UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRDUAÇÃO EM FILOSOFIA

O EMÍLIO DE ROUSSEAU E A FORMAÇÃO DO CIDADÃO DO MUNDO MODERNO

WILSON ALVES DE PAIVA

Orientadora: Profa. Dra. Helena Esser dos Reis

GOIÂNIA-GO
2005

WILSON ALVES DE PAIVA

O EMÍLIO DE ROUSSEAU E A FORMAÇÃO DO CIDADÃO DO MUNDO MODERNO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia Ética e Política.
Orientadora: Profa. Dra. Helena Esser dos Reis.

GOIÂNIA-GO
2005

FICHA CATALOGRÁFICA

PAIVA, Wilson Alves de.
O Emílio e a formação do cidadão do mundo moderno. – Wilson Alves de Paiva – Goiânia: UFG, 2005.
189p. : il. Ç 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás.

I. Título. I. Rousseau. III. Filosofia Política. IV. Educação e cidadania.

CDU: 37.01

WILSON ALVES DE PAIVA

O EMÍLIO E A FORMAÇÃO DO CIDADÃO DO MUNDO MODERNO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EMFILOSOFIA DEFENDIDA E APROVADO EM 22 DE AGOSTO DE 2005, PELA BANCA EXAMINADORA CONSTITUÍDA PELOS SEGUINTES PROFESSORES:

PROFA. DRA. HELENA ESSER DOS REIS
PRESIDENTE DA BANCA
FCHF-UFG E IFITEG-UCG

PROF. DR. JOSÉ NICOLAU HECK
FCHF-UFG E UCG

PROFA. DRA. MARIA DE FÁTIMA SIMÕES FRANCISCO
FE-USP

SUMÁRIO

EPÍGRAFE.....5

INTRODUÇÃO: *EMÍLIO COMO PONTO DE PARTIDA*.....7

1. PARTE I – A CONDIÇÃO HUMANA

1.1. CAPÍTULO I – *O HOMEM E A NATUREZA*.....17
1.2. CAPÍTULO II – *O CONFLITO DE SI MESMO*.....33
1.3. CAPÍTULO III – *A SOCIEDADE E O CIDADÃO*.....50

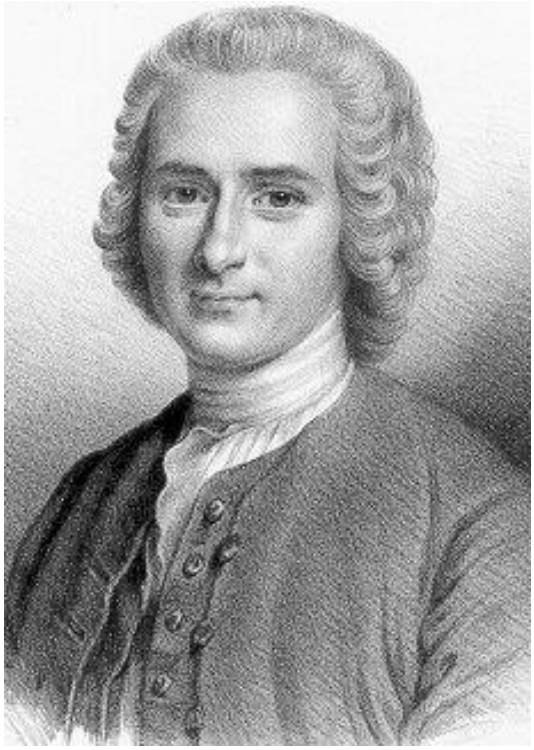
2. PARTE II – A FORMAÇÃO HUMANA

3.1 CAPÍTULO I – *EMÍLIO: TEXTO E CONTEXTO*.....67
3.2 CAPÍTULO II – *A FORMAÇÃO DO HOMEM*.....87
3.3 CAPÍTULO III – *A FORMAÇÃO DO CIDADÃO*.....99

3. CONCLUSÃO – *EMÍLIO NO SÉCULO XXI*.....111

4. BIBLIOGRAFIA.....116

EPÍGRAFE



"Mas considerai primeiramente que, querendo formar um homem da natureza, nem por isso se trata de fazer dele um selvagem, de jogá-lo no fundo da floresta; mas que, entregue ao turbilhão social, basta que não se deixe arrastar pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; que veja com seus olhos, que sinta com seu coração; que nenhuma autoridade o governe a não ser sua própria razão"

ROUSSEAU

INTRODUÇÃO: EMÍLIO COMO PONTO DE PARTIDA

"A preparação para uma participação ativa na vida de cidadão tornou-se para a educação uma missão de caráter geral, uma vez que os princípios democráticos se expandiram pelo mundo" (DELORS, 1993, p. 61). Esta é uma das principais afirmações do Relatório da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI, elaborado entre os anos de 1993 e 1996 para a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura). Entre outros documentos o "Relatório Jacques Delors", como é mais conhecido, talvez seja o que mais se esforça para discutir no âmbito oficial os parâmetros, as metas e os objetivos quanto às políticas de promoção dos processos educacionais nos próximos cem *anos*.

No *Relatório* é bastante expressiva e constante a preocupação quanto à formação de um tipo de cidadão que seja capaz de ir além da mera memorização de conteúdos e da mecânica decodificação de linguagens diversas. Isto é, procura chamar a atenção para a necessidade de se formar um cidadão que desenvolva e utilize seus talentos criativos, o que a Comissão chama de "tesouros escondidos no interior de cada ser humano" (Idem, p. 20), com vistas à promoção da solidariedade, do respeito às diferenças, da preservação da natureza e da intensa valorização do ser humano com suas múltiplas capacidades e manifestações culturais:

> Devemos cultivar, como utopia orientadora, o propósito de encaminhar o mundo para uma maior compreensão mútua, mais sentido de responsabilidade e mais solidariedade, na aceitação das nossas diferenças espirituais e culturais. A educação, permitindo o acesso de todos ao conhecimento, tem um papel bem concreto a desempenhar no cumprimento desta tarefa universal: ajudar a compreender o mundo e o outro, a fim de que cada um se compreenda melhor a si mesmo (DELORS, 2003, p. 50).

Talvez seja por isso que o documento – tanto na vertente política quanto na pedagógica - procura falar ao mundo contemporâneo, cuja idiossincrasia está assentada sobre os pilares dos acontecimentos que fizeram nascer a modernidade. A cidadania, por exemplo, como a entendemos hoje é fruto das revoluções burguesas que configuraram a organização social contratualista e o próprio Estado de Direito, promovendo assim uma ruptura com seu passado aristocrático e feudal. Tanto a *politeia* grega quanto a *civitas* romana devem ser

entendidas dentro de um espaço limitado de direitos e deveres que não tem correlação com o conceito formulado após os acontecimentos dos séculos XVII e XVIII. Mais do que isso, o *Relatório* fala aos homens, enquanto membros da comunidade política, a respeito das fissuras sociais, econômicas e culturais, surgidas como gangrenas de uma cirurgia mal feita. Uma dessas fissuras é a desigualdade que, embora existente desde tempos imemoriais e nos mais diferentes grupos, parece agravar-se nos últimos tempos. Basta uma análise da dura realidade dos trabalhadores ingleses no auge da Revolução Industrial e dos componentes do Terceiro Estado francês antes, durante e logo depois da movimentação revolucionária de 1789. Apesar dos avanços teóricos, do sepultamento do Antigo Regime, da diversificação de relações econômicas e da imensa elevação do conhecimento científico que o mundo moderno produziu e vem produzindo em todo o planeta, o século XX foi palco de perplexidades catastróficas para a humanidade. Por mais bem intencionadas que possam ter sido, as diversas formas de sutura e fórmulas empregadas resultaram em efeitos colaterais talvez piores que os antigos males. Basta citar o totalitarismo, o holocausto nazista, o comunismo stalinista, a guerra fria, golpes militares e outros inúmeros conflitos que resultaram na morte de milhões de pessoas.

Os avanços históricos foram acompanhados de um forte sintoma de mitigação dos ideais de justiça social, solidariedade e até mesmo do próprio conceito de cidadania. O que gerou um sentimento generalizado de desencanto e desilusões em relação ao real objetivo desses avanços, que é ou deveria ser a realização plena do ser humano com vistas à promoção de um mundo melhor. O século dos "extremos", como bem o classifica Hobsbawn (2001), caminhou inexoravelmente rumo à desumanização[1] e à barbárie, tomando aqui as palavras denunciadoras de Adorno (1995).

Apesar de tudo, muitas seqüelas e traumas estão sendo ultrapassados por acontecimentos que, nas últimas décadas, têm mostrado a extraordinária capacidade do homem em superar seus conflitos e situações adversas que enfrenta na luta pela realização das mais universais premissas e dos mais sublimes ideais que a humanidade tem concebido.

Parece ser confiada nessa capacidade que a UNESCO produziu o documento citado, como fruto de reflexões e pesquisas entre instituições e intelectuais de todo o mundo; e que fala não somente aos homens, seres individuais, mas também e principalmente aos seres morais que existem para a promoção da cidadania. Embora explicitamente político, o projeto é permeado por uma linha humanizadora que conclama a valorização de princípios evocados no

---

[1] Processo de desvalorização do homem em seu valor absoluto que mina a perspectiva antropocêntrica, colocando outros referenciais que não os valores humanos em suas dimensões culturais, sentimentais e espirituais.

início da Era Moderna; e, lamentavelmente, preteridos por outros mais objetivos, ao ponto de a ética, a solidariedade, a compreensão, a tolerância, a sensibilidade e até mesmo o amor parecerem assuntos de menor relevância, senão totalmente esdrúxulos.

E esse é basicamente o projeto do filósofo genebrino JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778) que, em pleno "Século das Luzes" e início das revoluções que promoveram a ruptura com os alicerces do *Ancien Régime*, ousou desde então apontar as piores fissuras e refletir sobre as possíveis alternativas. Exeqüíveis ou não, suas idéias serviram de referências para muitas realizações posteriores, projetos, planos (inclusive para o Relatório Delors) e até hoje embasam as reflexões e ações daqueles que acreditam e lutam por uma sociedade mais justa e igualitária.

Tendo nascido no auge do absolutismo e criado no meio de uma conturbada sociedade de ideais iluministas e burgueses, Rousseau preferiu trilhar em outra direção e acabou, por fim, criando seus próprios caminhos. Sua vida pessoal foi, desde a infância, cheia de adversidades. Sentiu profundamente a morte da mãe, o abandono do pai e o desprezo de parentes, amigos e compatriotas. Vagou sem destino, teve uma formação irregular e logo que chegou a ser pai, abandonou seus filhos. Era, por assim dizer, o menos indicado a elaborar um tratado de educação. No entanto, é de sua lavra uma das maiores obras educacionais de todos os tempos, que é o livro *Emílio ou da educação*.

Essa coletânea de reflexões educacionais revela o encanto e a genialidade do autor. Principalmente porque inspira nas almas sensíveis um verdadeiro amor ao homem e uma fé em sua capacidade de criar-se e recriar-se infinitamente numa espécie de humanização majorante. Sua obra é mais que uma utopia, é um desejo apaixonado de mudar a realidade e conceber um novo homem através de um amplo plano de formação global, de formação de um *homem total*.

Segundo os princípios pedagógicos, a relevância do *Emílio* para o desenvolvimento da formação humana reside no fato de ser, como afirma GADOTTI (2002, p. 87), o marco divisor entre a velha e a nova escola. Nesse exercício de classificações, a obra rousseauniana pode ser vista como a tentativa mais apaixonada de superar o que SUCHODOLSKI (2000) chama de *pedagogia da essência*, ou seja, dos princípios do essencialismo aplicados à educação; pela *pedagogia da existência*, alicerçada nas necessidades concretas do homem real e empírico.

Arauto, portanto, das necessidades concretas e reais do homem e de sua importância para o movimento construtivo de existência e formação humana, a obra pode ser considerada um tesouro da humanidade, e sua leitura é mais que obrigatória aos que se lançam à árdua – mas também gratificante – arte de educar.

A formação humana tem ocupado um lugar de destaque ao longo da história. Desde os povos primitivos até os mais modernos, o caráter formativo dos seres humanos tem alimentado discussões e direcionado as práticas político-sociais em todos os seus âmbitos. Formação como resultado de uma escolarização sistematizada é fruto do mundo moderno, tendo nos séculos XVI, XVII e XVIII sua maior efervescência. Entretanto, como fração do processo de *endoculturação*[2] (Brandão, 1987) ou mesmo como um simples ajustamento da criança ao ambiente físico e social, é uma atividade existente desde os tempos mais remotos. As sociedades primitivas buscavam a formação de seus membros no sentido de criar ou preservar a identidade do grupo, bem como de melhor encaminhar sua prole. Era uma educação prática, dada em sua forma mais simples, sem escola, sem métodos ou currículos, cujo objetivo era o de iniciação da criança e do adolescente na vida adulta. Fundamentalmente moral, o conjunto de rituais e cerimônias fortalecia os laços sociais e políticos, garantindo o poder dos mais velhos sobre os mais novos e preservando as tradições das gerações passadas. É evidente que todo esse movimento comportava um exercício teórico de explicação de suas crenças, seus costumes e comportamentos, mas nada ainda que apontasse para a formalização escolar.

Num segundo estágio do desenvolvimento da formação humana, as civilizações antigas como a China, o Egito, a Índia e outros povos orientais ampliaram a trama mítica de suas concepções o fortaleceram o que Larroyo (1970) chama de *tradicionalismo*, isto é, a valorização dos bens culturais e sua transmissão de geração em geração. Tendo em vista que a idéia de nação se consubstanciava na identidade cultural, a formação passou a ter um caráter mais intencional cujos objetivos apontavam para a formação da elite dominante. A tradição gerava a autoridade e a formação orientada engendrava o mecanismo de preservação e fortalecimento das novas estruturas. Praticada pelo brâmane hindu, o mandarim chinês, o mago babilônico ou o profeta hebreu, a ação formativa foi ganhando um caráter institucional e, portanto, controlada pelo Estado ou pela religião. Mesmo na América pré-colombiana as casas educadoras de jovens, como o *Calmécac* (religiosa) ou o *Telpochcalli* (militar) dos astecas, eram controladas pelo sacerdote ou pelas potestades bélicas.

Os povos clássicos, sobretudo os gregos, desenvolveram uma cultura da qual tanto o heroísmo guerreiro quanto a glória das competições desportivas ou o do domínio do saber propiciou o desenvolvimento da personalidade e da liberdade. O princípio da *areté*, ou seja, do desenvolvimento da força e das capacidades humanas já está presente nos poemas

---

[2] Herskovits (1963) foi o primeiro a usar o termo *enculturation*, pelo qual dá a seguinte definição: "constitui essencialmente um processo de consciente ou inconsciente condicionamento que se efetua dentro dos limites sancionados por determinado aspecto de costume. Por esse processo não só se consegue toda adaptação à vida social, como também todas aquelas satisfações, que, embora fazendo naturalmente parte da experiência social, derivam mais da expressão individual que da associação com outros no grupo". (Tomo 1, p. 55)

épicos *Ilíada* e *Odisséia*, bem como na complexa mitologia grega. O que o historiador Paul Monroe (1976, cap. III) chama de *educação liberal*, que compreende o exercício pedagógico de formação científica e cultural do indivíduo, está na raiz da civilização ocidental e coloca os gregos como precursores da formação do homem livre, universal e político que o mundo moderno viria reclamar. O termo *paidéia* (usado a partir do século V a.C.), que traduz o processo integral de formação do homem no cultivo da alma e do corpo, classifica bem o princípio da educação ateniense e das idéias pedagógicas esboçadas por Platão em sua obra *A República*, assim como pode ser aplicado às reflexões filosófico-educacionais do *Emílio*.

No mundo romano, a educação do jovem estava sob a responsabilidade do *pater famílias* que se encarregava de introduzi-lo nas primeiras letras. Aos 17 anos aproximadamente ingressava na vida pública pela a aprendizagem da história, das leis e dos costumes, além, é claro, de exercitar-se no treino esportivo e militar. De cunho privado, baseado no sistema de preceptorado, a educação passa a ter um caráter público apenas a partir do século I a.C. com a criação de escolas municipais, ainda que esporádicas. A cultura romana, sob forte influência grega, fortalece o ideal da *humanitas*, mas, de sua própria verve, desenvolve o conceito de *civitas* de forma a contribuir consideravelmente com o mundo moderno nos assuntos do direito, da organização urbana, da estrutura política e da formação humana. Cícero (106-43 a.C.) é quem melhor traduz esses ideais numa linha de preparação do jovem para a vida pública.

O pensamento grego, mais propriamente do período pós-homérico, deve ser classificado como um capítulo à parte dessa análise linear de evolução do processo formativo do ser humano, pois seus princípios filosóficos, políticos e culturais serviram de base para a gênese do pensamento ocidental; para a estruturação social e política das instituições civis e para o desenvolvimento do caráter do indivíduo no mundo moderno. O humanismo grego alimentou substancialmente as reflexões dos pensadores humanistas e renascentistas que, como Rousseau, rejeitaram as explicações dogmáticas da patrística e da escolástica, buscando na cultura helênica a fonte de suas reflexões.

O grande hiato desse desenvolvimento foi o período medieval em que o sentido de formação humana esteve ligado diretamente à formação religiosa. A Igreja passou a dominar o cenário e por séculos a fio monopolizou a prática formativa com suas escolas monacais, seu método de ensino e seu sistema hierarquizado. Apesar de ser possível prospectar bastante reflexão, uma relativa liberdade de expressão e uma ardente produção intelectual nesse

período,[3] a formação humana ficou circunscrita ao domínio do saber eclesiástico para, muitas vezes, apenas perpetuar a hierocracia reinante.

O declínio do sistema feudal, a invenção da imprensa, a Reforma, o Iluminismo e o surgimento e ascenção da burguesia provocaram uma série de mudanças e transformações significativas. Os ideais modernos, baseados nos princípios científico-humanistas, passaram a valorizar a razão humana e a cultura clássica. Já no século XV educadores como Vittorino da Feltre (1378-1446) defendiam uma outra formação humana. Sua *Casa Giocosa* (escola alegre) prefigurava a educação liberal e individualista que se desenvolveria posteriormente, assim como as renovações pedagógicas do movimento escolanovista.

Todos os projetos e reformas intentadas nesse campo ficaram, como bem o define Suchodolski (loc. cit.), restritos à *pedagogia da essência* em seu esforço de modelar a criança conforme um modelo sublimado, pré-estabelecido e *a priori*. Mesmo o grande humanista Comênio (1592-1670), autor da obra *Didática Magna*, restringiu suas considerações aos liames da tradição e da religiosidade. Diz ele logo no início de sua obra que "Tudo o que fazemos ou sofremos nesta vida mostra que não atingimos aqui o fim último, mas que todas as nossas ações, assim como nós mesmos, tendem para outro lugar". (p. 44)

Em Rousseau, a essência é substituída pela Natureza como referencial máximo e tudo a ela referente: o estado de natureza, o homem natural e todas as disposições naturais e primitivas, como princípios de qualquer racionalidade. Rousseau dá início a uma espécie de revolução copernicana no âmbito da formação do homem ao trazer para a existência concreta o âmago da questão. Se antes a ação educativa visava atingir uma essência sublimada e condômina do espaço religioso, a obra do genebrino visa desenvolver a existência humana em suas especificidades naturais. Suas reflexões pavimentaram as vias pelas quais as tendências naturalistas, psicológicas e científicas vieram a se desenvolver em seguida, fazendo dele o "pai" da pedagogia contemporânea (CAMBI, 1999). Seu pensamento pedagógico, entretanto, só pode ser compreendido em sua plenitude se levarmos em consideração que o "sistema" rousseauniano se organiza numa unidade que sacramenta a múltipla realização humana. Desde as emulações psicológicas na tenra idade às obrigações civis do cidadão, nada escapa ao seu arrazoamento moral, político e antropológico. A pedagogia se destaca no pleno sentido grego do termo, isto é, a de condutora desse processo e também possibilitadora da complexa trama

[3] Vale citar a intensa atividade intelectual do frade franciscano inglês Guilherme de Ockam (1285-1347/49) e de Pedro Abelardo, "a primeira grande figura de intelectual moderno, nos limites da modernidade do século XII", segundo Le Goff (1995, p. 39).

que esses aspectos possam tecer. E, evidentemente, quanto maior a trama maior será o afastamento do homem de sua condição original.

Qual a saída para esse paradoxo? Pois, se é na liberdade primitiva, desfrutando em isolamento e independência, que está a felicidade genuína do homem, por que formá-lo para viver em sociedade e dela participar como cidadão? Se for o caso de educá-lo para tal fim, como superar o conflito do homem consigo mesmo, engendrado pela dicotomia entre o natural e o civil? E, por fim, se é o caso de formar o cidadão, que tipo de cidadão deverá ser e como, portanto, operacionalizar pedagogicamente essa formação? Como conduzir a arte da tecedura de modo que os matizes venham a revelar não uma imagem grotesca, mas uma figura cuja perfeição possa substituir o verdadeiro artifício que o Autor das coisas colocou no "paraíso" original que era o Estado de Natureza?

Saber se o *Emílio* é a síntese do paradoxo que aí resulta, ou seja, a tentativa de solução do problema apresentado; e ainda se pode ser considerado como o protótipo do cidadão do mundo moderno ou até mesmo de uma sociedade semelhante à do *Contrato Social*, é exatamente o que este livro procura discutir. Tarefa não muito fácil por diversas razões: primeiro, como nos adverte Salinas Fortes (1997, p. 96), seu discurso não deve ser tomado com um discurso filosófico propriamente dito, no estrito senso do termo, em cuja construção possa ser prospectado um sistema; segundo, o conjunto da obra do "cidadão de Genebra" possui múltiplas facetas: ora é filosófico, no sentido tradicional, ora é uma construção literária, ora um panfleto político, ora um sermão metafísico e ora um simples e delicado artigo pedagógico. Além de tudo, seus escritos são ecléticos no que diz respeito às idéias existentes, e a combinação delas confundiu até mesmo seus contemporâneos.

A primeira e mais conturbada confusão diz respeito ao estado de natureza e ao homem natural. Malgrado o discurso apologético de um paraíso perdido existente no século XVIII e nos séculos anteriores, em Rousseau o estado de natureza nunca existiu de fato, mas é concebido como uma hipótese reguladora e um referencial teórico. Igualmente, o homem natural não passa de um ponto de referência na escala dos valores humanos e de sua *démarche* existencial. Rousseau não defende o retorno ao estado de natureza, nem tampouco a transformação dos homens civis em selvagens ou em animais quadrúpedes – como acusou Voltaire[4]. Sua meta, ou melhor, seu objetivo pedagógico é maximizar a obra da desnaturação, da socialização e da civilidade. E, apesar do longo devaneio com seu discípulo, o preceptor de Emílio acaba realizando uma obra de formação total que engloba a dimensão humana e a dimensão cidadã. Emílio viverá entre os homens, será homem, livre, independente, auto-

[4] Achar o lugar e citar a frase. Salinas Fortes (1997) na nota 7, da página 94, afirma: "Voltaire é um mau leitor de Rousseau, leitor de má vontade, mais interessado em esmagar o adversário do que em compreendê-lo".

suficiente, dentre outros atributos da individualidade; mas, também, será lúcido de suas obrigações para com a humanidade e a sociedade em que vive.

