universidade do Oeste Paulista. gbezerra@hotmail.com

³ No *Emílio*, por exemplo, lemos: “Les hommes ne sont point faits pour être entassés en fourmillières, mais éparés sur la terre qu'ils doivent cultiver. Plus ils se rassemblent, plus ils se corrompent.(...)Les villes sont le gouffre de l'espèce humaine” *Emile, O.C.* t.IV, pp. 276 e 277.

comum. O que não ocorre nas grandes urbes, pois nestas os interesses individuais norteiam o comportamento dos habitantes. O homem virtuoso é inapto para este tipo de sociedade (o *Emílio* é uma tentativa de promover esta inserção), pois está sempre em desvantagem frente aqueles que, pelos artifícios da *aparência mentirosa*, atingem seus objetivos egoístas.

Os motivos para este diagnóstico de Rousseau sobre a mentira, a simulação e a dissimulação, que se exacerba nas grandes cidades, podem ser encontrados em escritores morais, como Plutarco e outros. Mas, com bastante probabilidade, ele tem como referência Platão, *um de seus autores favoritos* (Cf. DERATHÉ, 1995). No segundo *Discurso*, por exemplo, Rousseau faz referência ao mito platônico da estátua do deus Glauco – que o *tempo, o mar e as tempestades haviam desfigurado* – quando questiona sobre a possibilidade de conhecer a essência da natureza humana, por debaixo da “*ferrugem*” que mascara a fisionomia do deus submerso, ou seja, depois de todas as transformações que o homem sofreu no decorrer da história⁴. Nos *Devaneios do Caminhante Solitário* encontramos outra referência direta a Platão. Nesta obra o tema do anel de Gíges é citado, conforme exposto mais adiante. Vejamos primeiramente o relato do próprio pensador grego.

A *República* discute o suposto proveito, para o indivíduo, de agir injustamente. Os interlocutores de Sócrates o desafiam a corroborar que “*é melhor ser justo do que injusto*” alegando que:

O parecer da maioria não é esse, mas sim que [a justiça] pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa. (PLATÃO, 2001, p.54)

Contra Sócrates, argumentam seus adversários que a justiça surge (através das leis e convenções) apenas quando não é possível, em um determinado grupo, praticar ou evitar ser vítima da injustiça. Nesse caso, trata-se de um acordo mútuo vantajoso para todos. Aquele, porém, “que pudesse cometê-la [a injustiça] e fosse verdadeiramente um

⁴ “Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu’elle ressemblait moins à un dieu qu’à une bête féroce, l’âme humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l’acquisition d’une multitude de connaissances et d’erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a pour ainsi dire changé d’apparence au point d’être presque méconnaissable.” *Discours sur l’origine de l’inégalité, O.C.*, t.III, p.122. Starobinski comenta longamente essa passagem no primeiro capítulo de *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*.

homem nunca aceitaria a convenção de não praticar nem sofrer injustiças, pois seria loucura”, já que o homem age pela ambição: “coisa que toda criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas, por convenção, é forçada a respeitar a igualdade”. (PLATÃO, 2001, p.56)

Tal pensamento é ilustrado pelo mito do *anel de Giges*. Este último, um pastor empregado na casa do soberano da Lídia, após um tremor de terra entrou em uma fenda que se abria no solo e lá encontrou dentro de um cavalo⁵ de bronze, oco, um cadáver com um anel de ouro na mão. Giges pegou o anel e foi embora. Ao perceber que girando o anel torna-se invisível, Giges consegue seduzir a mulher do soberano e com o auxílio dela assassiná-lo, tomando para si o poder fazendo-se rei da Lídia.

Por meio desta pequena história do anel de Giges, o problema da justiça é exposto a Sócrates. Seus interlocutores alegam que:

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios [...]. Pois o suprassumo da injustiça é parecer justo sem o ser. (PLATÃO, 2001, p.57-8)

Mantendo a aparência de justo, a injustiça é vantajosa ao indivíduo que pode usufruir dos benefícios desta sem assumi-la perante os demais. O homem justo, entretanto, não se preocupa com a *aparência*, ele apenas deseja *ser* justo, visto que, caso contrário, poderiam dizer que o motivo que o leva a ser justo não é a justiça em si, mas as *dádivas* e *honorarias* proporcionadas por tal comportamento.