A formação do cidadão, nesse prisma, torna-se um empreendimento político em dois sentidos: primeiro, o homem é feliz no estado de natureza. Ao sair desse estado, as formas de agregação humana que se desenvolvem não são suficientes para garantir a paz, a liberdade e a propriedade. Membro de um estado civil ilegítimo, depravado e muitas vezes dissimulador, o homem acaba em grilhões que reverberam o domínio de uma vontade particular. Como não é o caso de retornar ao estado de natureza, Rousseau defende a ação política de formar um homem diferente e capaz de reconstruir a sociedade por meio de um contrato social no qual o povo seja soberano. Portanto, defende a reformulação total da sociedade por meio de um contrato legítimo que funde o verdadeiro Estado de direito com base na soberania popular. Aqui se coloca o outro sentido: se a sociedade corrompe o ser humano, é preciso uma ação pedagógica que busque aperfeiçoar e desenvolver um tipo específico de cidadão que supere o conflito entre o homem natural e o homem civil e venha a ser o cidadão ideal de uma sociedade nos moldes do *Contrato Social*, ou mesmo o elemento político necessário a qualquer associação civil que tenha em vistas a promoção da liberdade, da democracia e, ao mesmo tempo, da natureza humana. Mesmo que essa ação pedagógica deva iniciar no seio da família, como defende logo no início do *Emílio*.

No geral, o pensamento de Rousseau é bastante otimista quanto ao homem, idealista quanto à sociedade e romântico quanto ao modo como aborda essas questões. Seus escritos têm influenciado gerações de educadores e de pensadores em geral, contribuindo substancialmente com o desenvolvimento do processo educativo.

A proposta de formação do cidadão que pode ser prospectada no conjunto de sua obra e, sob a perspectiva deste trabalho, no *Emílio* pode ser considerada como a síntese da ambigüidade do pensamento rousseauniano. A singularidade do discurso e o que se postula nessa obra ampliam consideravelmente nossa compreensão a respeito das idéias que direcionaram a formação do homem moderno até os dias de hoje. Sendo Rousseau um marco divisório na história da educação ocidental, seu tratado educacional produz uma nova visão de homem e, portanto, um rico material teórico para pensarmos a sociedade do século XXI.

Parte I

Da condição humana

CAPÍTULO I

O HOMEM E A NATUREZA

Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. (...)

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, Art. 1º.

O HOMEM E A NATUREZA

"Dei sinceras graças a Deus, por me ter revelado que eu podia ser mais feliz vivendo isolado no mundo do que no convívio social, com todos os seus prazeres." (DEFOE, 1947, p. 97) Assim se manifesta um náufrago em plena contemplação das maravilhas naturais da ilha onde fora jogado pelas gigantescas ondas do mar. Mas antes de chegar a essa constatação, muito impressionante para um jovem pequeno-burguês, Robinson Crusoé passou por um longo processo de busca de si mesmo. Sua aventura teve início quando deixou a terra natal, bem como o conforto que desfrutava junto à casa de seus pais, para iniciar uma jornada errante por mares e terras selvagens. Após uma temporada no Brasil, onde se estabelecera e se tornara um próspero agricultor, partiu para uma viagem à África e foi lamentavelmente surpreendido em alto mar pelas intempéries tropicais que o lançaram numa pequena ilha perdida em algum lugar do Atlântico. Como único sobrevivente da desventura, sua vida ficou confinada a uma espécie de Jardim do Éden no qual viveu por muitos anos até ser resgatado e devolvido à sua Inglaterra.

A obra de Daniel Defoe (1660-1731) possui um traço marcante e característico das obras humanistas e renascentistas, que é a busca incessante de retratar o protótipo virtuoso do homem de sua época, do europeu com seu espírito prático, criativo, persistente e aventureiro. Mais do que isso, procura refletir sobre o desenvolvimento da interioridade e do espírito humano numa íntima ligação com a natureza na qual o clímax é descobrir que só é possível governar os outros após ter aprendido a governar-se a si próprio.[5] Sua história excepcional chama a atenção para uma profunda discussão em torno do homem, suas limitações e suas potencialidades. E pela riqueza de seu conteúdo e significações, Rousseau chega a considerar o único livro que se deve colocar nas mãos de uma criança. É de sua lavra o seguinte comentário:

> Esse romance, despojado de toda a sua farragem, começando com o naufrágio de Robinson perto de sua ilha e acabando com a chegada do navio que o deve recolher, será a um tempo o divertimento e a instrução de Emílio durante a época de que se trata aqui. Quero que a cabeça lhe vire, que se ocupe sem cessar com seu castelo, suas cabras, suas plantações; que aprenda pormenorizadamente, não nos livros e sim com as coisas, tudo o que é preciso saber em tais

[5] DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. Cf. a introdução de Douglas Knight, na versão inglesa.

> casos; que pense ser Robinson ele próprio; que se veja vestido de peles, com um grande boné, um grande sabre, todo o equipamento grotesco da imagem, salvo o guarda–sol de que não precisará. Quero que se inquiete com as medidas, com isto ou aquilo de que venha a carecer, que examine a conduta de seu herói, que procure ver se nada omitiu, se não podia fazer melhor; que anote atentamente os erros e que disso se aproveite para não os repetir, pois não duvideis de que não projete atirar-se a semelhante proeza; é o verdadeiro castelo na Espanha dessa idade feliz, em que não se conhecem outras felicidades senão o necessário e a liberdade. (*Emílio*, Livro III, p. 198/199).

Como a primeira e talvez a única obra da biblioteca do jovem Emílio, o livro permite contemplar uma espécie de metáfora da condição humana e visualizar um cenário aproximado do estado de natureza. Portanto, um instrumento pedagógico que permite refletir sobre um possível estado anterior à organização social no qual abundava a felicidade, a inocência e a tão discutida e velha idéia da bondade natural do homem. Mas divergindo um pouco de inúmeras obras que auxiliaram na criação do mito e da teoria do bom selvagem, mormente durante o Renascimento, o livro de cabeceira do aluno de Rousseau insere em seu enredo o mal selvagem, representado pela tribo dos canibais que sempre atormentava o herói Crusoé. Mais do que isso, a história rompe um pouco a barreira do maniqueísmo ao dispersar a bondade e a maldade entre os diversos personagens. Sexta-Feira, o selvagem, torna-se bom pela convivência com Robinson e o europeu mau, o náufrago Atkin, torna-se bom após uma longa estada na ilha e uma profunda convivência com sua esposa índia. Esse duplo sentido do homem e da própria existência é bastante explorado por Rousseau em quase todas suas obras.

"Nosso verdadeiro estudo é o da condição humana." (*Emílio*, p. 16) Destaca Rousseau no início de seu tratado de educação, confirmando o que dispusera no prefácio do segundo *Discurso*, onde deixou claro que o mais útil e menos avançado de todos os conhecimentos humanos é, sem dúvida, o conhecimento do próprio homem. Eis, portanto, os dois assuntos que recebem especial destaque em seus escritos e vêm a constituir um eixo temático e conectivo de seu pensamento, dando-lhe uma unidade significativa, como defende Derathé em seus livros sobre o pensamento de Rousseau, e fazendo dele talvez o fundador da ciência do homem, e, mais especificamente, da etnologia, como aponta Lévi-Strauss (1972, p. 10).

Assim como o personagem da aventura citada, Rousseau também se isola nas mediações de uma floresta em Saint-Germain, em 1753, longe do convívio dos seus semelhantes e da movimentada vida parisiense, para aprofundar sua temática e poder responder à questão proposta pela Academia de Dijon: qual seria a origem da desigualdade entre os homens e se ela seria permitida pela lei natural. Para tanto, começa questionando como

conhecer a origem da desigualdade entre os homens, a não ser começando por conhecer o próprio homem?

No empreendimento de dar uma resposta autêntica e inovadora à própria pergunta e, por conseguinte, à questão proposta pela Academia, Rousseau adentra não apenas a floresta com o intuito de se afastar da figura corrompida de homem que tinha à frente no meio social, como procura também penetrar no mundo da abstração e da hipótese filosófica para afastar de si os fatos existentes, históricos, físicos ou teológicos a fim de atingir um ponto originário e primevo da espécie humana. Fechando, pois, todos os seus livros, como declara no Emílio (p. 353), e deixando aberto aos olhos apenas o da natureza. Rousseau confessa:

> Embrenhando pela floresta, buscava e encontrava a imagem dos primeiros tempos, cuja história orgulhosamente traçava; apropriava-me das pequenas mentiras dos homens; ousava desvendar sua natureza, seguir o progresso do tempo e das coisas que a desfiguravam e, comparando o homem do homem com o homem da natureza, mostrar-lhe em seu pretenso aperfeiçoamento a verdadeira fonte de suas misérias. Minha alma, exaltada por essas sublimes contemplações, elevava-se à Divindade; e, vendo de lá meus semelhantes percorrer cegamente o caminho de seus preconceitos, de seus erros, de suas infelicidades, de seus crimes, gritava-lhes com uma voz fraca que eles não podiam ouvir: "insensatos, que vos queixais sem cessar da natureza, sabei que todos os vossos males provêm de vós". (*Confessions*, L. VIII, *Oeuvres complètes*, pp. 388-389.)

É dessa ilha de contemplação, transformada por ele num refúgio sombrio, portanto longe das "luzes" do racionalismo frio de seus contemporâneos, que Rousseau utiliza as próprias matizes de racionalidade para ampliar a tecitura da trama uniforme de seu pensamento, iniciada no primeiro *Discurso* (Discurso sobre as ciências e as artes) e concluída em suas últimas obras; e que se resume na idéia de realização plena da felicidade do homem por meio do desenvolvimento de sua natureza, mesmo estando em pleno estado de sociedade.

Empreendimento de tal envergadura deve ter como princípio universal e ontológico a própria natureza. E se as ciências e as artes corromperam os costumes e "a natureza quis nos preservar da ciência, como uma mãe arranca uma arma perigosa das mãos de seus filhos," (ROUSSEAU, 1999a, pp. 213 e 235) nada mais justo que apreender o sentido verdadeiro da palavra *natureza* e seguir seus desígnios. Dessa forma, influenciados pelas elucubrações dedutivas que o filósofo nos apresenta e imbuídos de sua argumentação de que a reflexão nasce das idéias comparadas, como deixou claro em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*, podemos retroceder um pouco mais a fim de responder à questão: o que é a natureza?

Termo-chave da filosofia e categoria de análise ao longo da história do conhecimento, o termo *natureza* remonta às sociedades arcaicas cujos mitos procuravam dar sentido à vida e explicar suas origens. São os chamados mitos cosmogônicos que estão presentes em praticamente todos os povos desde a Babilônia antiga aos povos Carajás da Ilha

do Bananal. Neles, é o sagrado que assume a condição preeminente de realidade.[6] O mito de Marduc e Tiamat da Babilônia,[7] por exemplo, procura explicar o surgimento dos céus e da terra por meio da luta entre duas divindades. A nação Carajás, segundo seu mito, nasceu da curiosidade pela exuberância da natureza.[8] A temática explorada pela inventividade dos povos primitivos influenciou substancialmente os primeiros pensadores. A metafísica naturalista dos pré-socráticos tinha como tema central de seus estudos o problema da origem, da evolução e da estrutura do universo. Estudavam, portanto, a *phisis*, ou seja, o elemento constitutivo do mundo natural, podendo ser a água, o fogo ou algum outro, como origem e substrato de todas as coisas. Tales de Mileto (séc. VII a. C.), considerado o primeiro filósofo, sai um pouco das construções míticas e não procura explicar a origem do Universo pela ação direta da divindade, mas por uma substância material e bem determinada que é a água.[9]

O pensamento deixa o universo mítico e evolui para o estudo dos princípios gerais. Os últimos pré-socráticos e os sofistas operam a virada da cosmologia para uma espécie de antropologia na qual os princípios morais são explorados por vários outros pensadores. Zenão de Eléia (334-262 a.C., mais ou menos), por exemplo, centra sua atenção na questão moral, colocando o dever como bem supremo e dando à filosofia o sentido de harmonização do bem viver e de arte de conduzir a vida.

A inauguração das questões morais é o lema do pensamento estóico, pelo qual ficaram conhecidos Zenão e seus seguidores.[10] Para responder à questão de como o homem pode viver em harmonia consigo mesmo, Zenão responde: "vivendo de acordo com a natureza."[11] Portanto, a relação do exterior (a natureza biofísica) com a interioridade do homem (natureza humana) é o duplo sentido do termo natureza que encontramos nos primeiros estóicos e semelhantemente na obra rousseauniana.

Quem age em harmonia consigo mesmo age ao mesmo tempo em harmonia com o cosmo. Salvo alguns pressupostos, como o da sociabilidade natural, o estoicismo pode ser considerado como uma das principais fontes do pensamento de Rousseau. Ainda na questão

---

[6] Cf. ELIADE, M. *O prestígio do mito cosmogônico*. Revista Diógenes, p. 6.

[7] "Marduc enfrentou um monstro marinho, que também era uma divindade e conseguiu vencê-lo. Proeza notável, se se levar em linha de conta que Tiamat tinha apavorado os outros deuses e só Marduc teve a coragem de lhe fazer frente. Após a morte do seu adversário, Marduc cortou o corpo em duas partes e de uma fez o céu e de outra a terra." Mito cosmogônico surgido na Babilônia antiga e fazia parte do poema *Enuma Elis*. Apud: PENEDOS, A. J. *Introdução aos pré-socráticos*, pp. 9/10.

[8] No princípio, os Carajás eram imortais e viviam como peixes na água. Não conheciam a natureza fora dos rios e lagos, mas havia em cada rio um buraco de onde saía uma luz intensa no qual, pela ordem do Criador, não poderiam entrar senão perderiam a imortalidade. No entanto, tomados de intensa curiosidade, optam pela mortalidade e, adentrando o buraco, caem nas praias do Araguaia e passam a desfrutar da beleza e tranqüilidade de um mundo harmônico e natural. Apud BOFF, Leonardo. *Tempo de transcendência*, pp. 31-34.

[9] Cf. PENEDOS, A. J. *Introdução aos pré-socráticos*, p. 28.

[10] O termo vem da palavra grega *Stoá*, que significa pórtico, e se referia ao local onde Zenão costumava ensinar.

[11] Apud WEISCHEDEL, W. *A escada dos fundos da filosofia*, p. 76.

moral, enquanto que para o estoicismo toda paixão é sempre má e irracional – seja o ódio ou a piedade – para o genebrino as paixões se originam em "nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos." (ROUSSEAU, 1999b, p. 66)

As paixões são consideradas pelos estóicos como desobediências à razão cósmica e ao mesmo tempo à razão interior presente nos seres racionais, impelidas por causas externas às raízes do próprio indivíduo. É necessário ao homem desfazer-se de tudo isso e seguir a natureza, ou seja, seguir a Deus, como razão universal e princípio divino presente no mundo real, aceitando o destino e conservando a serenidade em qualquer circunstância, mesmo na dor e na adversidade. Em Rousseau, o termo *paixão* pode significar tanto os bons sentimentos que o homem natural possui em seu estado primitivo, ou seja, o *amor de si* e a *piedade*, como os sentimentos que agitam o coração e se tornam violentos. Podemos dizer que a multidão e a agitação das paixões desenfreadas "tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus" (ROUSSEAU, 1999b, pág. 98) afastando cada vez mais do puro estado de natureza. Dessa forma, o termo *natureza*, como referência de universalidade e humanidade, não é desconsiderado, pelo contrário, é otimizado e redimensionado.

O termo *nature* tem na obra de Rousseau um triplo sentido: O primeiro e mais simples traduz a realidade biofísica do cosmo, com seu conjunto de astros, partículas, moléculas, plantas e animais, emanada do Criador. O segundo tem mais a ver com as inquietações dos pré-socráticos quanto às origens e aos elementos originários da existência, e ainda uma forte relação com o animismo estóico de um princípio ativo e imanente na natureza física. O último sentido é ontológico e diz respeito não apenas à interioridade do homem como à sua essência universal. No entanto, todos os sentidos revelam uma infatigável busca por princípios autênticos e anteriores à razão e à civilização. Portanto, desde o sentido mais simples, ou seja, o que se relaciona à natureza física com sua exuberância natural que, por sinal, envolve e inspira o filósofo na floresta que tornou seu abrigo, até a concepção transcendente que se aproxima da idéia de entidade metafísica criadora, a qual aparece em alguns trechos do *Emílio*, pode-se afirmar, resumindo, que para Rousseau *nature* é a disposição primitiva e originária da ordem existente. Esta é a causa primeira. Mesmo sendo calvinista, Rousseau não entra no mérito teológico da criação, no qual, segundo o relato do Gênesis (cap. 1, verso 1), Deus criou no princípio os céus e a terra e "a terra era sem forma e vazia;" ou seja, era o caos. Rousseau não parte do caos, mas da ordem.

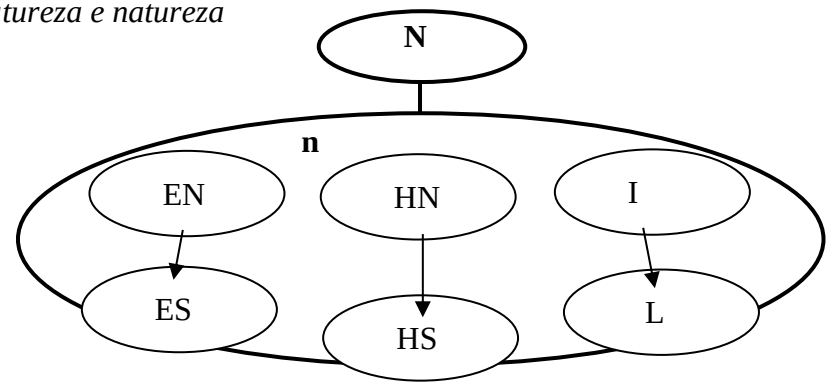
Há, portanto, uma peculiaridade no pensamento de Rousseau que dificilmente pode ser encontrada em outro filósofo. Em algumas passagens de suas obras, Rousseau dá à palavra *natureza* um sentido quase divino e nela encerra uma espécie de absoluto a ser buscado e seguido. "Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas", diz ele na abertura de seu

tratado de educação, o *Emílio*. Mas quando sabemos que no rascunho da obra o autor escrevera: "Tudo é certo em saindo das mãos da *natureza*;" (Cf. JIMACK, 160, p. 101 – grifo meu) e quando nos deparamos com frases do tipo: "Assim é que a natureza, que *tudo faz* da melhor maneira, o institui inicialmente," (*Emílio*, p. 62) e outros trechos que deixam claro que ela prescreve a maneira de viver, comanda os animais, e distribui dons, podemos concluir que a natureza possui em si a perfeição e a harmonia suficientes para ser o elemento fundador do que é e do que dever ser. Tal sentido deixa transparecer que há uma natureza da natureza, a qual até poderia ser grafada Natureza, com letra maiúscula, por coincidir com o princípio divino. Nesse sentido, haveria uma natureza absoluta (N) que gera a natureza (n) e o estado de natureza.

A análise até aqui empreendida objetiva demonstrar que *nature* é, para Rousseau, algo bem mais amplo do que o *état de nature*. Como força ativa que estabeleceu e conserva a ordem de tudo quanto existe (seja num sentido metafísico ou no sentido puramente científico atual) seu sentido é substantivo e não meramente qualificativo, expresso na locução adjetiva *de nature*. Pois ela é a força de onde emana o próprio estado original e visível da ordem existente o qual chamamos de estado natural. Metafísica bem presente no discurso do *Vigário Saboiano* que aconselha seu pupilo: "consultemos a luz interior" (*Emílio*, p. 303) e quando afirma: "Percebo Deus por toda parte em suas obras." (Idem, p. 313)

Como única fonte a ser consultada, a natureza, enquanto disposição primitiva e originária da ordem existente, passa a ser o método por excelência das investigações rousseaunianas, ou seja, o ponto referencial máximo de suas análises e ainda o grau zero das potencialidades humanas e sociais que se desenvolveram até o ponto de gerar as desigualdades sobre as quais Rousseau refletiu para responder à questão proposta pela Academia de Dijon. Enquanto princípio ontológico, a natureza se converte na principal coluna por meio da qual se alicerça e se estrutura o edifício teórico rousseauniano. Para melhor compreensão, vamos analisar a seguinte figura:

Figura 1 – *Natureza e natureza*



Acima de todas as coisas temos a Natureza (**N**), força primeira e ativa do cosmo que criou e mantém a grande natureza (**n**) composta do universo com todos os seus

elementos químicos, físicos e biológicos, incluindo o homem e os animais. Inicialmente a natureza gera o estado de natureza (EN) que é a organização e ordem primeira dos elementos naturais numa disposição de harmonia, coerência e beleza. Nele habita o homem da antropogênese da humanidade, ou seja o homem do estado de natureza (HN) cuja característica principal é o de bastar-se a si mesmo e, por estar num estágio primitivo, pré-racional, não conhece nem o bem nem o mal. Seu viver é de acordo com as necessidades instintivas (I) e sentimentos naturais. Os animais brutos são diferentes porque vivem segundo o instinto e não se aperfeiçoam. Estão presos às forças instintivas ao passo que o homem é livre. Por um processo também natural, após os primeiros contatos humanos, acasalamento e primeiros ajuntamentos o EN se transforma em estado social (ES) e o homem do estado de natureza passa a ser o homem do estado de sociedade (HS) que nasce a partir do estabelecimento dos grupos sociais e da divisão da propriedade. Os sentimentos pré-racionais do início dão lugar a um conjunto de regras comuns que são as leis (L).

A idéia de Natureza como força cósmica presente em todos os elementos físicos tem suas origens nos chamados filósofos da natureza e nos primeiros estóicos. Com o novo estoicismo, ou estoicismo romano, essa força transcendente pode ser entendida como o supremo bem a ser buscado pela via do comportamento ético e moral. Das idéias de Sêneca (4 a. C. - 65 d. C.), seu mais significativo representante, podemos destacar a condenação da tirania, da corrupção e das frivolidades da vida. A filosofia é para ele uma arte da ação humana, uma medicina dos males da alma e uma pedagogia que forma os homens para o exercício da virtude. Tais concepções foram aproveitadas pelo cristianismo dando-lhes um caráter religioso. Já o que se acostuma chamar de neoestoicismo está presente na abordagem jusnaturalista moderna e vincula o exercício da virtude ao campo da atuação política. Todas essas idéias estão presentes na concepção rousseauniana de natureza como elementos constitutivos de um complexo processo de formação do homem total.

Recusando a redoma da idéia teocêntrica, amplamente utilizada no período medieval, o Renascimento lançou pedras e provocou uma ruptura epistemológica, propiciando um campo de estudo que passou a ser o centro das preocupações da maioria dos filósofos posteriores, ou seja, o estudo da natureza. A reflexão em torno da *phisis* retorna com todo ímpeto e se redimensiona quando, por influência do sentimento antropocêntrico, um elemento ativo lhe é agregado como epicentro das ações no âmbito da natureza: o homem. Despido da concepção bíblica de imagem e semelhança do criador, e de templo de Espírito Santo, o homem passa a ser o templo da razão, segundo os iluministas e templo dos sentimentos universais, no pensamento de Jean-Jacques Rousseau.

O pensamento rousseauniano tem em Pascal (1623-1662) uma de suas fontes principais. Em torno da questão do homem, o pensador francês, em seu *Pensamentos*, interroga: "Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada." (PASCAL, 1979, p. 52) Ou, nos termos que utilizo aqui, o intermediário entre a Natureza e a natureza. Tal localização do homem o faz um elemento eminentemente político porque tem o nada a ser construído diante de si e a natureza para ser aproveitada em seu benefício e no benefício de seus semelhantes. É claro que para se chegar a essa conclusão é preciso uma longa jornada que começa no homem natural, no Adão do jardim rousseauniano.

Para compreender o conceito de *homme*, é preciso considerar que apesar de também ter em vista o ideal do homem político, Rousseau critica veementemente a ilusão retrospectiva do pensamento jusnaturalista que atribui ao estado de natureza características do estado civil, e que, dessa forma, apresenta comportamentos inexistentes num estado puro de natureza, como a agressividade natural do homem, defendida por Thomas Hobbes tanto no *Leviatã*, quanto na obra *Do cidadão.*

> Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. (ROUSSEAU, 1999, p. 52)

Para Rousseau, a sociedade civil é gerada a partir de um acordo, por menor que seja, portanto artificial. Sob a análise rousseauniana, se os filósofos que tentaram examinar os fundamentos da sociedade e do Estado, não chegaram até o estado de natureza, é porque utilizaram as características de um homem social. (Cf. ROUSSEAU, 1999b, p. 52) Assim, torna-se necessário um método de análise que retroceda a um estágio anterior ao que eles demonstraram, ou seja, a um estágio antropogônico para conhecer as reais características do homem como a natureza o fez. Mesmo que esse estágio não tenha existido de fato, a hipótese serve para preencher a lacuna, ainda que isso possa demandar um exercício extraordinário de racionalidade. Ele mesmo diz no Prefácio do segundo *Discurso* que:

> (...) não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente. (ROUSSEAU 1999a, p. 52)

Julgar o *estado presente* a partir de um espécime solitário, não social e, pior, que talvez nunca tenha existido, demonstra a coragem de Jean-Jacques e a heterodoxia de seu pensamento em pleno século das luzes quando a valorização do conhecimento humano, da razão e do mundo social estava em voga. Rousseau não concorda com essa sociabilidade natural,

recusando um dos alicerces do pensamento moderno que é o princípio aristotélico do *zoón politikón*. Vejamos o que diz Aristóteles:

> É evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. E aquele que por natureza, e não por mero acidente, não tem cidade, nem Estado, ou é muito mau ou muito bom, ou subumano ou super-humano – subumano como o guerreiro insano condenado, nas palavras de Homero[12], como "alguém sem família, sem lei, sem lar; porque uma pessoa assim, por natureza amante da guerra, é um não-colaborador, como uma peça isolada num jogo de damas. É evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário." (ARISTÓTELES, 2000 p. 146)

E é dessa *peça isolada num jogo de damas* que Rousseau retira suas hipóteses de homem originário e, portanto, natural. É o *homme* no sentido mais anterior do termo; o animal que a natureza criou e colocou num estado de perfeita simbiose com o mundo biofísico-natural que o rodeia e no qual vive em harmonia e tranqüilidade:

> Eu o suporei conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre os dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu. (...) Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades. (ROUSSEAU, 1999a, pp. 57/58)

Um animal que no aspecto físico, pouco difere das outras espécies. No entanto, a diferença fundamental reside no fato de que os outros animais agem somente pelo instinto e o homem além dos movimentos e ações instintivas, pela vontade e liberdade. Mesmo que todos os animais tenham, para Rousseau, suas idéias, no entanto a intensa capacidade de combiná-las concede ao homem um entendimento superior pelo qual se torna um agente livre. Outro fator que diferencia o homem rousseauniano dos animais brutos é a capacidade de aperfeiçoar-se diante das circunstâncias que exigem dele o desenvolvimento de suas potencialidades. O homem do estado de natureza é, portanto, um ser racional cuja racionalidade se encontra adormecida. Ele é dotado de atributos virtuais e em potência que só se desenvolvem como reação aos fatos circunstanciais. Essa capacidade de desenvolvimento recebe o nome de *perfectibilidade*, faculdade que, em primeiro lugar, propicia ao homem o desenvolvimento de suas habilidades no sentido de sua própria conservação. Dessa forma, antes mesmo de desenvolver a razão, o homem tem implicitamente formulado o princípio de autoconservação, de cuidado de si mesmo ou como Rousseau o denomina, o princípio do *amor de si.*[13]

---

[12] Homero, *Ilíada*, IX.

[13] Utilizo neste livro a forma *amor de si* por ser a tradução mais aproximada do original *amour de soi* e a mais utilizada pelos tradutores. No entanto, vale a pena citar que os tradutores portugueses preferem o termo *amor a si* que, em minha opinião, traduz melhor a expressão de Rousseau. Cito como exemplo o livro: *Rousseau e Marx – a liberdade igualitária*, de Galvano Della Volpe, das edições 70, de Portugal.

Mesmo dando grande ênfase à natureza em si (Natureza), como uma espécie de universal transcendente, verificamos já em Rousseau algo parecido com o que viria a ser o princípio kantiano do homem como fim e não como meio. O homem é, por assim dizer, o universal imanente que se torna o sujeito de si e de sua própria significação e da existência. Nessa perspectiva, seu *amor de si*, não é apenas o amor a uma unidade numérica mas à espécie humana. Tal animal não é um bruto insensível e sim alguém cuja potencialidade aperfeiçoadora lhe possibilita amar o outro enquanto espécie, ou a ter piedade de seu semelhante nas circunstâncias que o venham a requerer. Trata-se da comiseração, ou *pitié*, como faculdade de transcender-se e colocar-se no lugar do outro. Esse sair de si mesmo para sentir comiseração pelo outro requer, portanto, a existência do outro. A *pitié* não é nada mais que uma espécie de sociabilidade em potencial que espera o momento de se desenvolver. A sociedade é, além de um mero acordo artificial, o resultado do exercício da solidariedade e da vontade, como principais atributos humanos em sua longa jornada de aperfeiçoamento, e a realização plena do homem com as características arquetípicas do bom selvagem.

Na verdade, Rousseau aprofunda a idéia clássica da filosofia sensualista do século XVIII, que buscava descobrir as origens do conhecimento através de reconstituições experimentais da linguagem, da visão e etc. Para os sensualistas a chave da compreensão dessas origens estava na análise dos povos selvagens, tendo em vista, principalmente, o relato dos viajantes a respeito das tribos americanas[14]. Dessa abordagem o filósofo genebrino acaba construindo o arquétipo da raça humana cuja dimensão espaço-temporal revela um hipotético "grau zero da sociabilidade e não o grau zero da humanidade do homem." (GARCÍA, 1999, p. 671) Diferentemente do ilustre Montaigne em seus *Ensaios*, o selvagem de Rousseau não é precisamente o autóctone americano. No *Emílio* (livro II, p. 112), Rousseau diz que:

> O selvagem é diferente: não estando preso a nenhum lugar, não tendo tarefa prescrita, não obedecendo a ninguém, tendo por lei tão-somente sua vontade, é forçado a raciocinar em todas as ações de sua vida; não faz um movimento, não dá um passo, sem ter de antemão encarado as conseqüências. Assim, quanto mais seu corpo se exercita, mais seu espírito se ilumina; sua força e sua razão crescem juntas e se ampliam uma pela outra.

Como somos "aprendizes de homem," (*Emílio*, p. 220) cujo aprendizado é "penoso e demorado," (idem, ibidem) faz-se necessário perscrutar os vários sentido que Rousseau dá ao termo *homme* em suas obras.

Para tanto, precisamos ter em mente que o autor não esconde seu gosto pelos paradoxos e se apraz em fazer exercícios dialéticos com conceitos próprios e alheios. Ele

---

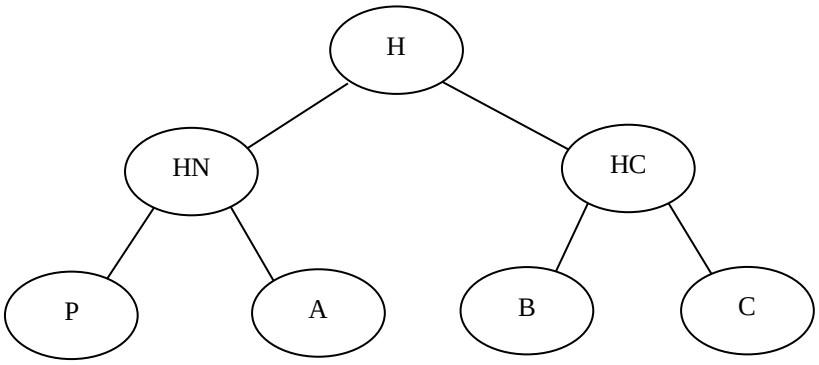
[14] Sobre esse aspecto a obra *O índio brasileiro e a Revolução Francesa*, de Afonso Arinos de Melo Franco, é referência principal.

mesmo afirma no *Emílio* (p. 28), que procurando afastar as opiniões vulgares, não deixa de mantê-las em seu espírito e delas se utiliza para ponderar a respeito de suas próprias.

A primeira antítese e a mais fundamental que deve ser considerada é a que existe entre o estado de natureza e o estado de sociedade. Se existe um estado de natureza e um estado de sociedade, existe igualmente o homem que vive no estado de natureza e o homem que vive no estado de sociedade. Dessa forma, a outra oposição, tão fundamental quanto à primeira, é entre o homem natural e o homem civil.

O conceito de homem é bastante amplo e contém em si a idéia de homem natural (HN) e homem civil (HC). O homem natural rousseauniano contém duas concepções distintas que revelam dois tipos de homem: o homem natural que vive no estado de natureza, ou melhor, o homem primitivo (P) ou selvagem apresentado na primeira parte do segundo *Discurso*; e em homem natural que vive no seio da sociedade, fartamente demonstrado no *Emílio* como ideal de superação e como homem autêntico (A). O homem civil, por sua vez, se desdobra em burguês (B), demonstrado no segundo *Discurso*, e em cidadão (C), proposto no *Emílio*. Expresso através de um gráfico, ficaria da seguinte forma:

Figura 2 – *Homem*



Assim como existe a natureza-conceito e a natureza-existência, existe o homem-conceito e o homem-existência. Desse último é que Rousseau parte para explicar à Academia os motivos das desigualdades existentes. Rousseau tem diante de si uma sociedade na qual enxerga apenas depravação, escravidão e um grande fosso de desigualdades materiais e morais. Eis porque Rousseau recusa esse modelo e parte em busca do homem *a priori*, do homem como modelo original e autêntico, dado antes do processo de corrupção perpetrado pela sociedade. Nesse sentido, o que temos na primeira parte do segundo *Discurso*, é a hipótese especulativa de um ser humano primitivo, vivendo no grau zero da sociabilidade e da moralidade. Essa configuração de homem aproxima-se do texto bíblico que fala do homem primitivo. Assim como Adão, antes de comer o fruto da árvore da ciência do bem e do mal, o

homem rousseauniano vive numa condição de inocência e não é bom nem mau porque não conhece a maldade nem compreende o sentido da palavra lei. Aliás, possui em si a bondade natural porque vive ainda numa verdadeira simbiose com a natureza e pode ser considerado como uma fagulha do ardoroso espectro divino, fonte de toda bondade. "Ponhamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: não existe perversidade original no coração humano." Assegura ele no *Emílio* (p. 78).

O segundo *Discurso* é, dessa forma, pura especulação de um período meta-histórico cuja existência factual não tem nenhuma importância. Seu selvagem é uma hipótese metodológica que não se encaixa nos fatos nem tampouco no homem histórico existente. Do ponto de vista físico, como já vimos, o homem é um animal, dotado de força e habilidade que o faz viver em equilíbrio como meio ambiente; não precisa de remédios e basta-se a si mesmo. Do ponto de vista psicológico, o que o distingue do animal é sua capacidade de aperfeiçoar-se por meio de faculdades potenciais. E, por último, do ponto de vista moral, ele é pré-moral e inocente porque não possui a noção do bem e do mal. Não é sociável e se limita a encontros furtivos com uma fêmea.

O homem que Rousseau apresenta no Emílio é bem diferente. Como podemos verificar:

> Há grande diferença entre o homem natural, vivendo em estado natural, e o homem natural vivendo em estado social. Emílio não é um selvagem a ser largado no deserto, é um selvagem feito para viver na cidade. (pp. 224-225)

São paradoxos inevitáveis na obra do ilustre genebrino que, porém, pode ser bem compreendida se levarmos em conta que o homem natural, que não coincide com o homem da infância da humanidade, é uma referência ontológica da condição humana. Aqui temos o homem-conceito cuja dimensão nos revela um *a priori* como referência e idéia reguladora do homem existente. É, portanto, o homem em si, conceito abstrato e, podemos dizer, metafísico que se aproxima do absoluto, passando a servir como protótipo da condição humana e como exemplo da natureza humana. Esse é o homem de Rousseau cujas características se resumem em liberdade, igualdade e benevolência.

A unidade significa o encontro de si, a descoberta de sua verdadeira natureza. A natureza do homem é sua essência. O homem real é a corrupção dessa natureza. Todo o esforço da obra de Rousseau é no sentido de restaurar essa natureza. Por influência do pensamento judaico-cristão, ou seja, da idéia de queda e perversão do homem, alguns, como Hobbes, concebem que a natureza do homem é pervertida e o homem é naturalmente mau. O filósofo político inglês concebe o estado de natureza como um estado de guerra de todos contra todos, disputando espaço, objetos e tudo a que tem direito para sua própria conservação e defesa. Mesmo influenciado também pelo pensamento judaico-cristão, Rousseau resolve o

problema de forma bem distinta: segundo Cassirer, (Citado por Starobinski: 1991, p. 31) Rousseau não imputa a origem do mal ao homem nem tampouco a Deus, mas à sociedade. Portanto, não é culpa do homem essencial que continua bom por natureza, mas como bem salienta Starobinski, (loc. cit.) é culpa do "homem em relação," ou seja, do homem social.

O problema da teodicéia resolvido por Rousseau quando inocenta Deus, possui influência platônica. Platão relata n'*A República* os argumentos que Sócrates utiliza na busca da justiça e injustiça dizendo:

> Então, o bem não é causa de todas as coisas; é a causa do que é bom e não do que é mau. Assim, Deus, dado que é bom, não é a causa de tudo, como se pretende vulgarmente; é causa apenas de uma pequena parte do que acontece aos homens, e não o é da maior, já que os nossos bens são muito menos numerosos que os nossos males e só devem ser atribuídas a Ele, enquanto para os nosso males devemos procurar outra causa, mas não Deus. (*A República*, pp. 67-68)

O estado de natureza se refere tanto ao estado autêntico do homem, da forma que o Criador o criou, como ao estágio pré-social da humanidade, descrito no segundo *Discurso*. Um ponto de convergência entre essas duas significações deve ser realçado. Trata-se da liberdade que é inerente a ambos e sem a qual torna-se impossível atingir sua essência. Todavia, como as idéias rousseaunianas se desenvolvem geralmente sob o entrave da oposição, LEVI-STRAUSS (1972, p. 152) observa que "a liberdade natural, que é a do homem no estado natural, se opõe à liberdade essencial, própria à natureza do homem; e que tanto a natureza do homem como o estado de natureza – freqüentemente confundidos – dissociam-se em dois conceitos independentes e até opostos."

O sentido dessa oposição será desenvolvido nos próximos capítulos. Contudo, vale salientar que o que há de excepcional nesse quebra-cabeça, é o fato de que a bipolaridade conceitual presente no pensamento de Rousseau tem como diretriz a superação da oposição através da busca incessante de unidade. Como veremos na segunda parte, a ação formativa do cidadão como *homem total* é o meio pelo qual o homem supera suas contradições e se realiza plenamente.

Concluindo este capítulo, lembremos que no final do Livro IV do *Emílio* Rousseau fala agradavelmente dos prazeres da vida campestre imaginando uma bela propriedade rural, cujas riquezas naturais possam servir de divertimento e gozo de uma felicidade autêntica. O autor quase se perde numa linguagem lírica e bucólica que causaria inveja a qualquer trovador medieval ou poeta árcade em seus devaneios pastoris:

> Na encosta de alguma colina bem umbrosa, teria uma pequena casa rústica, uma casa branca com portas e janelas verdes; e, embora uma cobertura de palha seja em qualquer estação a melhor, preferiria magnificamente, não a triste ardósia e sim a telha, porque tem aspecto mais limpo e mais alegre do que a palha, porque assim são cobertas as casas de minha terra e porque isso me

> lembraria a época feliz de minha juventude. (...) Lá todos os ares da cidade seriam esquecidos e, aldeões na aldeia, nos encontraríamos entregues a divertimentos diversos que não nos dariam cada noite senão o embaraço da escolha para o dia seguinte. (*Emílio*, pp. 408/9)

Absortos assim do tempo e do espaço, Emílio e seu mestre esquecem da busca incessante em que estavam à citada altura do romance, ou seja da busca por uma companheira: "Passando assim o tempo, continuamos a procurar Sofia e não a encontramos. Era importante que não a encontrássemos depressa demais e procuramos onde eu tinha certeza de que não estava." (Idem, ibidem).

Mas por mais quimérico que seja o sonho e nele nosso espírito possa se deleitar, da mesma forma que o homem natural em suas cachoeiras e carvalhos; e por mais que queiramos retardar o processo de agrupamento humano e permanecer nesse estado de entorpecimento e gozo natural, não vivemos sós e chega o momento de precisarmos do nosso próximo, o momento do que poderíamos chamar de complô entre a Providência e a natureza (ou entre a Natureza e a natureza) no intuito de agregar os homens para o benefício de sua conservação e perpetuação no mundo.

É chegada a hora da companheira. E, resolvida dessa forma, a questão se desdobra: Sofia não pode ser uma qualquer porque a sociedade que ambos deverão estabelecer precisa ser entendida como um novo plano ou uma nova etapa de um processo em curso, cujos fins sejam a liberdade e a felicidade. "Está na hora de procurá-la de verdade, de medo de que apareça uma que ele tome por ela e não perceba o erro senão demasiado tarde." (Idem, ibidem). Apesar de ter sido escolhida pela natureza, é preciso considerar que Emílio ainda está absorto pela languidez de seu estado natural e, nesse sentido, é necessária a intervenção do preceptor para o bem julgar de seu discípulo no que concerne ao matrimônio.

Mesmo que a união dos dois venha a se constituir um núcleo social, Sofia não está no meio urbano e sim no campo, na vida campestre, onde a natureza lhe tenha forjado características semelhantes às de seu futuro companheiro. E assim, preceptor e aluno iniciam sua jornada despedindo do antro parisiense: "Adeus, pois, Paris, cidade célebre, cidade de barulho, de fumaça e de lama, onde as mulheres não acreditam mais na honra nem os homens na virtude." (Idem, ibidem). Adeus, pois, ao miserável mundo urbano, repleto dos vícios e da degradação humana, com bem descreveu Victor Hugo em *Os miseráveis*, dizendo: "Paris é sinônimo de cosmo. É Atenas, Roma Síbaris, Jerusalém, Pantin. Resumem-se nele todas as civilizações e todas as barbarias".

Entretanto, mesmo que a tão desejada companheira e a felicidade que ela pode proporcionar não estejam em Paris e sim numa pequena aldeia ou choupana do campo, Rousseau deixa escapar uma fatal realidade em relação à indesejada e corrupta cidade: "nunca estaremos suficientemente longe de ti." (Idem, ibidem).

Está gerado o conflito.

CAPÍTULO II

O CONFLITO DE SI MESMO

(...) As distinções sociais não podem ser fundamentadas senão sobre a utilidade comum.

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, Art. 1º

O CONFLITO DE SI MESMO

"De uma feita, dirigia-me, lá pelo meio-dia, para o lugar do barco, quando tive a enorme surpresa de ver distintamente, na areia da praia, a marca de um pé humano descalço." (DEFOE, 1947, p. 128) O relato de Robinson Crusoé demonstra sua inquietação e desequilíbrio diante da aproximação do outro. Sua vida na ilha deserta tinha sido, principalmente no início, bem próxima à vida do homem no estado de natureza, pois dormia na praia ou em alguma árvore e se alimentava de frutos silvestres; seus banhos eram no mar e nas águas no interior da ilha. A longa permanência em tal estado de coisas foi suficiente para ensinar-lhe a viver só, bastando-se a si mesmo e absorto por uma felicidade que não gozava entre seus conterrâneos.

Rousseau deixa bem clara sua admiração por essas condições primitivas e se apraz em elogiar a felicidade do homem no estado de natureza em comparação com o homem civil: "Ora, nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil." (ROUSSEAU, 1999b, p. 93)

A novela do escritor inglês oferece esse quadro de utopia presente na farta literatura humanista, como a ilha descrita no livro *A utopia*, de Thomas More (1478-1525) que, a exemplo d'*A República* de Platão, procurava pensar um outro mundo.

Nessa quimera, uma pegada na areia foi o bastante para acordar o solitário Robinson de seu sonho e colocá-lo em polvorosa com a possibilidade do encontro com um semelhante. Tão bem expressas pela pena de Defoe, as inquietações do herói resumem as possíveis inquietações do homem primitivo quando de seus primeiros encontros com os demais selvagens.

Nesse aspecto, os escritos de Rousseau permitem uma exegese de onde podemos tirar uma verdadeira semiologia do fenômeno da humanização. Partindo de um "Crusoé" muito mais primitivo como referência, Rousseau julga o homem real, existente em sua época. A partir de uma visão negativa, seu julgamento detecta uma deterioração do humano exercida pela sociedade ao longo do processo histórico. Felizmente sua visão se torna positiva quando projeta um futuro no qual uma outra natureza pode se tornar o elemento de recuperação

da autenticidade do homem e de salvação mesma da humanidade. Não é o caso de um retorno ao estado de natureza mas de realizar a humanização pela via do social e da ação coletiva.