A justiça é *difícil* e *trabalhosa*, pois o justo, além de não aproveitar as “graças” da injustiça, ainda corre o risco de ser visto como injusto. Desta forma:

[...] segundo dizem, se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, “uma vez que a aparência”, como me demonstram os sábios, “subjuga a verdade” e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. Tenho de

⁵ Importa recordar que o cavalo com gente dentro lembra muito o cavalo de Tróia, ou seja, a astuciosa manobra dos gregos que lhes permitiu vencer a famosa guerra. Essa astúcia dos gregos é descrita por Jeanne-Marie Gagnebin como uma “inteligência artilosa, concreta, cheia de recursos, [...] uma inteligência que sabe usar das imagens, dos simulacros e das mentiras, sabendo sim, do seu caráter ficcional e, às vezes, enganador, mas que não condena essa especificidade, pelo contrário, sabe brincar com ela [...]”(GAGNEBIN, 1997, p.44). Sobre astúcia entre os gregos conferir a obra de Jean-Pierre Vernant: *Les Ruses de l'Intelligence: la mètis des Grecs*. Devemos lembrar também que essa astúcia, ou esperteza, no trato interindividual e coletivo, é justamente o que é abominado por Rousseau.

traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa [...] ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes, dela derivados. (PLATÃO, 2001, p.66)

Sócrates ergue-se contra esses argumentos alegando que a justiça refere-se não só ao indivíduo, mas à cidade bem ordenada. Inicia-se, assim, sua especulação sobre a cidade ideal, na qual é mais vantajoso ser justo do que injusto.

A referência ao mito de Giges nos permite uma melhor compreensão do pensamento rousseauiano. Nos *Devaneios do Caminhante Solitário*, Rousseau questiona-se sobre qual uso faria ele próprio deste anel:

Perguntei-me, muitas vezes, ao fazer castelos no ar, que uso teria feito desse anel; pois é exatamente neste ponto que a tentação de enganar deve acompanhar o poder. Sendo dono de realizar meus desejos, podendo tudo sem poder ser enganado por ninguém, que teria podido desejar mais tarde? Uma única coisa: ver todos os corações contentes. Somente o aspecto da felicidade pública teria podido tocar meu coração com um sentimento permanente, e o ardente desejo de concorrer para isso teria sido minha mais constante paixão. Sempre justo sem parcialidade e sempre bom sem fraqueza, eu me teria igualmente defendido das desconfianças cegas e dos ódios implacáveis; porque, vendo os homens tais como são e lendo facilmente nos seus corações, poucos teria encontrado suficientemente amáveis para merecerem todas as minhas afeições, poucos suficientemente odiosos para merecerem todo o meu ódio. (ROUSSEAU, 1959, p. 1057-8)

Ao conseguir conhecer o íntimo das pessoas, Rousseau procuraria tornar os homens felizes. Sendo uma espécie de Deus, que tudo vê sem ser visto, podendo julgar os *corações* dos homens, Rousseau empenharia este poder mágico em proveito da sociedade e, ao mesmo tempo, se libertaria da eterna desconfiança em relação aos homens, pois poderia conhecer realmente os outros, conhecer o que eles escondem, suas mentiras ou, por outro lado, mas menos provável, suas virtudes.

Essa ideia de um “olhar de Deus” que *testemunha* as ações humanas é analisada por Henri Gouhier na obra *Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Gouhier observa a necessidade, em Rousseau, da consciência de existir sob o olhar de Deus. O testemunho divino garante a Rousseau a certeza de que suas boas intenções, seu bom coração, são vistos por Deus e, dessa forma, não lhe preocupa o equivocado julgamento que os outros homens fazem dele. “Pelo *parecer*, eu existo sob o olhar dos homens; pelo *ser*, sob o olhar de Deus”, comenta Gouhier (2005, p.99). No *Discurso*

sobre as ciências e as artes, Rousseau associa a inocência dos homens dos primeiros tempos a esse desejo de viver sob o olhar de Deus, “mas, assim que se tornaram maus, cansaram-se desses espectadores incômodos e os isolaram em templos magníficos” (ROUSSEAU, 1964, p.22). Aqueles que vivem de acordo com a natureza desejam serem vistos por Deus, entretanto, quando passam a viver segundo as leis criadas por eles mesmos, passam a rejeitar tal testemunho.

A lei gravada no coração dos homens

Somente a partir do conhecimento do íntimo dos homens Rousseau pode operar o verdadeiro julgamento; o *coração dos homens* é um lugar privilegiado ao qual Jean-Jacques desejaria ter acesso para curar a si e a sociedade. Ao pensar as formas saudáveis e prósperas de sociedade, a preocupação central em Rousseau é com o íntimo dos cidadãos. Podemos lembrar a famosa passagem do *Contrato Social* sobre a lei “que não se grava nem no mármore nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos”.

Em Platão encontramos algo semelhante. A educação é fundamental para a constituição da *cidade sábia* na *República*: “parece-me, que o impulso que cada um tomar com a educação, determinará o que há de seguir” (PLATÃO, 2001, p.171). Se a educação oferecida pela cidade é boa, o legislador não precisa criar leis que regulem o comércio cotidiano entre os cidadãos, pois nesta cidade cada indivíduo descobre por si mesmo o trato justo com os concidadãos: “Não vale a pena estabelecer preceitos para homens de bem, porque facilmente descobrirão a maior parte das leis que é preciso formular em tais assuntos” (PLATÃO, 2001, p.171). Mesmo nas cidades mal governadas estas leis são *inúteis e sem alcance*, pois os homens estão sempre a corrigi-las “na convicção de que encontrarão um termo para as fraudes nos contratos (...), sem perceberem que, na realidade, estão a tentar cortar as cabeças da Hidra”⁶ (PLATÃO, 2001, p.173).

Somente com a educação a justiça prevalece na cidade, não uma educação qualquer, mas aquela que não *desbota*, conforme sentencia Sócrates:

Não julgues que planeamos outra coisa que não fosse imbuí-los das leis o melhor possível, a fim de que as recebessem como um tinto, para que a sua opinião se tornasse indelével [...]. E também para que

⁶ Em nota o tradutor esclarece sobre o mito evocado nesta passagem: “A famosa Hidra de Lerna era uma cobra venenosa com muitas cabeças. Cada vez que uma era cortada, nasciam duas. Um dos trabalhos de Hércules constituiu em livrar a Grécia desse monstro” (nota 14).

seu tinto não desbote com aqueles detergentes que são terríveis para tirar a cor [...]. (PLATÃO, 2001, p.179)

Roberto Romano comenta esta passagem da *República*:

Educar para a vida cidadã, escreve Platão, é como tingir almas. [...] Quem foi assim tingido possui uma opinião indelével sobre o que deve temer e sobre o que deve fazer, pois tal tintura resiste aos sabões tão ativos para descolorir, como o são os prazeres, a dor, o medo e a paixão. (ROMANO, 1998, p.125)

Percebe-se que a imagem da tintura tem equivalência com o problema das leis escritas. Na Carta VII, Platão diz que:

todo homem sério evita tratar por escrito questões sérias e abandonar assim os seus pensamentos à cobiça e à estupidez da multidão. Deve tirar-se daqui esta simples conclusão: quando vimos uma composição escrita, ou por um legislador sobre as leis, ou por qualquer outra pessoa sobre não importa que assunto, diremos que o autor não levou isso bem a sério, se ele próprio o é, e que seu pensamento continua encerrado na parte que lhe é mais preciosa. Que se realmente ele tivesse confiado as suas reflexões e caracteres, como coisas de uma grande importância, ‘seria então, de certeza, que’ não os deuses, mas os homens ‘lhe tinham feito perder o juízo’ (PLATÃO, 1980, 77-8)

Acreditar que a lei escrita — sem o juízo inteligente e sem mudanças na vontade dos indivíduos e do Estado — é coisa séria, segundo Platão, é ter ficado louco. Assim, a lei deve ser acolhida pelo pensamento e pela alma e não ficar no plano superficial do texto⁷. O cumprimento das leis não é garantido através dos éditos, mas por uma educação que privilegia, acima de tudo, a interiorização das virtudes necessárias à manutenção da justiça da cidade. Conforme observa Gilda Naécia de Barros:

É a educação que prioritariamente forma o bom hábito, e dela deve ocupar-se o Estado, sem delegação de poderes a ninguém [...]. Platão considera a tarefa da educação um trabalho de constituição ontológica do homem à luz dos valores do Estado ideal, cujo modelo é *eidético*, é forma, intemporal e imutável. (BARROS, 1996, p.159)