Como ponto de partida, a figura animal, simbiótica e inarticulada do homem primitivo, supre-se a si mesmo em suas necessidades limitadas porque possui uma estrutura física preparada para o meio em que vive; goza de saúde e sentidos apurados, ou seja, não precisa de ninguém e pouco se difere do animal bruto. Faltam-lhe os códigos de articulação de seu pensamento, inclusive os signos de comunicação que são totalmente prescindíveis a quem vive só. Como bem demonstrado no segundo *Discurso*, sua expressão oral é através do *grito da natureza*. Portanto, as sensações apuradas são suficientes para o estilo de vida próprio a essa criatura absorta por entre as matas, lagos e prováveis pradarias. Seus desejos não ultrapassam as necessidades físicas, as quais limitam sua imaginação, fazendo com que seu coração não venha a lhe pedir nada além do essencial.

Diante dessa constatação, podemos afirmar que não existe ainda nenhum conflito nesse ser sensitivo cujas relações são estabelecidas apenas com aquilo que o cerca. No entanto, esse aparente grau zero de humanização possui também em potência as inquietações próprias do ser humano. E, mesmo virtuais, tais inquietações podem se desenvolver dependendo das situações circunstanciais e eventuais da própria natureza. Podemos inferir, a partir daí, que o conflito também existe em potencial e se desenvolve gradativamente à medida que o homem se afasta de seu estado primitivo e se aproxima do outro, até estabelecer a vida em sociedade. "É então que o homem se encontra fora da natureza e se põe em contradição consigo mesmo." (*Emílio*, p. 232)

Rousseau tem uma visão não muito otimista de sociedade e, contra alguns de seus contemporâneos, ataca veementemente a forma de organização social da Europa de seu tempo. O grande empirista John Locke (1632-1704), outra fonte das leituras de Jean-Jacques, resolve o problema da sociabilidade do homem de forma mais simples e rápida, dizendo:

> Deus fez do homem uma criatura tal que não lhe seria conveniente ficar só, e por isso instilou-lhe fortes sentimentos de necessidade, conveniência e inclinação para a vida em sociedade, provendo-o igualmente de entendimento e linguagem para que dela desfrutasse. (LOCKE: 2003, 65)

A diferença entre ambos é que o selvagem rousseauniano do segundo *Discurso* antes de ser propelido por um conjunto de fatores naturais a agrupar-se, a desenvolver sua linguagem e a ampliar seu entendimento, goza em princípio de uma solidão e uma independência sem nenhum traço de sociabilidade. Os sentimentos de necessidade não são tão fortes como defende Locke (loc. cit.), e seu desenvolvimento depende das circunstâncias que

poderiam não ter acontecido, tomando como fato real o estado de natureza, como é a tendência dos jurisconsultos da escola do direito natural, entre eles Pufendorf e o próprio Locke.[15]

Em Rousseau, os primeiros encontros do homem primitivo têm sua gênese de forma casual e instintiva quando a necessidade biológica o impele à busca de uma fêmea para o acasalamento. Tal acontecimento é, entretanto, desprovido de qualquer compromisso ou entrosamento que possa notar aí a constituição da família ou mesmo da sociedade, dentro de um plano divino de sociabilidade. Como os animais, a prole que pode ser gerada desses encontros seria criada pela própria mãe no mesmo ambiente furtivo e em sua movimentação errante. Se nesse estágio o homem dispõe apenas do grito e o instinto para a cópula, então não difere dos animais. No entanto, acaba distinguindo-se destes porque a alta intensidade de suas idéias propicia, nesse e em outros encontros, um processo de articulação dos signos e da mútua compreensão entre eles. Desde os contatos iniciais até aos grupos de caça e reuniões para o escambo e a diversão, derivam os gestos, a palavra, o canto e todo um conjunto de elementos significativos. Fato determinante para a diferenciação da besta (animal irracional) com o homem (animal pré-racional).

Falando sobre esses primeiros elos de intermediação entre os homens, Rousseau afirma no segundo *Discurso* que:

> A primeira língua do homem, a língua mais universal, a mais enérgica e a única de que se necessitou antes de precisar-se persuadir homens reunidos, é o grito da natureza. Como esse grito só era proferido por uma espécie de instinto nas ocasiões mais prementes, para implorar socorro nos grandes perigos ou alívio nas dores violentas, não era de muito uso no curso comum da vida, onde reinam sentimentos mais moderados. Quando as idéias dos homens começaram a estender-se e a multiplicar-se, e se estabeleceu entre eles uma comunicação mais íntima, procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa; multiplicaram as inflexões de voz e juntaram-lhes gestos que, por sua natureza, são mais expressivos e cujo sentido depende menos de uma determinação anterior. Exprimiram, pois, os objetos visíveis e móveis graças a gestos, e aqueles que atingem a audição, graças a sons imitativos; mas, como o gesto só indica os objetos presentes ou fáceis de serem descritos e as ações visíveis, como o gesto não é de uso universal, porquanto a obscuridade ou a interposição de um corpo o torna inútil, e como o gesto mais exige do que excita a atenção, resolveram então substituí-lo pelas articulações da voz que, sem ter a mesma relação com certas idéias, são mais apropriadas a representá-las como sinais instituídos. Tal substituição só pôde fazer-se com o consentimento comum e de maneira bastante difícil de conceber-se em si mesma, visto que aquele acordo unânime teve que ser motivado e a palavra parece ter sido muito necessária para estabelecer-se o uso da palavra. (ROUSSEAU, 1999b, pp. 70-71)

---

[15] Sobre esse aspecto, conferir em DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, capítulo III: L'état de nature et la loi naturelle; e LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*, cap. II: Do estado de natureza.

Antes da palavra, porém, os homens intensificam suas idéias e desenvolvem o pensamento por meio da necessidade que vai muito além do encontro furtivo com a fêmea. Enquanto o liberal Locke defende que a necessidade de agrupamento e união seria para a defesa da propriedade, em Rousseau o agrupamento dos selvagens tem por fim a defesa de si mesmo contra os perigos iminentes. Atacado por um bando de lobos, por exemplo, um homem solitário não dispõe de forças para se defender. Pois, apesar de acostumados às "intempéries da atmosfera e ao rigor das estações" e adaptados pela natureza a serem "fortes e robustos," (ROUSSEAU, 1999b, p. 58) o homem primitivo não pode muito contra uma alcatéia ou algum bando de animais mais ferozes, ou mesmo contra as enfermidades naturais, às limitações da infância e da velhice e outros sinais que acabam revelando sua fraqueza. Quanto a isso, o filósofo genebrino nos diz:

> É a fraqueza do homem que o torna sociável; são nossas misérias comuns que incitam nossos corações à humanidade: nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência: se nenhum de nós tivesse necessidade de outrem, não pensaria em unir-se a ninguém. (*Emílio*, p. 243)

Mesmo não temendo a morte, o homem do estado de natureza teme a dor e a fome.. Seus instrumentos de defesa, feitos de galhos das árvores, podem não ser suficientes para um ataque surpresa e sua imaginação, tendo em vista a necessidade que se apresenta, começa a desenvolver instrumentos mais eficazes. Usando sua limitada criatividade, o homem solitário acaba descobrindo algumas vantagens no agrupamento ao contar com a ajuda de outros selvagens no momento que estes respondem ao grito de socorro, constatando que um pode ser útil ao outro. Lembrando que ainda não existe a palavra, mas apenas o *grito da natureza*.

Há nessa perspectiva de análise uma *debut* da *perfectibilidade* que sai de seu estado virtual e passa a promover um aperfeiçoamento do homem às novas necessidades que se apresentam. O agrupamento de selvagens para fins comuns gera a necessidade de uma comunicação mais articulada que se exprima muito mais que um simples grito ou um amontoado de gestos; além de gerar a necessidade de meios mais eficientes de colher alimentos ou produzi-los, tendo em vista o aumento da população. Nesse aspecto Rousseau dá grande ênfase à linguagem como elemento de aproximação, ligação com o outro e trocas simbólicas:

> Que progresso poderia conhecer o gênero humano esparso nas florestas entre os animais? E até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecer-se mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem necessidade uns dos outros, se encontrariam, talvez, somente duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar? (ROUSSEAU, 1999b, p. 68)

Como a língua nasce, segundo Rousseau, das relações familiares entre pais e filhos, temos, dessa forma, como objeto de análise o homem sedentário e não mais o nômade

solitário e perdido pelas matas. A limitação inicial do homem primitivo às puras sensações tem nas dificuldades que se apresentam a incitação ao aprimoramento. Pois,

> À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria. À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias, cobriam-se com as peles dos animais que tinham matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz fez com que conhecessem o fogo, novo recurso contra os rigores do inverno; aprenderam a conservar esse elemento, depois a reproduzi-lo e, por fim a preparar as carnes que antes devoravam cruas. (Idem, p. 88)

Mas entre o estado puro de natureza e o período dos progressos citados acima e da perfeita compreensão oral, há um salto temporal imenso e também a superação do conflito inicial que o selvagem deve ter sofrido para entrosar-se com seu semelhante: “Um selvagem, encontrando outros, inicialmente ter-se-ia amedrontado” (ROUSSEAU, 1999d, p. 267). Apesar de ser a solidão uma condição preferível, o homem no estado de natureza tem diante de si o outro, e entre ambos a casual participação das condições naturais a propiciar o encontro. A crise psicológica do selvagem entre o estar só e o estar acompanhado nos faz lembrar o conflito existencial do pobre Hamlet, no drama sheakspeariano: “ser ou não ser, eis a questão”, (SHEAKSPEARE, 2001, p. 56) cuja paródia aqui seria: ser ou não ser social, eis a questão.

Portanto, o conflito nasce da aporia da própria condição humana: o homem necessita do outro. Na verdade, é bom estar só, é bom ser livre e independente, é bom bastar-se a si mesmo e é imensamente dadivoso estar o mais próximo da natureza com toda sua riqueza e exuberância. E o próprio Rousseau intentou isso quando buscou refúgio em propriedades rurais, como na Ermitage, na floresta de Montmorency, onde ficou aproximadamente um ano (1756 a 1757) e sentiu-se tão bem (*Confissões*, Livro X).

Mas fatalmente o homem necessita de seu semelhante e vive, *ipso facto*, em sociedade. O homem rousseauniano pode, para fins da análise aqui desenvolvida, ser classificado em três tipos: o homem do passado, o homem do presente e o homem do futuro. O primeiro é o primitivo, pré-racional e indivíduo isolado; o segundo é o modelo europeu que o autor tinha à sua frente; e o último é o homem social, autêntico, fruto do contrato social ou do processo formativo encontrado no *Emílio*. Se o indivíduo livre e autônomo do passado não mais existe e o homem do presente não é o ser autêntico, tendo em vista que se depravou e vive em sua máscara perdendo-se em pura representação, cabe buscar a autenticidade do ser humano num projeto de sociedade futura no qual o homem possa desenvolver sua verdadeira natureza e realizar-se na dimensão coletiva.

A modernidade se constrói através de uma visão individualista de sociedade, cujas influências vão desde o estoicismo até ao individualismo cristão. Tal conceito procura conceder ao homem o papel de membro ativo e independente no âmbito de uma coletividade artificial, a *societas*, recusando uma visão de homem passivo, mero componente de uma unidade orgânica chamada *universitas*. A obra rousseauniana não escapa desse conflito, cuja revelação se dá, principalmente, quando comparamos o segundo *Discurso* e o *Emílio* com o *Contrato Social.* Bastante *sui generis*, sua tentativa de resposta ao conflito extrai da natureza elementos primordiais para a realização humana em sua especificidade, tais como a liberdade. Como o homem nasce livre, afirmação bastante clara no *Contrato Social*, deve manter essa condição suprema como o maior esforço de preservação da chama da natureza.

Tendo em vista que o processo de socialização sempre resulta em um processo de despersonalização, de supressão da individualidade pelas restrições dos papeis sociais (Dahrendorf, 1969, p. 79), é provável que o calor dessa chama não poderá passar de um sentimento regulador, pois na prática o que deve prevalecer é a liberdade civil e não a individual. Assim, a liberdade não seria mais nada que um sentimento interior de nostalgia e paixão idílica à moda de Goethe.[16] Mesmo assim, na perspectiva da liberdade como um dom natural, deve figurar como um referencial da condição primeira, característica existencial da espécie e, portanto, pré-condição do pacto social e, acima de tudo, valor fundamental da condição humana. A antropologia filosófica rousseauniana não aceita o jugo, a servidão e qualquer outro constrangimento externo ao indivíduo, no entanto, desde o nascimento o homem se vê constrangido e acaba terminando os dias de sua existência em conformidade com as instituições civis. Eis um paradoxo que somente a educação pode superar. E é, justamente, o desafio proposto no *Emílio*.[17]

O paradoxo da existência, apresentado por Rousseau, revela na verdade um pensamento híbrido, com elementos do individualismo e do holismo ao mesmo tempo. Revela, por assim dizer, os dois ideais que interligam sua obra e despontam como referenciais máximos de seu pensamento e aos quais abraça por toda a vida: a natureza e a sociedade; e forma o que podemos chamar de tripé existencial rousseauniano: homem, natureza e sociedade. Presentes em sua concepção de *homme*, tais ideais se transformam em elementos constitutivos de um ser que, saindo do estado de natureza através do aperfeiçoamento e adentrando o estado de

---

[16] "Beginning with Rousseau the century saw the growth of sentimental *solitude*: a solitude in which man both suffered from his separation and enjoyed a purposeless freedom which was, so to speak, expended within itself". (Starobinski 1987, p. 206)

[17] "Devant cette philosophie de l'éducation qui prône l'esprit de la liberté et cette vigoureuse affirmation de la liberté humaine dans ses diverses formes, il ne semble pas exagéré de voir en l'*Émile*, tout autant qu'un traité de la bonté originelle, un véritable « traité de la liberté » (Vinh-De, 1991, p. 54)

sociedade, mantém, contudo, sua natureza. Essa duplicidade encontra na obra de Jimack (1960, p. 96) uma interpretação mais ampla: "Ele não é duplo, é composto", até mesmo reafirmando a disposição de Rousseau na primeira versão do *Emílio* (*Manuscrit Favre*).[18] Composto porque um complementa o outro em suas imperfeições. E, como veremos na segunda parte, a melhor maneira de preparar esse homem a fim de evitar as limitações do estado de natureza e os vícios do estado de sociedade está demonstrado no *Emílio*. A figura do Emílio é, semioticamente falando, a culminância do processo de humanização.

Antes, porém, ao tentar prospectar as raízes da depravação e o autor do mal, Rousseau retoma o problema da teodicéia e isenta o criador da degradação humana ao afirmar categoricamente: "Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas." (*Emílio*, p. 9) Semelhantemente não condena natureza defendendo que ela não contém o mal. A degeneração e a depravação resultam do terceiro elemento de seu tripé existencial: "Homem, não procures mais o autor do mal; és tu mesmo esse autor." (Idem, p. 320) Mas não o homem puro do estado de natureza e sim o depravado homem social. O termo teodicéia vem de *Theo* (Deus) e *dike* (justiças). Em sentido lato o problema tem início nos mitos cosmogônicos que, em sua maioria, relatam a criação do universo como resultado da luta primeira entre o bem e o mal. E quanto à existência dos males, a reflexão é antiga, remontando à Grécia pré-socrática. Nessa tentativa de explicação, está sempre em jogo a bondade de Deus, a existência do mal e a liberdade do homem. O cristianismo personifica o mal no Demônio e sua corporificação no homem caído. Apesar de ter localizado a raiz do mal no homem, Rousseau deixa claro que não é no homem originário, natural e primevo como saiu das mãos do Autor das coisas, mas no homem já pervertido pelas relações sociais. Como bom teísta, Rousseau abre seu livro *Emílio* isentando Deus, e assim se posiciona em toda sua obra.

Para ele, o Autor das coisas criou o homem dotado de faculdades e imaginação, mesmo que em estado potencial. A Natureza lhe propiciou uma natureza rica, harmoniosa, perfeita e benfazeja na qual gozou a liberdade e a igualdade. Proporcionou ainda uma amplitude de possibilidades para seu bem e para o bem da espécie, não apenas no quesito corpo como no espírito o qual tem suas necessidades.[19] Deu-lhe a capacidade de se comunicar; de criar instrumentos de labor e de defesa; de apiedar-se do outro; de viver unido;[20] e enfim, de desenvolver todas suas virtudes e potencialidades como homem autêntico. Mas a condição de artificialidade que o próprio homem criou dentro, em torno e fora de si mesmo acabou sendo a fonte de sua própria degeneração. O homem é bom por natureza, é a sociedade que o corrompe,

---

[18] "Nous ne somme pas précisément doubles mais composés". (*Oeuvres Complètes*, IV, p. 57)

[19] *Ensaio sobre a origem das línguas*, pág. 190.

[20] Idem, pág. 294.

como Rousseau adverte seu pupilo: “Que saiba que o homem é naturalmente bom e julgue o próximo por si mesmo; mas que veja como a sociedade deprava e perverte os homens.” (*Emílio*, p. 263)

Antes de sua “queda” o homem pôde viver um período áureo de harmoniosa convivência e fraternidade. Chamada de Idade de Ouro, esse período imaginário que poderia ter antecedido o estado de sociedade foi, portanto, a oportunidade que o homem teve para estabelecer uma rica relação consigo mesmo, com a natureza e com o outro. Nesse estágio áureo, o homem constituiu a família e contava com uma primeira forma de propriedade que era sua choça. Seus compromissos ainda eram tênues e não atrapalhavam o gozo da liberdade. Sendo iguais, os homens exercitavam uma legítima solidariedade e o gozavam de um lazer ocioso e autêntico, como prescrevera a natureza. Seus encontros eram em torno de uma fogueira rústica quando dançavam[21] e se afeiçoavam uns aos outros. Falando não apenas da festa primitiva, mas também dos primeiros encontros movidos pelas necessidades, Rousseau comenta na bela e poética passagem do *Ensaio* que:

> Aí se formaram os primeiros laços de família e aí se deram os primeiros encontros entre os dois sexos. As moças vinham procurar água para a casa. Os moços para dar de beber aos rebanhos. Olhos habituados desde a infância aos mesmos objetos, começaram aí a ver outras coisas mais agradáveis. O coração emocionou-se com esses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, experimentou o prazer de não estar só. A água, insensivelmente, tornou-se mais necessária, o gado teve sede mais vezes: chegava-se açodadamente e partia-se com tristeza. Nessa época feliz, na qual nada assinalava as horas, nada obrigava a contá-las, e o tempo não possuía outra medida além da distração e do tédio. Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma juventude ardente aos poucos esqueceu a ferocidade. Acostumaram-se gradativamente uns aos outros e, esforçando-se por fazer entender-se, aprenderam a explicar-se. Aí se deram as primeiras festas – os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos – do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor. (ROUSSEAU, 1999b, p. 297)[22]

Esse período hipotético tem como características os primeiros progressos humanos com vistas à sobrevivência e a perpetuação da espécie. O abrigo, o trabalho e a família são exemplos desses progressos os quais contribuíram com o nascimento do amor filial e paternal, do amor conjugal, da vida comunitária e da solidariedade. Aspectos que podem ser considerados como bases e fundamentos da vida social e que, no entanto, perdem-se à medida

---

[21] *Ensaio sobre a origem das línguas*, pág. 295.

[22] Vale lembrar que essa cena evocada no *Ensaio*, trata dos países de clima quente, onde era necessária cavar poços, tendo em vista a escassez de águas. Nas regiões de clima frio o ponto de encontro não era o poço, mas o calor da fogueira. Ou seja, apesar de ser um processo mais lento, o argumento nas regiões geladas acabavam por reproduzir as mesmas condições de entrelaçamento dedas relações humanas e da gênese das paixões.

que o progresso das artes humanas avança e acaba deteriorando a natureza do homem. O conflito se acentua à medida que se aproxima do outro e se afasta de si mesmo.

Entretanto, apesar de oferecer um quadro pictórico de deslumbrante aspecto natural, como na citação acima, a Idade de Ouro pode ser considerada a idade do conflito porque é nela que as paixões humanas são agitadas. Dentre essas paixões, a que acaba se revelando a mais belicosa e sangrenta é a que "torna um sexo necessário ao outro." (Idem, p. 79) O homem deixa sua copulação primitiva, movida apenas pelo impulso físico, e começa a estabelecer noções de mérito, beleza, preferência e exclusividade. Ora, essa apreciação diferenciada não tem muito da inocência original. Mas, pelo contrário, contém já um julgamento e uma reflexão que são frutos de uma evolução psicológica e moral. Até mesmo o sentimento humanitário da piedade não escapa da degeneração, chegando a constituir o que Fortes (1997, p. 60) chama de *paradoxo da pitié*, lembrando Derrida,[23] no qual deixa de ser natural e instintiva para adentrar o mundo da razão. Pois o homem na Idade de Ouro para julgar que o outro sofre, utiliza sua imaginação para se colocar no lugar do sofredor. É preciso refletir para intervir em favor daquele que necessita. E, como nos lembra Starobinski, (1991, p. 39) "com a reflexão, termina o homem da natureza e começa o homem do homem."

Que homem é esse? É aquele que descobriu, primeiramente, sua superioridade em relação aos animais e em relação aos seus semelhantes. O *amor de si*, sentimento absoluto e primitivo, degenera-se em dois vícios: o primeiro é o orgulho (Cf. ROUSSEAU, 1999b, p. 89) - sentimento gerado quando o homem lança o olhar sobre si mesmo e reconhece sua situação de superioridade, de destaque, buscando como resultado o reconhecimento e a estima pública. Essa constante luta pelos olhares do outro invariavelmente desemboca num individualismo exacerbado e beligerante. E é nesse caso que o *amor de si* se torna *amor próprio*. O segundo vício resulta da situação contrária, ou melhor, quando o homem se encontra em inferioridade e gera um desprezo por sua própria pessoa. (Idem, p. 22) Vale salientar que, muitas vezes, a reação a esta segunda situação não é menos violenta e acaba em vingança pelo desprezo sofrido. São vícios gerados pela má condução da *perfectibilidade* que destroem a igualdade inicial e criam vínculos sociais que cerceiam a liberdade.

Como afirma Rousseau, "há no estado natural uma igualdade de fato real e indestrutível, porque é impossível nesse estado que a única diferença de homem para homem seja bastante grande para tornar um diferente do outro." (*Emílio*, p. 262) Então, "é o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus", (Idem, p. 319) conclui o filósofo em suas reflexões.

---

[23] DERRIDA, Jacques. *De la gramatologie.* Paris: Les Editions de Minuit, 1967.