⁷ No *Fedro* encontra-se a crítica direta à escrita. Neste diálogo Platão descreve uma lenda sobre a invenção da escrita. Seu inventor, o deus Thoth, mostra-a para o Rei divino Tamuz acreditando ter descoberto um remédio para a memória, entretanto, Tamuz afirma que esta invenção terá efeito contrário, pois *tornará os homens mais esquecidos* e estes se lembrarão dos assuntos apenas através de sinais exteriores. Os alunos, diz Tamuz, não receberão a “*sabedoria em si mesma, mas apenas uma aparência de sabedoria, pois passarão a receber uma grande soma de informações sem a respectiva educação! [...] tornar-se-ão, por consequência, sábios imaginários, em vez de sábios verdadeiros*” Platão, *Fedro*, p.121 e 123.

Em Rousseau a educação é igualmente importante para a cidadania e também visa atingir o interior do indivíduo, o seu *coração*, tornando-o, conforme descreve Denis Faick:

Um ser que ama sua pátria, seus concidadãos, suas leis, seus costumes, sua história, sua família; um ser solidário que se empenha, que doa, trabalha, ajuda e colabora para o bem-estar comum; um ser que é ativo politicamente, socialmente, economicamente, este é o cidadão.⁸

Trata-se da educação para a vida numa república onde não existe separação entre os interesses particulares e os gerais. Nesta sociedade, a unidade efetivada pela vida pública é condição necessária:

O essencial é viver conjuntamente numa relação constante pela qual cada um conhece o outro. É necessário ver seu concidadão, frequentá-lo, viver “no mesmo tempo”. Apenas essa proximidade desenvolverá um sentimento de unidade e uma afeição recíproca. Esta é uma das razões pela quais Rousseau defende Estados pequenos em detrimento dos grandes, nos quais o anonimato pode ser um obstáculo à consolidação da cidadania.⁹

A vida pública abarca o espaço privado como forma de impossibilitar o uso de artifícios enganadores na conquista de objetivos individuais em detrimento do corpo político. O privado, determinado pelo público, circunscreve a existência do cidadão em padrões estabelecidos pelo Estado, formando assim a unidade desejada.

Sobre a problemática do privado e do público, em termos conceituais, Eric Landowski faz algumas observações úteis ao presente trabalho. Segundo este autor, é errôneo compreender os dois conceitos dispondo o *privado* no plano *individual* e o público no *coletivo*. O individual possui tanto a dimensão *privada* quanto a *pública*, e o mesmo ocorre com o *coletivo*. A dupla *individual-privado* refere-se à “*esfera interior do eu*”, enquanto a *individual-pública* designa o “*eu socializado*”. O que nos interessa aqui, entretanto, é o coletivo, mais precisamente o nexo *coletivo-privado* (que se distingue do *coletivo-pública*). Vejamos o quanto esse conceito que envolve o *coletivo-privado* aproxima-se do tema deste trabalho:

⁸ Faick, D. *La citoyenneté politique sociale et économique dans la philosophie politique de J.J. Rousseau*. Disponível em <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/forma/faick.htm> .

⁹ Idem.

Numa perspectiva estritamente psicológica, a afirmação do eu individuado pode apresentar-se, é verdade, como a condição necessária para que se constitua algo como uma “interioridade” e, daí, emerja o sentimento de uma esfera “íntima” ou “privada”. Mas, por outro lado, ainda que se adote uma atitude mais compreensiva (de tipo antropológico, por exemplo), como não admitir também o que poderíamos designar como uma intimidade de nível superior, de ordem inter-individual ou comunitária, em outras palavras, a idéia de um “privado coletivo” manifestando-se sob a forma da consciência do *nós*? (LANDOWISKI, 1992, p.86)

Ao observar que a vida pública, segundo Rousseau, exige uma relação mais próxima entre as pessoas, suponho poder inserir essa forma de convivência no esquema acima mencionado, acomodando-a facilmente no “privado coletivo”.

O conhecimento mútuo do domínio privado dos cidadãos, conforme mencionei antes, é instrumento fundamental para se preservar a virtude republicana. A intimidade deve se tornar pública, e tal *desvelamento* do espaço privado é necessário para o justo julgamento público sobre cada membro do corpo político, pois o julgamento pode ser extremamente injusto quando o objeto julgado não se mostra tal como realmente é.