O homem do homem é, portanto, o resultado desse abuso, produto desse afastamento da natureza, tornando a humanidade um conjunto de desigualdades morais que, muito além das físicas, pervertem o homem autêntico. Tal artifício é denunciado enfaticamente em toda a obra rousseauniana e traduz as inquietações não apenas de sua época mas também dos séculos antecedentes. O holandês Desidério Erasmo (1467-1536) já dizia em seu *Elogio da loucura* que as artes e as ciências não tinham vindo da natureza e nem eram conhecidas dos povos da Idade de Ouro, mas foram o germe da corrupção da inocência e pureza até então existentes.[24]

Opinião com qual Rousseau está de pleno acordo quando diz: "Onde não existe nenhum efeito não há nenhuma causa a procurar; nesse ponto, porém, o efeito é certo, a depravação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição." (ROUSSEAU, 1999a, p. 193)

Se nada disso vem da natureza, a *ciência* e a *arte* são produtos da cultura humana,[25] produtos da imaginação e reflexão intelectual. E quando Rousseau afirma em seu primeiro *Discurso* que devem seu nascimento aos nossos vícios, acaba revelando seu anti-racionalismo, ou talvez, sua maneira própria de entender o que significa a razão. Tais artifícios das faculdades humanas tiveram sua gênese no primeiro conflito que o homem natural sofreu diante de algum obstáculo qualquer, instransponível em seu estado de pura animalidade. Foi necessário o uso da imaginação para a superação dessa dificuldade inicial e das demais que se apresentaram aos primeiros agrupamentos. Já a raiz do desvio das paixões e do agravamento do conflito do homem pode ser localizada nas festas primitivas quando, após laboriosa faina de caça, coleta ou trabalho instrumental agrícola, os homens procuravam regozijar sua alma e aplacar suas dores. Nessa práxis coletiva, nesse encontro imediato e descomprometido, porém, suas estruturas psicológicas já eram capazes de refletir a respeito das diferenças e efetuar julgamento de sua superioridade ou inferioridade. Eis aí um ambiente propício para comparações diversas e para as tentativas de superação com o sentido de chamar para si a atenção dos seus companheiros e ganhar a estima de seus semelhantes. Nesse jogo que faz nascer a desigualdade moral, a luta da humanidade converge para o mundo da parecença porque demonstrar o que se é na realidade torna-se insuficiente para atrair a atenção e a estima do outro. Nesse caminho errôneo o homem acaba por adentrar um mundo de figurações representativas para nunca mais voltar.

---

[24] Citado por FRANCO, 1976, p. 188.

[25] Há várias definições para o termo cultura, mas adoto nesta obra a definição de José Luiz dos Santos, em seu livro *O que é cultura*, da coleção Primeiros Passos, que diz: "A primeira dessas concepções preocupa-se com todos os aspectos de uma realidade social. Assim, cultura diz respeito a tudo aquilo que caracteriza a existência social de um povo ou nação, ou então de grupos no interior de uma sociedade." (p. 24). Ou, para resumir, o "conjunto de obras humanas". Mello (2004).

A dicotomia ser e parecer se revela, a partir desse instante, como o alimento das artes, das ciências, dos costumes e de toda a ação humana. Diferente do início, e também do drama sheakspeareano, a frase mais apropriada para traduzir o conflito agora é: ser, ou parecer, eis a questão. E seu sentido não tem muito a ver com a situação enfrentada por Hamlet, ou seja, a da reflexão em torno das condições reais e necessárias da vida, mas gira em torno da falsificação e do mascaramento do real. Se o mundo não é mais sua própria realidade, mas um teatro,[26] o homem está, por assim dizer, inteiro em sua máscara. No palco os atores encenam a tragédia da condição humana que, subjugada pelas paixões não naturais e minada pelos eventos históricos, despe-se cada vez mais de sua própria natureza. O homem do homem, mergulhado numa espécie de segunda natureza cuja característica principal é o poder da representação, proporciona um espetáculo no qual domina uma trama de signos convencionais que desde o primeiro *Discurso* é evidenciada por Rousseau como pura degeneração:

> Um habitante de certas paragens longínquas, que procurasse formar uma idéia dos costumes europeus tomando por base o estado das ciências entre nós, a perfeição de nossas artes, a decência de nossos espetáculos, as nossas demonstrações perpétuas de benevolência e esse tumultuoso concurso de homens de todas as idades e de todos os estados que parecem ávidos, desde a aurora até o deitar do sol, de se obsequiarem reciprocamente, descobriria a respeito de nossos costumes exatamente o contrário do que são". (ROUSSEAU, 1999a, p. 193).

Aqui cabe um aparte elucidativo de um problema que uma rápida leitura das obras rousseaunianas pode suscitar. Trata-se de uma possível má interpretação do esquema dialético utilizado pelo ilustre cidadão de Genebra como recurso literário e método de análise. Conforme Starobinski (1991, p. 97): "Rousseau não é um dialético por gosto pela dialética. Ao contrário, a dialética só se impõe a ele porque de início, postula satisfações demasiado incompatíveis para que possam ser combinadas simultaneamente, mas das quais deseja precisamente a simultaneidade".

Explicando melhor: o problema é que, saindo do mundo sensitivo pelo desenvolvimento da faculdade de aperfeiçoar-se, ou seja, pelo desenvolvimento da perfectibilidade, o homem adentra um mundo de relações morais e se deprava. Isto é, o progresso gera a degradação. E nesse aspecto surgem as interrogações: Como pode uma faculdade deteriorar o homem no momento que o aperfeiçoa? Não é um paradoxo? A essa postura dialética de Rousseau poderíamos chamar de *paradoxo do progresso* e afirmar que ele cai em contradição. No entanto, como bem pontua Starobinski (loc. cit.), mesmo postulando elementos *demasiado incompatíveis*, o raciocínio do autor busca a *simultaneidade*. Melhor dizendo, sua aparente contradição carrega latente uma posição teleológica de unidade. A

[26] Uma análise mais aprofundada desse tema se encontra no livro: *Paradoxo do espetáculo*, de Luiz Roberto Salinas Fortes.

questão é que, como vimos, o homem possui a faculdade de se aperfeiçoar e de desenvolver sua imaginação e as demais faculdades. No entanto, dotado de livre arbítrio o homem não soube fazer as melhores escolhas e suas ações em vez de promover a felicidade e o bem-estar da humanidade, pelo contrário, vilipendiaram o que a Natureza criou e proporcionou para o bem comum. Portanto, a *perfectibilidade* não induz ao erro ou à depravação e poderia ter conduzido a humanidade a melhores destinos, caso as escolhas tivessem sido melhores. Como faculdade natural, a *perfectibilidade* faz jus ao próprio nome e proporciona o aperfeiçoamento das capacidades humanas. Infelizmente algumas paixões são mal utilizadas pelo homem em sociedade e, junto com os vícios, acabam conduzindo a humanidade por estranhos caminhos.

Na realidade não há contradição nem mesmo paradoxo, mas há um conflito. Há um esquema dialético bem formulado que confirma a colocação de Starobinski (loc. cit.): o homem natural como tese, o homem civil como antítese e o cidadão como síntese. Essa espécie de "dialética" em Rousseau não é uma ciência, como em Platão, nem tampouco um instrumento auxiliar do método de análise, como em Aristóteles, mas funciona como esquema orientador para uso prático da razão em sociedade.

Estamos, portanto, diante de uma antítese necessária e não de um paradoxo instransponível. O homem é como a estátua de Glauco[27] que, lançada ao mar, desfigura-se e torna-se irreconhecível. Mergulhado nesse mundo de representações, o homem perde sua autenticidade como um ser de natureza, bom, puro, independente, feliz e transparente. "Eis como o luxo, a dissolução e a escravidão foram, em todos os tempos, o castigo dos esforços orgulhosos que fizemos para sair da ignorância feliz na qual nos colocara a sabedoria eterna." (ROUSSEAU, 1999a, p. 198)

Das primeiras representações sígnicas, como o uso da linguagem para representar os pensamentos, e da escrita para representar a expressão oral, passando pela própria *pitié* como faculdade *representadora*,[28] o homem cria símbolos representativos para todas as situações, inclusive para si mesmo e provoca uma condição de dualismo entre sua condição real, concreta e autêntica enquanto homem, e uma condição fictícia, ilusória e inautêntica. É quando o homem põe a máscara e deixa que apenas os símbolos, ou seja, os signos representativos tomem conta da cena, do palco e de todo o teatro. Ele deixa de ser homem e torna-se o homem do homem.

---

[27] Prefácio do segundo *Discurso*.

[28] Na opinião de FORTES (1997, pág. 59-62), a *pitié* é representadora porque concede ao homem a capacidade de se superar e de transcender em direção ao outro, promovendo uma abertura e um transporte imaginário para fora, ou seja, para o semelhante. Dessa forma, ela acaba sendo a "matriz última de toda *sociabilidade*", mas num plano de positividade e conservação do bem comum.

Está aqui o fim da juventude do mundo, à qual, segundo Rousseau (1999b, p.93), o homem parece ter sido criado para nela permanecer e que, lamentavelmente, "todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie." (ROUSSEAU, 1999a, p. 93.) O homem, ao desenvolver todas suas faculdades, tem em sua frente uma multidão de novas necessidades e acaba, fatalmente, deixando a liberdade e a independência que gozava no estado natural para poder tornar-se escravo de suas próprias ilusões e de seus semelhantes. É o ápice do conflito consigo mesmo porque se aliena aos elementos exteriores, e tanto o conforto como sua felicidade dependem desses elementos, de objetos, de coisas, da mercadoria (numa visão marxista) e dos outros. É o ápice do conflito porque depende do outro e, ao mesmo tempo, sua ambição o leva à rivalidade, às disputas, às paixões desenfreadas e, por fim, como reconhece Rousseau (1999b, p. 98), a um "tremendo estado de guerra." Nesse aspecto, o filósofo chega à seguinte conclusão: "O gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que fizera, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam." (Idem, ibidem)

A diferença do autor do *Elogio da loucura* é que, para Rousseau, o antídoto deve ser procurado no próprio veneno e adicionado um componente poderoso, que é a virtude. Basta citar aqui um trecho da carta-resposta de Rousseau ao Rei da Polônia que diz:

> Que a cultura das ciências corrompe os costumes de uma nação, eis o que ousei sustentar e ouso crer ter provado. Como poderia, porém, ter dito que em cada homem em particular são incompatíveis a ciência e a virtude, eu que exortei os príncipes a chamarem para a sua corte os verdadeiros sábios e emprestar-lhes sua confiança a fim de que, pelo menos por uma vez, se veja o que podem, a ciência e a virtude reunidas, dar a felicidade do gênero humano? Esses verdadeiros sábios formam um pequeno número, confesso, pois para fazer bom uso da ciência é preciso reunir grandes talentos e grandes virtudes. (ROUSSEAU, 1999a, p. 244)

A afirmação de que o homem é bom por natureza e é corrompido pela sociedade não deve ser interpretada ao pé da letra. O homem natural não foi envenenado pela sociedade em si, até porque, como podemos ler no *Contrato*, a ordem social é um "direito sagrado." (p. 53) Mas por um conjunto de vícios e ilusões como efeitos colaterais do desenvolvimento das faculdades humanas, da efervescência de sua racionalidade e da dinâmica dos agrupamentos. A injustiça, a desigualdade, a beligerância e a alienação que se seguiram tiveram na agregação social sua legitimação e gangrena.

Por isso que em Rousseau *agregação* e *associação* não são a mesma coisa. A vivência comunitária dos primeiros ajuntamentos, os primeiros grupos humanos e primeiras povoações geraram uma agregação livre e natural, mas sem nenhuma feição política ou moral que a legitimasse. Dando, dessa forma, vazão aos aproveitadores, como aquele que cercou um

terreno qualquer, dizendo que era seu e achou pessoas simples para acreditá-lo. Mesmo havendo lideranças e conjugação de poder entre tais povos, só uma associação, o que é um ato convencional, pode criar o bem público, o corpo político e, enfim, uma verdadeira sociedade. O gênio de genebra denuncia o papel da propriedade como força desagregadora e fonte da usurpação do poder e dos direitos naturais. O pontapé inicial se encontra nas primeiras agregações humanas, como ele mesmo diz:

> O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: "Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e a terra não pertence a ninguém!" (ROUSSEAU, 1999b, p. 87)

Apesar da dívida que os socialistas utópicos e os autores marxistas têm com Rousseau, a propriedade não pode ser tomada como o elemento mais letal desse veneno. A denúncia do filósofo diz respeito à tomada de poder e usurpação da igualdade originária, bem como ao cerceamento da liberdade. Até porque no período antecedente ao estado civil as cabanas, as roupas e os utensílios podem ser considerados como propriedade; assim como o comércio independente entre os homens é apontado por Rousseau, no segundo *Discurso*, (p.94) como uma atividade bastante salutar. A letalidade tem a ver com a posse sem o devido trabalho que possa justificar e legitimar a propriedade. Pois, é "impossível conceber a idéia da propriedade nascendo de algo que não a mão-de-obra." (Idem, p. 96) Dessa forma, tendo a sociedade sido estabelecida por meio da usurpação, do domínio e da subjugação do semelhante, a nova ordem de coisas conduz o homem à total perda de si mesmo. Além de gerar uma situação de eterno conflito do homem consigo mesmo e com seu semelhante.

Na tentativa de sintetização e conclusão, a questão básica de Rousseau é inteiramente política. Ou seja, o conflito existencial do homem e o conflito com o outro por meio da cultura nos remete à análise do *modus operandi* social, da vida em sociedade. Remeter aos indivíduos, enquanto *mônadas*, ou mesmo ao homem solitário, pré-racional e pré-social do estado de natureza, não passa de um recurso metodológico para julgar a sociedade.

Sendo assim, a solução não está absolutamente no retorno a um estado inexistente. Nem tampouco na aniquilação dos progressos adquiridos; na eliminação da propriedade ou mesmo no impedimento das paixões. Como afirma Rousseau no *Emílio* (p. 232): "Eu acharia, quem quisesse impedir as paixões de nascerem, quase tão louco quanto quem as quisesse aniquilar. E os que pensassem tal fosse minha intenção até aqui, ter-me-iam certamente muito mal compreendido." E no "episódio das favas" o preceptor do jovem Emílio lhe passa

uma lição moral a respeito da propriedade privada e introduz elementos éticos de um cidadão. [29]

Assim como a figura de um Robinson Crusoé solitário, auto-suficiente e feliz serviu de referencial máximo aos inúmeros moradores que posteriormente vieram a se estabelecer em sua ilha, o exemplo do homem original é a lição e o referencial rousseauniano da condição humana. Protótipo do homem real, concreto e mesmo membro de um mundo inteiramente social, repleto de obstáculos a uma plena realização da natureza humana, pode e deve ser cultivado com vistas a superar a mórbida situação de desordem e perda de si mesmo em que o homem adentrou.

O personagem de Defoe não suportou a solidão por muito tempo e a criação do pequeno Emílio não objetiva a vida solitária. Emílio é feito para viver com os homens. (*Emílio*, p. 379) e, como Franco (1976, p. 186) infere, "o estado natural tem seus encantos, mas o homem, abandonando-o pelo estado civil, se elevou e elevou o seu próprio destino." Foi por isso que Crusoé deu todo apoio aos náufragos dando-lhes local em sua ilha para viverem, usufruto e até participação no governo.

Dessa forma, a ação político-pedagógica consiste em superar o conflito adaptando o homem à sociedade sem deteriorar sua dimensão natural. Compete, portanto, à cultura e à política a remissão do homem e o conserto da sociedade. No projeto rousseauniano, podemos vislumbrar dois planos de ação: a político-social, encampada na mudança da forma de associação através do *contrato social*; e a individual, na recriação do homem natural por meio da educação.

E tendo em vista que as primeiras associações civis não surgiram do acaso, mas tiveram suas convenções para estabelecer as diversas regras da existência e legitimação de seus elementos exógenos, como a propriedade privada e o Estado, e elementos endógenos, como o sentimento moral e a fé; não se pode orientar ou proceder a essa mudança sem conhecer os fins que se propõe a sociedade. Não se pode estabelecer uma organização social, implantar costumes, leis e nela inserir o *homme* sem estabelecer corretamente a forma de governo e o papel que cada indivíduo vai ter nessa dimensão coletiva.

Para tanto, o homem depende de seu meio, de seu tempo e, mesmo que isso resulte em um paradoxo, o homem necessita da tarefa da razão. "Nossa perfectibilidade nos propõe uma dura tarefa: a nossa integração segundo a ordem indicada pela natureza, até a razão

---

[29] *Emílio*, Livro II, pág. 84-87. Uma análise mais profunda dessa passagem está no artigo de Maria de Fátima Simões Francisco, *A filosofia da Educação de Rousseau – um proposta de releitura do Emílio.* Nele, a autora demonstra que, mesmo ignorado por leitores e estudiosos, o "episódio das favas" é rico em significações por delinear uma conduta moral em relação ao semelhante e o respeito ao outro no processo de sociabilidade. Seu artigo está publicado nos Cadernos de História e Filosofia da Educação, v. II, n. 4, 1998, pp. 35-42, edição do Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da USP.

que desvela essa ordem e permite buscá-la dentro de seu plano de iluminação.” (BURGELIN, 1965, p. 348) E é aqui que o veneno contém o seu antídoto, porque a razão na verdade desfigura o homem. Mas, também pode redefinir o destino da humanidade e propiciar o reencontro do homem com seu valor absoluto ou, melhor dizendo, com sua autenticidade e consigo mesmo. A minúcia, porém, que faz do pensamento de Rousseau uma teoria única é que em vez de embarcar na corrente do racionalismo iluminista, plenamente aceito até então, o filósofo defende a sã consciência como um guia mais seguro para as ações conjuntas que objetivem o bem-estar do homem. “Então, somente, ver-se-á o que podem a virtude, a ciência e a autoridade animadas por uma emulação nobre e trabalhando concordes em favor da felicidade do gênero humano” (ROUSSEAU,1999b, p. 214)

E, a partir de então, é a virtude que deve guiar todo seu processo de autolocalização no sistema de coisas e na autolocalização no sistema dos homens. Para Derathé, (1966-68) trata-se da expansão da autenticidade do homem porque esse movimento engloba toda a natureza. Rousseau mesmo deixou as pistas quando analisou a arte musical - principalmente no estudo compilado junto ao *Ensaio sobre a origem das línguas* - e das quais podemos deduzir que em analogia ao soprano, ou seja à melodia de uma composição, o homem é quem deve dar o sentido ao todo. A harmonia é a beleza da relação, da convenção e da melhor combinação de diferentes elementos em voz uníssona. E como os sons (ou talvez todas as coisas) são sinais de nossas afeições e sentimentos, o componente moral deve ser o condutor (maestro) dessa constante busca do homem autêntico e do autêntico sentido da vida social.

Finalizando seu *Discurso sobre origem e o fundamento das desigualdades*, Rousseau nos deixa uma ode à virtude cujo significado sobrepuja a razão e passa a guiar a ação de restaurar a totalidade social em seu elemento mais importante: o homem, que mesmo transformando-se em cidadão, jamais deixará de ser homem e de dar sentido à harmonia social em seu papel de soprano e referencial máximo. Salmodiemos com ele:

> 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, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? (ROUSSEAU, 1999b, p. 214)

CAPÍTULO III

A SOCIEDADE E O CIDADÃO

A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são: a liberdade, a prosperidade, a segurança e a resistência à opressão.

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, Art. 2º

A SOCIEDADE E O CIDADÃO

"Deves viver no meio deles, ou ao menos em lugar onde possas ser-lhes útil na medida de tuas forças, e onde saibam ir buscar-te se precisarem de ti" (*Emílio*, pág. 561). Foi o conselho que o jovem Emílio recebeu de seu preceptor, após um longo período de aprendizagem a respeito do homem natural e de suas potencialidades; após a contemplação da *marcha da natureza* no soerguimento do espírito humano; e depois de haver experimentado situações que melhor propiciaram o desenvolvimento de sua perfectibilidade a fim de estar pronto a estabelecer sua sociedade particular com Sofia.

Na admoestação do romanesco pedagogo está implícita a idéia de que o contrato entre duas pessoas não é tão somente uma união formalizada de maneira mecânica, convencionada com vistas aos interesses individuais e sem nenhuma relação com o todo social. Emílio, prestes a estabelecer um pacto nupcial, deve, pois, viver entre seus compatriotas de forma a ser útil à coletividade. Seus interesses particulares devem ser preteridos em favor do bem-estar de todos e, o que é melhor, sua dedicação cívica não resulta de uma força autoritária exterior, mas da erupção de um profundo amor à humanidade.

Igualmente, o contrato coletivo tem o objetivo de cessar o estado de guerra, as desigualdades, as injustiças e o macabro processo de autodestruição da espécie humana. O *Contrato Social* revela-se, no âmbito desta análise, uma verdadeira declaração de amor aos homens, e propõe as bases e os fundamentos de uma convivência pacífica e soberana, bem possível na teoria política rousseauniana.

Como no acordo matrimonial, no estabelecimento de uma sociedade civil legítima contratam-se também duas pessoas. De um lado a pessoa do corpo coletivo reunido composto de indivíduos reais; e de outro lado a pessoa moral[30] e jurídica, emanada da primeira. Há aqui, como em quase todo o pensamento de Rousseau, um duplo sentido que enriquece a natureza do ato. Diferente dos contratos clássicos, onde as duas partes contratantes são pré-existentes: o povo e o príncipe, no contrato rousseauniano só o povo é preexistente. Então, o primeiro acordo deve ser dos homens consigo mesmos no sentido de criar a outra pessoa do contrato. Só então os homens se pactuam com ela e estabelecem de fato e de direito um contrato social, o que assinala não o nascimento da sociedade em si, mas o nascimento de um tipo próprio

[30] O sentido de *pessoa moral* em Rousseau é, certamente, influenciado pela definição dada por Pufendorf em sua obra: *Le Droit de Nature et des Gens*, que diz: "Portanto, na minha opinião, a definição mais exata que se pode dar de SERES MORAIS é a seguinte: trata-se de certos modos que os seres inteligentes acrescentam às coisas naturais ou aos movimentos físicos, procurando dirigir e restringir a liberdade das ações voluntárias do homem, com o objetivo de colocar ordem, conveniência e beleza na vida humana." In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre economia política e Do contrato social*. Vozes, 1996. Nota 12, pág. 60-1. Para uma abordagem mais abrangente desse assunto, temos a tese de livre-docência de Milton Meira do Nascimento: *Figuras do corpo político. O último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*. São Paulo, USP, 2000.

e original de sociedade, capaz de sobrelevar a condição humana. Marca, na opinião de Dumont (1992, p. 93) “o nascimento real da humanidade propriamente dita”.