A importância da transparência para o pensamento rousseauiano é trabalhada por Starobinski, que se refere ao conhecido episódio do pente quebrado, uma lembrança da infância de Rousseau, narrado nas *Confissões*, que exerce forte influência na sua formação intelectual. Neste episódio Rousseau tem a sua feliz estadia em Bossey interrompida por uma injusta acusação (Cf. ROUSSEAU, 1959).

Starobinski encontra no fato a intrusão da injustiça na vida de Rousseau, injustiça causada pela aparência enganosa:

Nesse instante se produz a catástrofe (a “queda”) que destrói a pureza da felicidade infantil. A partir desse dia, a injustiça existe, a infelicidade é presente ou possível. Jean-Jacques parece culpado sem o ser realmente. Parece mentir, enquanto é sincero. Aqueles que o castigam agem injustamente, mas falam a linguagem da justiça. [...] Ela [a criança Jean-Jacques] acaba de aprender que a íntima certeza da inocência é impotente contra as provas aparentes da culpa; acaba de aprender que as consciências são separadas e que é impossível comunicar a evidência imediata que se experimenta em si mesmo. (STAROBINSKI, 1991, p.19-20)

A relação baseada na confiança, intimidade e respeito cede lugar às ações escondidas: às mentiras. “Nós não os olhamos [aos Lamercier] mais como Deuses que lêem nossos corações” (ROUSSEAU, 1959, p.21); Rousseau reconhece, assim, a ruptura entre os corações que ocupa um extenso espaço em seus escritos.

A sociedade legítima promove a convivência transparente entre os cidadãos, como podemos perceber no *constante* olhar do público das *Considerações sobre o Governo da Polônia* (1964), e a festa pública da *Carta a d'Alembert* (1995). Ao discutir, no *Contrato Social*, o tamanho ideal dos Estados, a dificuldade da vigilância e do julgamento é assinalada nos grandes Estados:

[...] não somente o governo tem menos vigor e rapidez para fazer observar as leis, impedir as vexações, corrigir os abusos, prevenir as empresas sediciosas que possam ocorrer nos lugares distantes, como também o povo tem menos afeição aos chefes, a quem nunca vê, à pátria, que aos seus olhos é como o mundo, e aos concidadãos, cuja maioria lhe é estranha. [...] Os talentos permanecem ocultos, as virtudes ignoradas, os vícios impunes, nessa multidão de homens desconhecidos uns aos outros [...]. (ROUSSEAU, 1964, p.387)

Virtude e impunidade são inconciliáveis, impossível conquistar e preservar a saúde do corpo político quando a inoperância do Estado propicia vantagens ao comportamento corrupto e prejudica as virtudes e os talentos. É isso o que ocorre, segundo Rousseau, quando temos um Estado de grande tamanho.

A proximidade entre os cidadãos proporciona veracidade maior nos julgamentos, pois todos vêem e conhecem intimamente as ações de cada um dos concidadãos. A vigilância pública é eficaz apenas quando operada num grupo restrito de pessoas, onde seja possível a cada um manter-se vigiado sempre pelos mesmos que ele próprio vigia. É somente nesta unidade que a virtude pode estabelecer-se, o público *vê* e *julga* a presença ou ausência da virtude nos demais membros do corpo político, e tal vigilância deve incidir, antes de tudo, sobre os valores patrióticos que assumem aqui a dimensão de um dogma.

Esse *Estado Moral*, reclamado por Rousseau, apresenta, entretanto, uma perceptível constrição da liberdade individual. A lei civil, ou vontade geral, torna-se a única regra moral que o indivíduo deve obedecer (Cf. DERATHÉ, 1995). Barros, ao analisar as semelhanças entre o pensamento político de Platão e Rousseau, enfatiza a falta de liberdade nos modelos de Estado defendidos pelos dois filósofos, pois “ambos acabam com a liberdade de associação, de opinião, de crença, de ensino, de empreender, ao se propor controlá-las. Desde que há um modelo – uma tábua oficial de valores –, toda conduta heterodoxa é dissidência” (BARROS, 1996, p.161).