Após o pacto, ambas as partes voltam a ser um só corpo cujo objetivo comum deve ser o de sua preservação e de seu bem-estar. Tanto no pacto matrimonial quanto no pacto social a responsabilidade, a utilidade e a convivência são atributos ou requisitos mínimos para o sucesso do empreendimento. Não são definitivamente atributos de quem vive só, bastando-se a si mesmo. Pois, admitida a sociedade, trata-se agora do homem civil, totalmente comprometido com o outro, e não mais da figura adâmica do estado de natureza. Afinal, o homem civil tem diante de si não apenas uma realidade física, mas também uma realidade moral cuja conservação depende de sua própria responsabilidade e, por conseguinte, da ação conjunta dos contratantes.

Tendo saído, pois, de um estado de intensa relação consigo mesmo e com a exuberância da natureza; tendo ainda sido levado a uma convivência pacífica nos primeiros agrupamentos no período da juventude da humanidade; e, por fim, tendo experimentado o germe da sociedade no grupo familiar, o homem se vê diante de seu maior dilema: o de ser ou não ser social. Optando livremente ou sendo forçado a despir-se desse estado primitivo, o homem engendra a vida social e o estado civil, ou seja, um mundo de relações, de representações e instituições coletivas. Felizmente, a nova indumentária possui muitos elementos essenciais do estado perdido. E aqui estamos diante do verdadeiro espetáculo da condição humana, que é o de ser duplo, ou como prefere Jimack (1960), composto. É essa condição de duplicidade que possibilita o homem ser o que é, conforme agraciado pela natureza, e atuar no palco da *civitas* encarnando seu papel de *cive* com todo o fervor e dedicação. Nessa metáfora, se o personagem não subsumir o ator ou, em outras palavras, se a existência não subsumir a essência humana, nasce daí o autêntico cidadão.

Assim, de pedagogo romanesco Rousseau se transforma em pedagogo social, ou melhor, pedagogo político porque estabelece os caminhos para bem conduzir o homem em sua trajetória civil e, valendo-se dos pressupostos naturais e intrínsecos, transformar as estruturas da vida em sociedade através de um amplo projeto de positivação dos verdadeiros fundamentos sociais.

Esse processo de saída do estado primitivo e de entrada no estado civil é, de certa forma, propiciado pelas forças da natureza e alimentado pela imaginação humana. Quando o mal se desenvolve e as paixões se desencarrilham, o resultado está explícito no segundo *Discurso*. Qualquer pacto sob uma organização social de desiguais contribui, invariavelmente, para aprofundar as desigualdades e beneficiar os poderosos. Todavia, como bem demonstra Rousseau no capítulo mais substancial de seu *Contrato*, os homens chegam a um ponto “em

que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado." (*Do Contrato Social*¸ cap. VI, pág. 69). Não podendo subsistir o estado primitivo, a solução para a vida do homem em sociedade e para a superação de seus conflitos sociais é inteiramente a de "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes" (ibidem). Dessa forma, o *Contrato Social* tem como objetivo precípuo buscar regras genéricas e universais para estabelecer as leis dentro de um plano moral de conservação da liberdade do homem. Se o homem nasce livre, mas por toda a parte se encontra oprimido e aprisionado, como denuncia logo no início da obra, algo deu errado na trajetória da humanidade.

O que fazer? Para responder a essa questão Jean-Jacques sugere a seu discípulo: "É preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade" (*Emílio*, p. 261). O que significa um exercício racional que afasta os fatos históricos e parte em busca do conhecimento genérico do homem a fim de estabelecer os pressupostos de uma convivência harmoniosa. O exercício rousseauniano só se torna empírico, de certa forma, se tomarmos os homens como são, isto é, livres por natureza, e estabelecermos uma comparação com a situação concreta em que eles estão, ou seja, a ferros. E Rousseau não ignora a causa desse estranho paradoxo, como afirma. Até porque sua descrição histórico-conjetural presente no segundo *Discurso* demonstra isso muito bem. Mas, no *Contrato*, o assunto primordial é o estabelecimento das condições morais e jurídicas para o surgimento de convenções como podem e devem ser. A legitimidade, portanto, reside numa ampla base moral como cimento de toda a política. Afinal, "os que quiserem tratar separadamente da política e da moral nunca entenderão nada de nenhuma das duas" (Ibidem, p. 261-2).

A frase emblemática de Rousseau traduz uma postura típica de seu tempo, que é a da indissociabilidade da teoria política com uma teoria moral. Presente em toda sua obra, essa postura serve de mediação entre a franca oposição que existe, no âmbito da vida em sociedade, dos elementos convencionais com os naturais. Sua inflexível postura também depõe contra a tendência inaugurada por Maquiavel, em *O Príncipe*, de lidar com o campo político de forma independente dos pressupostos morais. Tendência esta que se pauta por virtudes práticas e objetivas, centradas na eficácia do poder e na articulação das forças do governo em busca da *fortuna* e do bem-estar do Estado, independente dos meios que essa engenharia operacional possa utilizar.

Apesar de ter elogiado o pensador florentino, inclusive por este ter falado muito a respeito da *virtú*, Rousseau vai muito além dos dados empíricos e factuais para pensar

uma realidade possível, desejável a todos, onde, repito, a disciplina moral seja a guia de toda a ação política. Liame, portanto, de convivência e trocas simbólicas entre os homens para seu próprio benefício. Tanto a *virtú* quanto a *fortuna* dependem de meios didaticamente simples, pedagogicamente aplicados e politicamente bem ordenados. Os fins só podem ser atingidos se soubermos trabalhar as minúcias com sabedoria, justiça e criatividade.

O conflito da existência, ilustrado pela tragédia de Hamlet, reveste-se do termo *social* no drama do solitário Robinson e se amplia na vida do aluno de Rousseau que, vivendo entre os homens e suas representações, depara-se com um questionamento não menos conflituoso: ser ou parecer social, eis a questão. Assim, como a humanidade optou pela vida civil, torna-se necessário buscar uma forma superior de organização, como fim último da convivência humana. E devidamente adequada à nova realidade em que os homens se encontram, só será legítima a organização que venha a preservar os desígnios da Natureza. A tarefa de encontrar uma forma de associação que proteja a pessoa individual e a pessoa moral, uma vez que o corpo social é composto de ambos os elementos, só pode ser possível através de um tipo de liberdade diferente da natural. O homem civil deve gozar de uma liberdade também civil, portanto convencional. Assim como o homem primitivo tinha liberdade para suprir suas necessidades individuais, o homem civil deve agir livremente a fim de suprir suas necessidades como fração numérica de um todo coletivo.

Ao tratar desse assunto, o filósofo mergulha na grande antinomia do mundo moderno: a conjugação da liberdade com a autoridade. Em sua obra, ambos podem ser interpretados como elementos coexistentes e até complementares, pois a autoridade instituída por seu *Contrato* passa a defender uma liberdade *convencional*, mas que redimensiona a liberdade humana num plano macro, societal e humanitário. Seguindo sua explicação quanto ao *Pacto* e suas cláusulas contratuais, Rousseau defende a submissão de todos à nova ordem que se estabelece não por questão de um autoritarismo inócuo, mas por questão de responsabilidade. A liberdade individual é transformada em favor da liberdade plena do ser coletivo que se estabelece como entidade moral e jurídica de um povo.

Trata-se, *stricto sensu*, da criação do Estado e de sua legitimação fora do poder da Igreja, do poder do mais forte e de um poder absoluto alheio ao povo. E, *lato sensu*, do enlargamento do movimento de afirmação e expansão do homem em todas as suas potencialidades, iniciado na Renascença.

A possibilidade de concretização desse Estado reside na soma das forças do povo constituinte e na colocação de sua pessoa, seus bens e todo seu ser sob o comando de sua criação. Em outros termos, a vida em sociedade, na visão de Rousseau, exige a submissão dos impulsos naturais de todos os indivíduos (sem exceção) aos padrões da coletividade. Sem essa

alienação total não pode haver Estado legítimo. A *alienação total* rousseauniana é, para o liberal Benjamim Constant, (1985, p. 16-7) um novo tipo de tirania. Constant aponta, inclusive, as desastrosas interpretações das palavras do filósofo genebrino que causaram grandes males, citando o exemplo do jacobino abade de Mably que defendia a dominação total dos indivíduos por parte do Estado no sentido de que fossem totalmente dominados para que a nação pudesse ser soberana, e que o indivíduo fosse escravo para que o povo pudesse ser livre. Como Rousseau deixa claro no *Contrato Social* (Cap. IV), a alienação do homem pelo homem é perniciosa e condenada como ato de escravidão que gera a negação e renúncia da própria qualidade de homem, principalmente quando imposta pela força. Na perspectiva de Rousseau, a alienação é uma condição *sine qua non* do pacto, senão, o estado civil não tem como passar de quimera. Como diz Althusser (1972, p. 70), aparentemente a solução é a da tradicional escola do direito natural, que concebe como origem da sociedade civil e do Estado o acordo jurídico da contratação entre duas partes. Mas a perspectiva de Rousseau é única porque pressupõe uma pactuação jurídica cuja alienação se realiza de forma consciente e voluntária,[31] num compromisso recíproco da dimensão pública com a particular, sem a necessidade de um terceiro elemento representativo, um árbitro, como na teoria hobbesiana.

A saída de Rousseau é teoricamente genial: se o homem deve alienar-se, e a alienação a outrem gera a escravidão, a solução é alienar-se a si mesmo. E isso se dá através de duas ações políticas. A primeira é a rejeição de um poder exterior, a recusa de um *Leviatã* qualquer que incorpore a *res publica*. A segunda é conseqüência da primeira e consiste na criação de um poder intrínseco e imanente ao próprio povo. O resultado é um ser moral e jurídico no qual as duas partes constituintes, ou seja, a parte alienante e a parte alienada possam ser as mesmas pessoas, embora em dimensões distintas. O que acontece, na verdade, é a perda da liberdade natural com o direito ilimitado a tudo que o homem pode conseguir, com vistas ao benefício de uma liberdade civil.

Discutindo sobre a escravidão, no *Contrato Social*, Rousseau define que: "alienar é dar ou vender" (pág. 61) E vai contra as concepções mais aceitas em sua época do direito à escravidão (Idem, p. 62):

> Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos, Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos: a loucura não cria direito.

---

[31] *"Es lo que Rousseau enuncia muy conscientemente al decir que hay que buscar el remedio al mal en su próprio exceso. Em una palabra, hay que hacer de uma alienación total* ***forzada*** *una alienación total* ***libre****".* (Althusser, 1972, p. 73). (grifos meus).

Qual a saída? Como não se tornar escravo do outro sem, contudo, continuar uma mônada isolada? A resposta é a seguinte: é preciso reunir as forças de um e de outro em favor de uma terceira pessoa que resulte da união dos primeiros, vindo a servi-los e não tolher-lhes a liberdade.

Mesmo parecendo uma construção tautológica, o raciocínio de Rousseau traz uma cristalina significação. Ao deixar seu estado natural em favor de uma vida civil, o homem não deve sacrificar sua liberdade, mas também não pode deixar que o novo *status* se degringole e venha a cair numa situação pior do que antes. Em primeiro lugar deve-se primar pela coisa pública e sua dimensão social. O homem enquanto indivíduo continua a existir nesse plano, mas ao se revestir do papel de cidadão, liga-se ao outro não numa relação de submissão e domínio, mas de interdependência. Nessa nova roupagem, a liberdade individual se transforma numa liberdade coletiva e o homem não perde sua soberania porque o poder lhe é inerente e a *politia* depende de sua ação e de seu parecer. Constant sempre defendeu a liberdade individual e sua primazia sobre os assuntos públicos. Nesse aspecto, Rousseau recusa os pressupostos liberais e não podem ser imputadas a ele as faltas de seus intérpretes. Vale lembrar que até o tirano Robespierre (1758-1794)[32] dizia ser seguidor do filósofo genebrino.

Excessos à parte, o que acontece é que Jean-Jacques Rousseau foi, na verdade, um misto de filósofo e literato. E toda sua obra é rica em construções poéticas e expressões exaltadas. Pronunciar-se de forma enfática é uma forma literária que ele utilizou para se manifestar e para provocar a sociedade letárgica e ociosa de sua época. É imprescindível conhecer tal aspecto de seu caráter para poder entender com profundidade e exatidão os verdadeiros sentidos de sua obra. Ao elogiar Esparta e desprezar Atenas; ao falar da alienação irrestrita; ao defender até mesmo a coerção e a imposição de uma religião civil, parece ser um absolutista empedernido. Mas ao partir para a prática o senso de realidade aparece e Rousseau demonstra conhecer muito bem as limitações e os obstáculos à realização de sua utopia. Ao refletir sobre o governo da Polônia, ao contribuir com a redação da Constituição de Córsega e em outras situações concretas, seu gênio sabe muito bem utilizar a escala que possui quanto à maior ou menor aproximação possível de sua quimera. Contudo, esse senso de realidade não diminui o valor de sua teoria como ideal a ser buscado. Mas continua como referencial máximo de todo e qualquer projeto político.

Bem demonstrado por Fortes (1985), Rousseau desenvolve a idéia de escala na vida política. Como um termômetro, a escala serve para medir a variação "entre o grau

---

[32] Maximilien François Isidore de Robespierre. Revolucionário francês, um dos chefes dos jacobinos junto com Danton e Marat. Tomado de excessivo zelo revolucionário, criou o tribunal responsável pela implantação do Terror.

mínimo de fusão e coesão e um grau máximo de separação e divisão." (pág. 90) A variação depende das condições concretas de cada realidade sobre a qual serão aplicadas suas idéias.

No que tange à política Rousseau deixa de ser simplesmente enfático e se torna incisivo, mormente quando se trata do referencial máximo de seu pensamento que é a natureza humana. Eis porque sua análise da sociedade perpassa as ações humanas desde os primórdios no sentido de buscar as origens e os fundamentos da felicidade e/ou da infelicidade dos homens.

Para falar de sociedade é preciso remontar às origens das relações entre os indivíduos e o significado que essas relações passam a ter no âmbito da comunidade. Desde os primeiros ritos tribais de iniciação, no plano histórico, aos exemplos hipotéticos de Rousseau quanto aos primeiros encontros, o que está em jogo é a aceitação do outro e sua inclusão num todo comunitário. O estabelecimento das regras dessa aceitação, o concurso à posição de membro efetivo e a intricada trama de controle do poder que se segue, podem ser consideradas as raízes mais remotas da política. Eis porque o estudo dessas relações primitivas nos leva a entender melhor o processo de humanização e sociabilização dos povos, bem como sua lida com o progresso das paixões. De histórico ou antropológico, o estudo passa ser ontológico e sai em busca das razões desse processo, englobando, inclusive, o estudo sobre a moral porque nela residem as regras comuns de coexistência e a regulação da vida coletiva.

Pelas reflexões do segundo *Discurso*, infelizmente a humanidade não soube lidar com sua perfectibilidade e desfigurou-se no desvirtuamento dos costumes e da própria natureza. Dessa forma, o agrupamento humano, a multiplicação das paixões e o desenvolvimento do pensamento racional e da imaginação não foram uma mal em si, mas desencarrilharam um processo que poderia ter sido mais bem encaminhado. A instituição de regras e pactos sem um imperativo categórico[33] com respaldo da Natureza e na natureza humana, gerou um estado civil amorfo e no qual o homem acabou vítima de desigualdades, injustiças e ilusões. O tópico frasal de abertura do *Contrato* é, dessa forma, uma denúncia: "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros". Infelizmente o compasso da natureza foi interceptado pelo descompasso das paixões humanas. O amor próprio, o maior responsável pelo fracasso dessa *démarche*, gerou sentimentos incontroláveis de disputa entre os homens de tal forma que a propriedade e o poder foram instituídos de forma impositiva,

---

[33] Expressão criada por Kant (1724-1804) para as questões morais. Representa um princípio objetivo que possa ser aplicado universalmente. Um dever que atinja a todos como uma espécie de regra de ouro a fim de evitar o relativismo moral, o utilitarismo e até o autoritarismo. Não sendo, pois, uma regra ou ordem estabelecida formalmente, mas derivada da consciência e do dever moral, coincide com as palavras de Rousseau: "O preceito de agir com os outros, como queremos que ajam conosco, só tem como alicerce real a consciência." *Emílio*, p. 261, nota 4.

desigual e, portanto, ilegítima. Cada um buscando seus próprios interesses não tem como evitar um estado de guerra de todos contra todos, bem enunciado por Hobbes.

É por essa razão que Rousseau defende um contrato coletivo como fonte de todo o poder, fonte de legitimidade da autoridade e fonte instituidora da propriedade. E aqui o juízo moral fornece os meios para transformar uma simples agregação acéfala em uma associação legítima cujo objetivo seja atender as exigências naturais da alma humana e almejar o desenvolvimento pleno de sua natureza. Nas palavras de Machado (1968, p. 192-193):

> Se o homem não nasce social, nem conseqüentemente, político, também não se poderia dar as solicitações da vida em grupo e as imposições da autoridade por estranhas e opostas à natureza humana. Dúctil e dotada de alta capacidade de assimilação, a criatura é capaz de transformar-se para integrar esses elementos essenciais de sua evolução; de tal sorte, não precisaremos buscar fora dela o conhecimento e, pois, os meios de domínio daquilo que nela mesma, e só nela, adquire contornos de processo vivo.

Para encaminhar essas questões e resolver o problema da legitimidade, o contrato não pode ser um monstro temido por todos, como o *Leviatã* do filósofo inglês. Mas um acordo amistoso entre os indivíduos reunidos no sentido de legitimar a agregação existente, transformando-a numa associação bem constituída, e criar uma pessoa pública que seja a viva expressão de toda a coletividade. O ato coletivo cria um ser abstrato que, no entanto, tem sua realização concreta na participação do povo através do exercício direto de sua soberania. Diferente do pacto demonstrado no segundo *Discurso*, incentivado e patrocinado pelos ricos em seu benefício, no *Contrato* a associação é estabelecida por iguais e com vistas ao benefício de todos e o conserto dos males sociais. Nele, o espaço público se institucionaliza por necessidade: "o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria," diz ele no *Contrato* (p. 69). Portanto, o verdadeiro sentido do ato de associação é a preservação da espécie através da criação de uma nova condição moral e uma condição espaço-temporal na qual a coletividade possa ter plena realização e desenvolvimento harmonioso.

Sob esse novo pacto, o indivíduo deve viver como parte de uma totalidade, como unidade fracionária de um todo coletivo, (Cf. *Emílio*, p. 13) porque ele deixou de ser o descomprometido homem da natureza para ser o homem civil, carregado, portanto de compromissos com a sociedade em que vive. A sujeição, ou como prefere Rousseau, a alienação dos indivíduos ao corpo político que passa a existir após o contrato, tem por fim estabelecer uma forma de coexistência e uma qualidade de vida própria a esse estado. Nesse caso, o ato de se alienar não significa simplesmente dar ou vender, mas doar. Dar é entregar algo em alguma condição que poder ser, inclusive, induzida. Vender é entregar algo em troca de uma compensação pecuniária; é uma ação mercenária que, aplicada ao corpo, passa a significar venda de si mesmo, escravidão. Enquanto que doar é um ato voluntário de oferecimento;

significa empreender-se em benefício do bem comum. É uma espécie de *amor de si* coletivo e, ao mesmo tempo, expressão máxima da *pitié*. Os homens não se dão simplesmente, mas doam-se a si mesmos a fim de estabelecerem uma realidade coletiva na qual todos possam continuar livres e iguais.

Para Althusser,[34] a alienação total rousseauniana é a solução do problema colocado pelo estado de *alienação universal* criada pelo estado de guerra ao longo da deterioração da vida social. Sendo assim, mais uma vez nosso filósofo busca o remédio no próprio veneno e o que poderíamos chamar de paradoxo da alienação revela a mais sólida resposta ao problema: trata-se de mudar a natureza da alienação existente resgatando o homem da mais profunda crise enfrentada pela humanidade. Isto é, a perda de si mesma pela alienação total a elementos amorais e perversos engendrados ao longo de seu descompasso histórico.

Portanto, "a sociedade aparece em Rousseau como a condição da instauração da natureza do homem, em oposição ao estado natural no qual o homem, ainda na etapa da animalidade, não realizou sua verdadeira natureza."[35] Pensando assim, o estado natural é limitado. E para realização do homem a sociedade deve estabelecer-se numa ordem infinitamente superior à ordem natural. Fica clara a idéia de que o sistema social não deve, portanto, restaurar a igualdade natural, mas criar uma igualdade superior, na qual os homens se realizem coletivamente, transformando sua própria natureza e erradicando o individualismo com seus males.

Mudar a natureza humana é o mais ambicioso projeto de Rousseau. Pois compreende uma ação estritamente política e sai do âmbito das operações divinas, como defendido pelos eclesiásticos medievais. Rousseau recusa veementemente um governo teocrático, mas como bom teísta, não deixa de acreditar num ser supremo, em seu poder e em sua ação em favor dos homens, inclusive no âmbito da política. Aliás, seu posicionamento a cerca da religião é o arremate final no problema da teodicéia, porque tira do Criador a autoria do mal e o coloca nas mãos dos homens. Assim sendo, cabe somente ao homem, como causador do mal, a responsabilidade de reparar seu dano e não à Igreja. Trata-se de um projeto politicamente humano (e humanamente político). E quando o filósofo disserta a cerca da Natureza como criadora, benevolente, etc. está ao mesmo tempo elevando a condição humana e abaixando a inatingível essência do Criador até o ponto de fazer do homem também um criador. Pois ele passa a criar mundos, gentes e tratados e, enfim, uma realidade própria que é

---

[34] *Sobre el contrato social*, in: Presencia de Rousseau, pág. 72.
[35] GUÉROULT, Martial. *Naturaleza humana y estado de naturaleza em Rousseau, Kant y Fichte.* In: Presencia de Rousseau, pág. 153. Tradução livre do original, em espanhol.

a que se estabelece a partir do contrato social. Se Deus criou o homem natural, o pacto cria o homem civil.

Assim, se a religião do homem primitivo deveria ser natural, cuja devoção almejasse a Natureza, o homem civil deve ter, igualmente, uma devoção cívica. Eis a razão de se propor uma religião civil, cuja importância não reside numa parte metafísica, dogmática, mas nas conseqüências morais e sociais, na valorização de símbolos significativos e instituições fundamentais que, como no passado, possa unir as pessoas num só objetivo. A devoção civil é, por assim dizer, instrumento do projeto político que busca a institucionalização e positivação da ordem não por imposição, mas pelas vias naturais dos sentimentos e das afeições da alma.

Rousseau lamenta a situação política de sua época dizendo:

> Observo que nos séculos modernos os homens não têm mais influência uns sobre os outros senão pela força e pelo interesse, ao passo que os antigos agiam muito mais pela persuasão, pelas afeições da alma, porque não negligenciavam a linguagem dos sinais. Todas as convenções decorriam com solenidade, a fim de se tornarem invioláveis; antes que a força se estabelecesse, os deuses eram os magistrados do gênero humano; era diante deles que os particulares faziam seus contratos, suas alianças, suas promessas; a face da terra era o livro em que se conservavam os arquivos. Rochedos, árvores, montes de pedras consagrados por tais atos e tornados respeitáveis aos homens bárbaros eram as folhas desse livro, sempre aberto a todos os olhos. O poço do juramento, o poço do vivente e do vidente, o velho carvalho de Mambré, o monte da testemunha, eis quais eram os monumentos grosseiros, mas augustos, da santidade dos contratos; ninguém ousaria com uma mão sacrílega atentar contra tais monumentos: e a palavra dos homens era mais garantida por essas testemunhas mudas, do que hoje por todo o vão rigor das leis. (Emílio, 371-2)

A instituição da religião civil é uma forma de reforçar o sentimento de coexistência que, junto com a religião natural (expressa pelo vigário saboiano no *Emílio*), deve fortalecer os laços do convívio social. Enquanto para ele o cristianismo é uma religião inteiramente espiritual,

> Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimento de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. (*Do Contrato Social*, cap. VIII)

Seguindo o conselho de Derathé (1963, p. 161), é preciso lucidez para compreender os perigos do pensamento de Rousseau. Caso contrário podemos incorrer em grave erro de interpretá-lo contra seus próprios princípios. Por exemplo, entender a religião civil como germe da intolerância e do totalitarismo, como faz o próprio Derathé (ibidem, p. 180), é contrapor-se ao princípio da tolerância, bem defendia por Rousseau. Apesar de sua formação cristã, o filósofo não concebe um credo específico para o Estado, nem o ecumenismo, mas um conjunto de regras e preceitos que objetivam a credibilidade das instituições públicas. O objetivo é sacralizar o pacto e não positivar a religião. O termo *religião civil* é utilizado

metaforicamente. Se a proposta do cristianismo visa transformar o homem caído em santo, a religião civil visa a transformação do homem pervertido em cidadão. O cristianismo é um projeto de civilidade transcendente, isto é, preparar o homem para morar na cidade de Deus, no reino dos céus e na pátria futura. A religião civil, nessa metáfora, é o contrário, isto é, a transcendência civilizada, trazida para o âmbito da realidade humana, imediatizada no mundo civil.

Evidentemente que essa transformação não é um empreendimento fácil e rápido, mas demanda tempo, exclusiva dedicação, paciência e muita didática. Nesse aspecto o *Contrato* e o *Emílio* podem ser vistos como uma só obra, um só projeto e um só plano de ação cujo objetivo precípuo é o de transformar a trama da interioridade humana, isto é, da pessoa individual, a fim de poder mudar a trama das relações sociais intrínsecas à pessoa civil. O cidadão autêntico deve ser fruto desse projeto formacional. Assim, as duas obras podem ser tomadas como uma resposta ao problema colocado no *Segundo Discurso*.

Contudo, tal projeto deve ter como máxima a preservação da liberdade. E nesse aspecto, a liberdade do homem *in natura*, desfrutada pela humanidade num hipotético período pré-histórico e pré-societário, deve ser substituída por uma liberdade do corpo social no qual todos possam continuar tão livres quanto antes e possam ainda conservar uma participação soberana nos destinos desse corpo. A concepção rousseauniana de vida comunitária implica basicamente em um direito e um dever: o direito de ser livre e o dever de participar. Tal fato faz dele um liberal heterodoxo no sentido de que defende uma liberdade inalienável e, ao mesmo tempo, a obediência cega (sujeita inclusive à coação) à *Vontade Geral*. O indivíduo até pode ter uma vontade particular enquanto homem, mas como ser social, membro do corpo político, deve obedecer à *Vontade Geral*. Caso recuse, deve ser constrangido pela mesma e forçado a ser livre. Nesse aspecto, Rousseau mira o homem mas pensa a *polis*. Porque enquanto homem os interesses individuais estão prioritariamente acima da comunidade política, mas enquanto cidadão deve dobrar-se aos interesses da República. Como o homem veio primeiro, é para ele e sua felicidade a instituição do governo, mas depois de criadas as instituições políticas os esforços individuais devem ser para o bem de seu bom funcionamento e seu sucesso.

Substrato coletivo das consciências, a V*ontade Geral* nasce das vontades individuais, mas se legitima pela dimensão comum, geral e confluente. Mesmo assim, nem sempre coincide com a vontade da maioria. Rousseau é bastante incisivo quando diz no *Contrato Social* (p. 85) que "se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir". Mais do que isso, é enfático quando defende a coação e até a pena de morte aos insociáveis. Eis porque nos deparamos com o

pequeno Gavroche, personagem gaiato e meio trovadoresco de *Os miseráveis*, de Victor Hugo, que sai às ruas de Paris cantando: "-É culpa de Rousseau!", referindo-se às mazelas da revolução. Segui-lo ao pé da letra é não entender o verdadeiro sentido de suas declarações.

Mal compreendida em sua época, a idéia de coagir alguém a tomar parte das decisões políticas é, hoje, plenamente aceita em diversas legislações, inclusive na brasileira, como a obrigatoriedade do voto, do serviço militar, ao mesmo tempo em que podemos ser considerados livres. A idéia de coagir alguém a ser livre também se realiza numa dimensão sócio-democrática na atualidade: uma nação pode ser livre sem que os indivíduos sejam mônadas isoladas, mas membros ativos de um corpo cujas obrigações morais e cívicas sejam o laço de união e fortalecimento do todo (Estado) livre. Malgrado a pena capital em alguns estados, os Estados Unidos estão constados com um dos países mais tolerantes e mais democráticos de mundo. Em Rousseau a condenação capital é mais uma declaração enfática contra a insociabilidade, um recurso retórico para manifestar a importância da coesão social que exatamente uma declaração factual. Senão, contrariaria o princípio da liberdade e não seria um simples paradoxo, mas uma contradição.

Infelizmente a idéia utópica de igualdade e real participação do povo, também defendida na obra de Rousseau, não possui a mesma aceitação nas nações contemporâneas e não teve um bom resultado na experiência soviética, nem no regime comunista chinês ou norte-coreano.

Mesmo assim, resta-nos a esperança de que suas idéias sejam usadas pelo menos como escala de uma maior ou menor participação popular nos dias atuais, quando um quadro de deterioração das instituições políticas oferece um futuro desalentador. Quadro que, *mutatis mutandis*, o genebrino tinha à frente em sua época.

Segundo Ulhôa (1996, p. 34), a importância da obra de Rousseau, principalmente do capítulo VI do *Contrato Social*, é que ele "nos ensina, na verdade, que *existe* um problema na vida política." E, ao lançar-se à aventura de achar uma solução para esse problema, Rousseau parte da questão da legitimidade (e não da utilidade): "Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração *legítima* e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser." (ROUSSEAU, 1999c, p. 51 – grifo meu) Em segundo lugar, se o homem é essencialmente feliz no estado de natureza, logo toda associação deve buscar a felicidade de seus associados. Se o homem é bom por natureza, isto é, nasce com princípios de justiça e de virtude, as ações humanas devem ser guiadas pela consciência, como guia moral:

> Consciência! Consciência! Instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante

> a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra de uma razão sem princípios. (*Emílio*, p. 331)

Essa voz interior como princípio inato pertence ao homem enquanto indivíduo. Pois o ser moral que nasce a partir do contrato deve ser entendido como *tabula rasa* no nível social. (ULHÔA, 1996, p. 91) Munidos do senso de justiça e eqüidade, os homens reunidos deverão usar de sua sensibilidade para buscar uma ordem legítima, uma ordem como realmente deve ser, tendo como base os princípios de igualdade e liberdade.

Se cabe aos homens a tarefa de organizar a estrutura política, cabe a eles lidar com a questão do poder. E, quanto a essa questão, Rousseau recusa a idéia de emanação do poder pela ordem divina, bem como através da lei do mais forte. Também não recorre à idéia de uma força exterior e absoluta, como em Hobbes, nem tampouco a uma certa ausência da autoridade política, como em Locke. Do ponto de vista teórico, Rousseau é bastante inovador ao fundamentar a fonte do poder nos próprios associados. São eles que constituem, portanto, o poder soberano e a fonte de onde se abstrai a *Vontade Geral*. O exercício da soberania se dá justamente na participação pessoal de cada cidadão nos destinos de sua comunidade. O povo participa pessoalmente através do sufrágio, das discussões em praça pública, das assembléias convocadas, etc. e na elaboração das leis e no exercício burocrático do poder, entre outras situações, na pessoa do Legislador e dos funcionários públicos em geral.

O Estado como expressão da comunidade deve ser alimentado pela *Vontade Geral*, a qual possui a soberania plena do poder político. Ela é definida no *Contrato Social* como inalienável, indivisível, está sempre certa e deve dirimir todos os problemas no âmbito do governo. Mais do que isso, não pode ser representada.

Inalienável porque acima do povo reunido não deve haver nenhum poder estabelecido. O povo é soberano e exerce sua soberania por meio da *Vontade Geral*: "o poder pode transmitir-se; não, porém a vontade." (ROUSSEAU, 1999c, p. 86) Caso contrário teremos o governo de um grupo em particular ou de algum senhor que detém o poder e que aplica sua própria vontade. Não sendo alienável, não pode ser dividida em vários grupos, interpretações diversas, partidos políticos e até mesmo em poderes independentes, como o fez Montesquieu em sua obra *Do espírito das leis*, dividindo o Estado em três poderes. Na perspectiva rousseauniana, o povo é soberano e somente a ele pertence o poder legislativo. O executivo é apenas um poder emanado do soberano para o exercício delegado de suas determinações. Sendo o povo e o soberano a mesma pessoa, evidentemente que sempre buscará seu próprio bem e suas decisões almejarão a utilidade pública. Qualquer erro será involuntário.

Quanto à representatividade, temos visto que é próprio da condição humana na vida real representar e ser representada, desde a representação através de signos lingüísticos

até a representação institucional ou política. Na vida política a representação é inevitável. A negação enfática da representação tem mais a ver com a qualidade do ato representativo. Porque representar, para Rousseau, não é estar no lugar, substituir e deliberar em nome de alguém, mas sim ser instrumento e expressão do representado. Diferente das nações democrático-representativas, como o Brasil, na teoria política rousseauniana os possíveis elementos políticos eleitos em sufrágio não possuem função representadora, mas executiva porque devem executar a *Vontade Geral* através de sua expressão legal. São, portanto, funcionários do povo. Mesmo os membros de um poder legislativo não podem estar no lugar do povo, representando-o, mas cumprindo suas determinações.

Se não há, na atualidade, exemplo prático do modelo rousseauniano, seu plano serve de referência máxima de uma escala. Pois, teoricamente, tal concepção serve de pano de fundo das leis democráticas de muitos países, como na própria Constituição Brasileira que diz em seu Art. 1º. – parágrafo único: "Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição." E no novo Código Civil, Lei N. 10.406, de 10/01/2002, em seu Art. 116: "A manifestação de vontade pelo representante, nos limites de seus poderes, produz efeitos em relação ao representado." Ou seja, a forma de organização democrática é diferente porque aceita a representatividade, no entanto, a essência parece ser a mesma: fazer a vontade do representado. Lamentavelmente a prática da política brasileira e de muitos países foge de sua teoria e quase nada tem a ver com o ideal rousseauniano. Mais do que uma representação, os eleitos tomam o poder no estrito senso do termo e passam a executar sua própria vontade ou, quando muito, os interesses de seu reduto ou, pior do que isso, de seus patrocinadores.

Em todas essas questões Rousseau amarra a voz decisória na soberania do povo. Desde que siga a integridade do contrato e não passe dos limites das convenções gerais, o povo possui pleno poder, inclusive o de delegar a uma inteligência superior, alguém com qualidades excepcionais para exercer o papel de redigir as leis, a tarefa mosaica de transcrever a vontade popular em forma de leis. O *Legislador* é uma figura cuja sutileza está no caráter de sua representação, pois não lhe cabe inventar leis, mas apenas traduzi-las. Figura importante no cenário político do filósofo genebrino porque desde o ato de instituição do contrato, quando o trabalho pedagógico de mudar a natureza humana inicia, o *Legislador* coloca sua pena ao trabalho: "Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana." (ROUSSEAU, 1999c, p. 110) A diferença do grande Moisés é que o *Legislador* rousseauniano buscará no próprio povo a fonte de suas tábuas e toda devoção deverá ter como ícones os símbolos pátrios, e a realização humana como ponto de fé.

Independente de ser uma democracia, uma aristocracia, uma monarquia ou mesmo uma forma mista, o que está em jogo é que todo o Governo deve fundar-se na soberania popular. A preocupação é quanto ao *modus operandi* das políticas de governo. Depende de o homem estabelecer um governo que prime pela prosperidade, pela paz e pela felicidade geral e, tendo em vista os fartos exemplos históricos de extinção do corpo político, depende igualmente do homem lutar para prolongar a vida do Estado e defendê-lo de qualquer ameaça. É o dever de todo o *cidadão* até porque a palavra sintetiza a idéia de *súdito* e de *soberano* e, dessa forma, sua vontade própria, enquanto homem, fica sujeita à *Vontade Geral*.

É imprescindível diferenciar os conceitos de Estado e Soberano, para podermos entender a diferença básica que existe entre súdito e cidadão, visto que esta condição distinta equivale às mesmas pessoas. República e corpo político são sinônimos. O povo reunido, em assembléia, constitui o soberano. Após as deliberações, o corpo político assume a forma de Estado, fazendo com que o povo venha a cumprir o que ele mesmo estabeleceu. É uma espécie de auto-regulação porque o corpo político compõe-se de cidadãos e súditos: cidadãos enquanto participantes da atividade soberana (ativos) e súditos enquanto submetidos às leis do Estado (passivos).

No exercício do papel de cidadão está, portanto, o exercício da virtude. De nada serviriam as leis se não houvesse um imperativo categórico nas mentes humanas. É a ação da virtude nos corações dos homens que implicará na aceitação voluntária das leis e na coexistência pacífica do homem com o cidadão. A superação do conflito é obra da consciência, e manutenção desse novo *status* é obra dos costumes que daí devem ser gerados. Portanto, é preciso bem julgar a si mesmo e ao próprio semelhante porque como diz Rousseau, "Toda moralidade de nossas ações está no julgamento que temos de nós mesmos." (*Emílio*, p. 326) E "é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com suas relações com seus semelhantes que nasce o impulso da consciência." (Idem, p. 331) Podemos perceber que Rousseau defende uma ética da autoconsciência, fortemente alimentada pela moral como código de regulação das ações humanas. Aliás, a moral pode, inclusive, ser tomada como uma possível ligação entre a denúncia (segundo *Discurso)* e o sonho (*Contrato*) de Rousseau.

Quando comparamos o *Discurso* com o *Contrato*, somos tentados a colocar o segundo como seqüência do primeiro. Apesar de sedutora, essa perspectiva não é admissível, na visão de Starobinski (1991, p. 41) porque, segundo ele, Rousseau na verdade evita o problema prático da passagem de uma sociedade imperfeita (descrita no segundo *Discurso*) a uma sociedade perfeitamente justa (descrita no *Contrato*). Entretanto, se Rousseau não resolve o problema, pelo menos abre os caminhos para as possibilidades e deixa algumas pistas. Os caminhos e as trilhas se encontram em todos os seus escritos, e toda sua produção literária é,

nesse aspecto, um todo coerente que permite visualizar possíveis ligações entre a triste realidade da sociedade descrita no segundo *Discurso*, com um mundo moral e harmônico demonstrado no *Contrato Social*. Uma das pistas está justamente no *Emílio*. Pois, o objetivo da formação ali exposta é preparar o homem para um perfeito convívio com seus concidadãos, com a natureza e consigo mesmo. Como ele passa por um processo de sólida formação religiosa, moral e política, será o único capaz de aceitar e compreender as cláusulas do *Contrato* e ainda lutar por estabelecê-lo. Não consigo formular outra hipótese, até porque como diz Machado (1968, p. 181),"diante da obra de Rousseau, ou tentamos alcançá-la em sua totalidade indecomponível ou não chegamos a perceber seu verdadeiro conteúdo."

Concluindo, podemos afirmar que a condição humana é ser composta, porque o homem possui uma dimensão natural e uma social. A primeira vive latente na segunda a reclamar o que perdeu, a buscar a unidade perdida. A dimensão social compreende a representação, a alienação e toda uma força que metamorfoseia a natureza num casulo que propugna para a legitimidade e a autenticidade da verdadeira vida civil e do verdadeiro cidadão. E o modo como o homem supera seu conflito existencial e se integra a um plano tridimensional de sua própria realização é uma questão inteiramente pedagógica, uma tarefa moral que deve ser executada pelas instituições políticas e educacionais que atuam de forma sistemática na formação do cidadão, ou seja, do homem total, como síntese do homem natural e do homem civil. Estamos diante de uma tarefa eminentemente pedagógica cujo processo faz lembrar o ideal da *paidéia*, embedido da essência estóica e iluminado pelas reflexões transcendentes de Pascal. O resultado de tudo isso é o belo projeto de formação humana expresso ao longo de texto *Emílio*, no qual a ação formativa tem por princípio a valorização incondicional da natureza e, como não poderia deixar de ser, a melhor maneira de desnaturar o homem de forma que ele possa bem viver entre os seus. Isto é, como diz Yves Vargas em sua *Introduction à l'Emile de Rousseau*, uma verdadeira idéia de política natural (p. 28) que se realiza pela via da educação.

Mas isso é assunto para a próxima parte.

Parte II

Da formação humana

CAPÍTULO I

EMÍLIO: TEXTO E CONTEXTO

Vimos que a natureza dá as sementes da ciência, da honestidade, da religião, mas não dá a ciência, a virtude, a religião; estas são adquiridas apenas com a prece, com o estudo, com o esforço pessoal.

João Amós Comênio

EMÍLIO – TEXTO E CONTEXTO

O *Emílio* é um mosaico de idéias e um quebra-cabeça cuja montagem se vale de peças das mais diferentes matizes e que se encontram espalhadas nos escritos e na vida de Jean-Jacques Rousseau.

A obra lembra uma lição peripatética e propõe, durante o longo passeio, uma releitura do processo de educabilidade do homem, de sua autoconstrução e de sua inserção na sociedade. Suas seiscentas páginas[36] contam a história fictícia da educação de uma criança sob os auspícios de Jean-Jacques, seu preceptor. Revestida de um lirismo bucólico, a narrativa pode ser comparada a um poema árcade no qual o pastor, ao conduzir sua ovelha, proporciona ao leitor uma agradável *promenade* pelas riquezas que a Natureza proporciona aos homens. Durante essa jornada pastoril, a visão dos recursos naturais, da vida campestre, da simplicidade e da bondade do homem fomenta uma das maiores discussões do "século das luzes", isto é, a busca da felicidade. Em vez de embarcar na onda apologética de defesa da religião, intentada pelos eclesiásticos, Rousseau prefere "cultivar a natureza" (*Emílio,* p. 285) como fonte legítima da virtude e da felicidade. O que o diferencia dos literatos da Arcádia é o retorno: "Emílio não é feito para permanecer sempre solitário" (Ibid. p. 379) e absorto nos pastoreios intermináveis, mas como membro da sociedade, deve ser ativo e cumprir seus deveres de cidadão, de homem ciente da realidade e dos problemas citadinos. Eis porque sua obra nos conduz, ao final da doce *journée*, a visualizar seu projeto político e pedagógico que é o de conduzir o educando ao convívio de seus semelhantes no seio de sua pátria.

Sua trajetória pessoal também pode ser considerada um grande devaneio cujo pórtico inicial tenha sido o portão da cidade de Genebra fechado diante de si. O que proporcionou um itinerário cheio de desilusões, decepções e, felizmente, profundas reflexões filosóficas que se tornaram a *ganga* e o *ouro*[37] para a produção de uma das maiores obras educacionais de todos os tempos. "Só posso meditar caminhando; assim que paro, não penso

---

[36] Número aproximado de página de quase todas edições: 569 páginas na versão portuguesa (DIFEL) e 629 páginas na edição francesa da GF Flammarion.

[37] Tomando as expressões de FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa: As origens brasileiras da teoria da bondade natural*.

mais, e minha cabeça só anda com os pés." (*Confissões*, volume II, p. 210). confessa o filósofo errante que vagou por várias regiões da Europa.

Rousseau nasceu em Genebra a 28 de junho de 1712, filho de Isaac Rousseau e Suzana Bernard. Por conseqüência do parto, sua mãe faleceu no mês seguinte e o pequeno Jean-Jacques ficou aos cuidados de sua tia, Suzanne Rousseau. Salvo uma ausência de dois anos em Bossey, onde ficou aos cuidados do pastor Lambercier, Rousseau viveu em sua cidade natal até aos 16 anos de idade, quando saiu com alguns amigos para um passeio pelo campo e, ao voltar, encontrou as portas da cidade cerradas. "Estremeci ao ver no ar essas pontes terríveis, sinistro e fatal augúrio da sorte inevitável que começava para mim nesse instante. (...) Ali mesmo jurei não voltar nunca mais." (Ibid., volume I, p. 67.)

Peripatéticos ou árcades, seus passeios pela filosofia e pela literatura abrem um caminho novo no pensamento político ocidental e provocam um contraponto no trajeto científico da modernidade. Assim como o desenvolvimento de uma *areté* política teria início, no plano aristotélico, na investigação naturalista e não no cientificismo matemático da Academia platônica, o pensamento rousseauniano rejeita o academicismo, levanta-se contra as grandes máximas do Iluminismo e acaba proclamando sua *areté* arquitetada nos elementos da natureza humana. Evidentemente que seu naturalismo difere do aristotélico, principalmente quanto ao papel do *logos* no desenvolvimento da essência humana, dado pelo estagirita. Para Rousseau a essência se realiza pela rota da sensibilidade, tanto física como moral.

A via de Rousseau se expande quando, para examinar os fundamentos da sociedade, torna-se necessário chegar até o ponto zero da sociabilidade do homem no qual seja possível prospectar sua originalidade, suas paixões primeiras e sua verdadeira essência. Rousseau critica os filósofos que procuraram falar do homem natural e, na verdade, acabaram descrevendo o homem civil. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (p. 52), Rousseau critica Locke, Montesquieu, Grócio, Puffendorf, Burlamaqui, Hobbes, Grotio e até Aristóteles. Vale repetir suas palavras: "Todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil." (loc. cit.) Isto é, o homem com características sociais e não próprias de um estado primitivo. Nem mesmo seu conterrâneo e xará Jean-Jacques Burlamaqui (1694–1748)[38] ficou livre de suas críticas, pois o jurista estabelecia a existência de um conjunto de leis no estado primitivo como fruto da razão. Ora, se para Rousseau lei é uma declaração pública e solene da *Vontade Geral*, só pode surgir de um pacto entre um grupo de pessoas vivendo em

[38] Jurista genebrino. Seus principais trabalhos são: *Principes du droit naturel* (1747) e *Principes du droit politique* (1751).

comum e não de homens livres, soltos pelas matas. E, se esse conjunto de leis foi imposto pelo Criador, como defendiam os jusnaturalistas, não pode ser lei, mas um Decreto, um Edito soberano que resulta da vontade particular do Autor das coisas.