Se observarmos as propostas de Rousseau no *Contrato Social*, na *Carta à d'Alembert* (1995) e nas *Considerações sobre o governo da Polônia* (1964), veremos

que o controle da opinião pública é algo constante no pensamento rousseauiano. A uniformidade dos valores nos julgamentos recíprocos entre os cidadãos é fundamental para o tipo de sociedade que Rousseau aspira ao longo de suas obras. Valores, opinião e vigilância formam um ciclo no qual cada um desses elementos incide sobre o outro, estabelecendo, desta forma, uma sociabilidade que garante a preservação dos bons costumes e, conseqüentemente, a felicidade de todos.

Embora seja possível considerar a tese de Barros, é preciso no meu entender salientar um traço não contemplado em sua análise. Tanto Platão quanto Rousseau estão diante da tarefa de encontrar uma alternativa contra a corrupção social que leva, no juízo de ambos os filósofos, ao despotismo sem limites que se baseia na tirania dos indivíduos egoístas que perderam o sentido da obediência à lei e só conhecem sua vontade dissoluta enquanto regra de ação. Se é verdade que os remédios platônicos e rousseauístas são amargos, não é possível atribuir aos dois filósofos exatamente o que pretendem sanar na república. Assim, poder-se-ia dizer que se o tratamento platônico e rousseauísta pode encontrar resistência lógica, pelo seu autoritarismo real ou suposto, os males que eles denunciam e tentam curar são ainda mais terríveis. Acrescente-se que eles ainda hoje se apresentam na vida dos Estados. Basta verificar o modo pelo qual a lei é vista pelos aglomerados urbanos de agora, ou seja, ainda hoje, como diz Platão na República, os que obedecem aos ordenamentos legais são vistos pelos seus “amigos” e concidadão como pobres tolos, “servos voluntários”.¹⁰

REFERÊNCIAS

- BARROS, Gilda Naécia Maciel de. *Platão, Rousseau e o Estado Total*, T.A. Queiroz Editor, São Paulo, 1996.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1995.
- DETIENNE, Marcel ; VERNANT, Jean-Pierre. *Les Ruses de l'intelligence, la Mètis des grecs*. Paris, Flammarion, coll. Champs, 1974.

¹⁰ Sobre este enunciado, “servidão voluntária”, Maria Sylvia Carvalho Franco expõe o seu significado na economia textual da *República*, ao mostrar que naquele diálogo ele está posto na boca dos que não obedecem à lei e com ele caçoam dos cidadãos retos. Como descreve a mesma República, o fato de na democracia a lei não ser obedecida, o caminho da tirania está aberto. Para toda esta interpretação, cf. Carvalho Franco, Maria Sylvia : “Servidão Voluntária, crítica aristocrática à Tirania” (manuscrito, cedido gentilmente pela autora). O texto integral foi publicado na Folha de São Paulo, Caderno Letras, em 14/04/1990, com o título de “La Boétie formula Crítica à Tirania”.

- FAICK, D. *La citoyenneté politique sociale et économique dans la philosophie politique de J.J. Rousseau*. Disponível em <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/forma/faick.htm> . Acesso em março de 2012.
- FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. *La Boétie formula Crítica à Tirania*. Folha de São Paulo, São Paulo, 14 abr 1990, Caderno Letras.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Homero e a dialética do esclarecimento; In: *Boletim do CPA*, Campinas, nº 4, jul./dez. 1997.
- GOUHIER, Henri. *Les Méditations Méthaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.
- LANDOWSKI, Eric. *A Sociedade Refletida: ensaios de sociosemiótica*. EDUC/Pontes, São Paulo, 1992
- PLATÃO. *A República*, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira; 9ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Cartas*, 2ª ed., Editorial Estampa, Lisboa, 1980.
- _____. *Fedro*, tradução Pinharanda Gomes. Guimarães Editores, Lisboa, 1989.
- ROMANO, Roberto. Uma questão de costumes. In: Lerner, Julio. *Cidadania Verso e Reverso*. Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania. Estado de São Paulo. 1998. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/dados/livros/dh/br/versrev.pdf> . Acesso em março de 2012.
- ROUSSEAU, J.-J. *Les Confessions. Rêveries du promeneur solitaire*. In: Oeuvres complètes. Bibliothèque de la Pléiade, Tome I, Paris, Gallimard, 1959.
- _____. *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine de l'inégalité. Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée. Du Contract Social*. Oeuvres Complètes; Éditions Gallimard, t.III, 1964.
- _____. *Lettre à M. D'Alembert*. Oeuvres Complètes; Éditions Gallimard, t.V, 1995.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.