Tendo em vista a impossibilidade da confirmação empírica de suas idéias, um tanto quanto esdrúxulas, Rousseau afasta os fatos e cria uma hipótese histórica que rompe com os limites do factual no sentido de criar sua máxima *a priori*: o homem natural como categoria referencial suprema. É a busca rousseauniana do absoluto na própria natureza e no homem como ponto de convergência da universalidade.

Ponto zero, portanto, da sociabilidade, sua *démarche* arrancou o homem desse estágio inicial e prototípico, moldado pelo Criador, e promoveu uma sucessão de estágios que, como bem demonstrado por Rousseau no segundo *Discurso* e discutido na primeira parte deste livro, operaram a degeneração da espécie.

Eis porque o grande filósofo abre seu tratado de educação denunciando: "Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem." Tendo localizado a origem do mal, o que importa em sua teodicéia é que não se encerra nisso uma fatalidade, pois afinal de contas nada há que não possa ser corrigido e moldado por um projeto bem intencionado. O *Emílio* é esse grande projeto de formação com vistas a corrigir a degradação e dar um caráter ao espírito humano. Porque diante do *status quo* e da necessidade de reconquistar a liberdade perdida do estado natural, Emílio foi educado para atingir a condição de responder a questões do tipo: que importa? Que posso fazer? (*Emílio*, p. 541) Mas para isso é necessária uma formação que inicie com o nascimento da criança a fim de quebrar os preconceitos e as máximas com as quais fomos educados. Rousseau bem conhecia o dogmatismo da pedagogia jesuítica e também os vários tratados de educação que não deixavam de todo a velha retórica: "Nunca repetirei bastante que damos demasiada importância às palavras; com nossa educação tagarela, não fazemos senão tagarelas." (Ibid., p. 191)

O século XVIII foi o momento exato para o protesto do polêmico Jean-Jacques, pois havia uma espécie de fermentação em torno das questões relativas à Pedagogia, e a educação tendia a ser mais que um ornamento intelectual para ser exibido nos salões. Livros como o *Tratado dos estudos*, de Charles Rollin (1661-1741), reitor da Universidade de Paris e professor do Colégio Real, já haviam demonstrado uma preocupação com o tradicionalismo dos jesuítas e procuravam discutir os métodos e os conteúdos, sob grande influência da maior obra educacional do século antecedente: a *Didática Magna*, de Comênio, editada em 1657. O pedagogo morávio se esforçou na defesa da educação para todos e falou dos processos intuitivos de aprendizagem, bem como da arte de ensinar tudo a todos por meio de um método inovador, baseado nos princípios da natureza. Antecipou algumas questões presentes no *Emílio* e a obra

pode ser considerada como o primeiro tratado sistemático de pedagogia e didática. Mas como os demais tratados a obra estava carregada de conceitos religiosos e de uma concepção tradicional de educação. O que, na visão de Suchodolski (2000), limitava-se à *pedagogia da essência*. Faltou ao século XVI e XVII a fermentação que produziu a obra rousseauniana. Pois, apesar de o Renascimento ter engendrado o realismo-humanista e este ter influenciado substancialmente a educação, o processo se resumia numa rotina formal de preparação do aristocrata ou do devoto fervoroso. Afinal, o fim último era "infundir nas mentes o verdadeiro conhecimento de Deus, de si mesmos e das várias coisas, a fim de que se habitem a ver a luz na luz de Deus, e a amar e venerar o Pai de todas as luzes acima de todas as coisas." (COMENIUS, 2002, p. 30)

Nessa perspectiva, o pensamento rousseauniano pode ser considerado de fato o marco que divide a velha e a nova escola. E se para Foucault (1999) o moderno nasce do esgotamento do *Cogito*, Rousseau pode ser considerado seu precursor no campo da educação. Embora mudanças reais no processo pedagógico-educacional só venham a ser perceptíveis a partir do final do século XIX e início do XX com os vários movimentos escolanovistas, o orgulhoso cidadão de Genebra lança as sementes que germinaram o cognitivismo, a ludicidade, a corporeidade e as demais dimensões pedagógicas que até hoje se desenvolvem no meio escolar.

Mesmo sendo um período de esgotamento do *Cogito*, o século XVIII deve muito a Descartes pela ruptura com o jugo da escolástica e pelo prazer ao exercício racional, alimentado pela dúvida metódica. Teria sido o século triunfal do cartesianismo se o espírito histórico das ciências humanas e o espírito experimental das ciências da natureza não tivessem manifestado; nem, tampouco o naturalismo rousseauniano tivesse surgido como voz dissonante. O *penso, logo, existo* no contexto do Iluminismo desloca-se num sentido contrário e passa depender da observação dos fatos e da experiência, gerando um *cogito* iluminista que seria traduzido pela construção: *existo, logo, penso*. Rousseau, o "patinho feio" dos *philosophes*, introduz elementos que o distancia consideravelmente do *cogito* cartesiano bem como do iluminista. Para ele a frase que melhor traduziria seu pensamento seria: *sinto, logo existo*. Pois, tomando suas próprias palavras: "Existir para nós é sentir. Nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior a nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de idéias." (*Emílio*, p. 330) O homem é um ser sensível e no *Emílio* o que temos é, na verdade, um tratado de como desenvolver sua sensibilidade, como diz:

> Transformemos nossas sensações em idéias, mas não pulemos de repente dos objetos sensíveis aos objetos intelectuais. É pelos primeiros que devemos chegar aos outros. Que os sentidos sejam sempre os guias em nossas primeiras operações do espírito: nenhum outro livro senão o do mundo, nenhuma outra instrução senão os fatos. (*Emílio*, livro III, p. 175)

O empirismo rousseauniano é presentificado, pois toma o passado como análise hipotética e o futuro como uma possibilidade a ser buscada. Mas é uma filosofia cuja abstração para frente ou para trás parte da observação do real imediato. Seu empirismo se realiza no modo como vê a criança e a maneira como ela aperfeiçoa seus sentidos, paixões e a razão. Como diz Suchodolski (2000, p. 32): "A realidade que interessa Rousseau e o absorve é a vida concreta, quotidiana e verdadeira do homem".

Uma leitura superficial do *Emílio* pode nos conduzir à idéia de que a obra não objetiva a formação social, e sim a doméstica. No entanto, o objetivo que permeia a tarefa educacional, mesmo trabalhada de forma individual e particular, é o da formação do homem para o convívio com seus semelhantes. O objetivo maior do projeto pedagógico rousseauniano sintetiza seus dois ideais fundindo-os numa só máxima: a de recriar o homem natural dentro da sociedade. E a educação é o instrumento mais propício para essa recriação e transformação pessoal que, invariavelmente, poderá propiciar mudanças na sociedade. Embora a educação cívica só se expressa com clareza nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, e o projeto de organização política da sociedade no *Contrato Social*, como bem acentua Salinas Fortes (1989, p. 79), as duas perspectivas se articulam e se completam.

Podemos afirmar, dessa forma, que educação para Rousseau não é uma tarefa que se limita ao ambiente escolar, a programas ou a instituições específicas. Mas sim uma ação global de desenvolvimento do homem em todas as suas necessidades. Isso é claro logo no início de sua obra:

> Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos desprovidos de tudo, temos necessidade de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é nos dado pela educação. (*Emílio*, p. 10)

A vida em si é uma obra educativa que se realiza na intensa e constante interação do homem com seu meio. E da mesma maneira que Rousseau constrói seu conceito de homem num tripé existencial (homem/natureza/sociedade), seu pensamento também desenvolve um tripé educacional no qual se firma a obra da formação humana. Trata-se da existência de três tipos de mestres: a natureza, os homens e as coisas, que transformam a existência humana em si num amplo projeto de formação humana com vistas à plena realização da própria existência. Como diz Gadotti (2004, p. 19), não se trata de uma evolução mecânica, mas dialética e fenomênica que envolve, inclusive, elementos casuais:

> O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e o ganho de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas.
>
> Cada um de nós é portanto formado por três espécies de mestres. O aluno em quem as diversas lições desses mestres se contrariam é mal educado e nunca estará de acordo consigo mesmo;

> aquele em quem todas visam aos mesmos pontos e tendem para os mesmos fins, vai sozinho a seu objetivo e vive em conseqüência. Somente esse é bem educado. (Idem, p. 10-1)

O projeto educacional de Rousseau é, dessa forma, a conjugação harmônica desses três mestres num fim único: a formação do homem total, autêntico, devidamente desnaturado e bem preparado para conviver com seus semelhantes num nível de virtude que o prepara para o verdadeiro exercício da cidadania: cumprir seus deveres, respeitar o próximo, buscar agradar a Deus e desenvolver suas potencialidades para o benefício do todo social.

Nesse aspecto é preciso concordar com a afirmação de Francisco (1998) de que não se deve levar muito a sério, ou pelo menos fazer uma interpretação literal da afirmação de Rousseau sobre sua pretensão de formar o homem e não o cidadão. Tendo em vista a indissociabilidade da teoria moral com a teoria política, é fundamental entender que na teoria formacional rousseauniana está implícito um projeto de desenvolvimento de uma nova sociedade política. Não é à toa que o resumo do *Contrato Social* se encontra no *Emílio* e faz parte das lições que o jovem Emílio deve receber para poder bem julgar os governos, participar de sua comunidade e ser útil à coletividade.

Como matriz de pensamento fundada no paradoxo, o projeto educacional rousseauniano trabalha com duas categorias distintas: o homem e o cidadão, cuja síntese a figura do Emílio encarna com toda a paixão. É, segundo Jimack,[39] um verdadeiro prodígio porque se não é *homme* nem *citoyen*, Emílio é a superação do paradoxo e "homem num sentido amplo, claramente transcendendo tanto o homem da natureza quanto o cidadão."[40] Dessa forma, não é uma relação dicotômica, mas dialética que possibilita visualizar uma criatura resultante da concorrência dos três mestres e nova, autêntica, bem como apropriada para uma nova realidade que se descortina com o nome de mundo moderno.

Mesmo defendendo princípios gerais, o projeto educacional de Rousseau está cheio de lições morais que preparam o discípulo à convivência e à vida civil. Francisco (1998) ilustra seu texto com o "episódio das favas"[41] o qual parece conter pura e simplesmente a defesa da propriedade privada. [42] Mas, muito mais do que isso, possibilita uma visão geral do processo de formação humana fundamentada no tripé metodológico dos três mestres. No *Discurso sobre*

---

[39] JIMACK, Peter. *Homme and citoyen in Rousseau's Émile*, p. 187.

[40] Ibidem. Tradução livre do trecho: "*homme in a wider sense, clearly transcending both the homme de la nature and the citoyen."*

[41] O "episodio das favas", como ficou conhecido, faz parte do Livro Segundo do *Emílio*, relatado nas páginas 85 a 87 da versão brasileira, de Sérgio Milliet.

[42] Apesar de Rousseau o fazer no *Discurso sobre a economia política* (p. 43) ao dizer que "se os bens não pertencem às pessoas, nada mais fácil do que iludir seus deveres e divertir-se com a leis." Mas não podemos perder de vista que o conceito de propriedade no século XVIII, e muito menos no pensamento rousseauniano, não o tem o sentido capitalista que damos hoje. Em Rousseau está presente o sentido que Locke dá a propriedade, ou seja, tudo aquilo que pertence a indivíduo por direito, iniciando por sua própria pessoa. (Cf. LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*)

a economia política (p. 43) Rousseau defende a propriedade, quando diz que "se os bens não pertencem às pessoas, nada mais fácil do que iludir seus deveres e divertir-se com as leis." Mas não podemos perder de vista que o conceito de propriedade no século XVIII, e mais precisamente no pensamento rousseauniano, não tem o sentido capitalista que damos hoje. Está mais próximo ao sentido que Locke lhe dá, bem expresso no *Segundo tratado sobre o governo*, ou seja, tudo aquilo que pertence a indivíduo por direito, iniciando por sua própria pessoa.

O episódio se resume no seguinte: desejoso de plantar alguma coisa, o pequeno Emílio é conduzido por seu preceptor a um campo onde semeia algumas favas. No entanto, como o terreno já pertencia a alguém, o qual semeara ali sementes de melões de Malta, um belo dia a criança se depara com sua plantação devastada e com uma advertência saída da boca de Roberto, proprietário do lote: "Ninguém toca no jardim do vizinho; cada qual respeita o trabalho do outro a fim de que o seu esteja em segurança" (*Emílio*, p. 87). Não temos aqui a defesa irrestrita da propriedade privada, apesar de ser também uma aula a cerca da origem da propriedade bem ao gosto de Locke, isto é, pelo trabalho. Mas temos uma lição moral de convivência, respeito ao outro como pessoa e aos direitos a ele concernentes, bem como de um bom diálogo e uma boa diplomacia. Pois, vale lembrar que no final, após a intervenção do preceptor, a criança adquire um "cantinho" do jardim para nele plantar suas favas, como resultado de um acordo firmado entre as partes interessadas.

A educação da natureza, que é o primeiro mestre, propicia a autoformação do jovem Emílio por meio do desenvolvimento de suas faculdades internas à medida que apreende o real. O segundo mestre, que é a educação dos homens, é o conjunto do preceptor, do hortelão e de todas as regras sociais que implicam uma heteroformação e uma preparação do convívio social. E, por fim, a educação que vem das coisas, o terceiro mestre, necessita dos objetos que possam afetar a sensibilidade do educando através dessa experiência empírica. Se tomarmos o episódio como uma lição no estrito senso do termo, os recursos metodológicos utilizados pelo pedagogo e a didática empregada para introduzir e desenvolver todo esse conteúdo provocam uma ruptura na história das idéias pedagógicas, servindo de base para as reflexões de inúmeros pensadores do fenômeno educativo. Basta citar os estudos de Adolphe Ferrière (1879-1960), Maria Montessori (1870-1952) e tantos outros que numa ampla classificação podemos chamar de "educadores novos". A ação dos três mestres concorre, por assim dizer, à gênese da *pedagogia da existência*.

Eis porque não há no *Contrato Social* um capítulo sobre a educação. O assunto é assaz complexo para caber em poucas folhas como parte de uma obra política. Aliás,

é a proposta política que está inclusa na pedagógica[43] como parte integrante da formação de Emílio. Isto é, uma lição de política, de sociabilidade e, consequentemente, de cidadania. Portanto, educação é, para Rousseau, uma ação global de formação humana. Tanto pode ser desenvolvida em casa, como na escola ou em qualquer outro lugar; tanto faz se é pública ou doméstica; o que importa é que desenvolva as potencialidades do homem em toda a sua dimensionalidade. Há, portanto, em Rousseau uma pedagogia da política e uma política da pedagogia. Apesar de a primeira estar inclusa na segunda, o fim último do aspecto educacional tem em vista a realização plena do aspecto político. Pois, entre a dimensão antropológica e a dimensão política, presentes no *Emílio*, a que prevalece é a política porque ela implica na recuperação do homem autêntico através de sua desnaturação:

> As boas instituições sociais são as que mais bem sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa e colocar o *eu* na unidade comum, de modo que cada particular não se acredite mais ser um, que se sinta uma parte da unidade, e não seja mais sensível senão no todo. (*Emílio*, Livro I, p. 13)

A instituição mais próxima da natureza e que melhor inicia o processo de desnaturação é a família. É a convenção que mais tem em vista o interesse da pessoa humana na sua plenitude e tudo faz para preservá-la ao mesmo tempo em que determina suas relações com os outros. A educação doméstica vira ação política à medida que, como ente moral, prepara o espírito da criança aos problemas sociais. Eis porque Yves Vargas (1995) define o *Emílio* como um tratado de política natural.

Essa *coletânea de reflexões e de observações*, como é denominada no prefácio, é fruto de vinte anos de meditação e três anos de trabalho intenso.[44] Pode ser encarado como um diálogo de Rousseau consigo mesmo, tendo como pano de fundo os anos que atuou como preceptor de algumas crianças nobres, dentre elas os pequenos Sainte-Marie e Condillac, filhos dos Sr. de Mably, preposto de Lyon, em 1740. Dessa experiência, escreveu o *Projet pour l'education de M. de Sainte-Marie* no qual já traçava uma crítica aos métodos utilizados em sua época e também delineava o que iria desenvolver no *Emílio*, ou seja, o princípio de educar o coração e o espírito. Suas reflexões educacionais passaram por algumas re-elaborações e ampliações entre os anos de 1757 e 1760, vindo a público na primeira versão nos fins de 1759, e em maio de 1762 em sua versão final. Como afirma Pissarra (2002, p. 26), a obra causou um grande impacto porque apareceu:

> chamando a atenção para uma questão pouco importante na época, a observância e o respeito pelo desenvolvimento da criança, refletindo sobre momentos significativos de sua educação, tais como a descoberta dos sentidos, as emoções, a consciência, o pensamento, a moral, entre outros.

---

[43] O resumo do *Contrato Social* encontra-se no livro V, do *Emílio*. Na versão da DIFEL, da pp. 541-552.
[44] *Confissões*, volume II, p. 175.

Até então a criança era um pequeno adulto, um ser sem especificidade própria e, portanto, sem necessidade de cuidados especiais. Não existia o conceito de infância, isso quer dizer que no imaginário popular a infância não existia. Apesar da notoriedade que o Rousseau gozava pelo sucesso de seu livro *A nova Heloísa*, o *Emílio* não teve a mesma repercussão e foi condenado pelo Parlamento francês e pelo arcebispo de Paris. Para tristeza do patriótico genebrino, até sua cidade natal fez coro aos censuradores condenando sua obra. François Grasset (1723-1789), livreiro da cidade suíça de Lausanne, escreve-lhe para dar notícias da repercussão de seu tratado:

> Não sorria, meu muito honrado compatriota, quando lhe disser que vi queimar em Madrid, na igreja principal dos Dominicanos, num domingo, à saída da missa cantada e na presença de um grande número de imbecis e ex cathedra, o seu Emílio sob a forma de um volume in quarto! O que teve precisamente o efeito de levar vários fidalgos espanhóis e todos os embaixadores de cortes estrangeiras a adquiri-lo por qualquer preço, ou mandá-lo vir pelo serviço de posta. (Citado por HAZARD, 1996, p. 134)

Assim, ovacionado por uns e execrado por outros, seu tratado de educação correu a Europa e causou calorosas discussões no meio intelectual. A literatura contida no *Emílio* e na *Nova Heloísa* antecipava o movimento romântico que tomou conta do século XIX e exaltava os sentimentos humanos de tal maneira que acabou provocando uma leitura apaixonada que fez de Rousseau o "mestre das almas sensíveis, o profeta de uma moral e de uma religião do sentimento", como disse Starobinski, no prefácio da obra *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, de Ernst Cassirrer (1987).

Restringindo-nos ao *Emílio*, a proposta educacional que resulta desse romance é a da formação de um tipo de homem bem distinto dos modelos e padrões existentes no mundo dos aristocratas e dos burgueses. Seu modelo está longe de ser um projeto revolucionário, no entanto não deixa de ser "perigoso" pelo fato de submeter o mundo e as coisas aos liames infinitos do sentimento. Além do mais, Rousseau cultiva os beneplácitos da natureza e discute as origens da sociedade e suas desigualdades num claro movimento de catarse humana e depuração das paixões degeneradas, com vistas a uma melhor reordenação das estruturas sociais. O filósofo deixa claro que a tarefa educativa compreende uma mudança interior e perpassa todo um projeto político que almeja a mudança da sociedade. A expressão da existência humana e sua afirmação no mundo não dependem da primazia de uma razão pura, estabelecida sobre conceitos *a priori*, mas de um relacionamento intenso, mesmo que reflexivo, do homem consigo mesmo, com as coisas e com os outros. A ação propedêutica do preceptor (que inspira a ação da família) desenvolve-se em três dimensões: Primeiro prepara-o para si mesmo; em seguida para o convívio com seus semelhantes e, caso seja necessário, para o desempenho da cidadania.

Rousseau devolve ao homem sua sensibilidade negada ao longo dos séculos pelo racionalismo e pelo dogmatismo religioso. Abre um caminho novo no pensamento político e pedagógico, inserindo o sentimento como chave de compreensão e tomada de ações. Afinal, o homem é um ser sensível e o "que mais vive não é aquele que conta maior número de anos e sim o que mais sente a vida." (*Emílio*, p. 16)

E aqui é preciso entender que há dois tipos de sensibilidade: uma física e uma moral. A sensibilidade física é a capacidade orgânica e natural de apreensão das coisas por meio dos sentidos neurocorporais. Trata-se, portanto, de uma sensibilidade inata, passiva e instintiva. Ela é importante para a conservação da espécie e foi de suma importância para o homem primitivo desenvolver o sentimento de sua existência. A sensibilidade moral é ativa e liga nossas afeições, nossos sentimentos relativos e desenvolve a consciência tornando-se, segundo as palavras do *vigário saboiano*, na verdadeira guia do homem:

> Depois de ter assim deduzido, da impressão dos objetos sensíveis e do sentimento interior que me induz a julgar as causas segundo minhas luzes naturais, as principais verdades que me importava conhecer, resta-me procurar que máximas devo tirar disso para minha conduta e que regras deve prescrever-me para realizar meu destino na terra, segundo a intenção de quem nela me colocou. Sempre seguindo meu método, não tiro essas regras dos princípios de uma alta filosofia, mas as encontro no fundo de meu coração escritas pela natureza em caracteres indeléveis. Basta consultar-me acerca do que quero fazer: tudo o que sinto ser bem é bem, tudo o que sinto ser mal é mal: o melhor de todos os casuístas é a consciência. (*Emílio*, p. 325)

Trabalhar o sentimento no âmbito educacional é uma tarefa dupla e tripla ao mesmo tempo. Dupla porque compreende o desenvolvimento da sensibilidade passiva, ou seja, das disposições inatas através de um conjunto de atividades empíricas e bastante diversificadas que coloquem o educando em contato permanente com a natureza. E, por outro lado, o desenvolvimento da sensibilidade ativa, ou seja, dos instintos morais que preparam o homem para a convivência com seus semelhantes. Na transformação da sensibilidade passiva para sensibilidade ativa é possível prospectar um movimento de expansão que muito tem a ver com a atuação pedagógica dos três mestres apontados por Rousseau no início do *Emílio*, e revela a terceira parte da tarefa. A educação que vem da natureza proporciona o movimento de expansão do eu, do indivíduo e sua autolocalização no sistema de si mesmo (psicológico); a educação que vem das coisas proporciona a expansão do homem segundo o universo e tem a ver com sua autolocalização no sistema da natureza física; e, por último, a educação dos homens proporciona o movimento de expansão do homem para com seu semelhante, porque diz respeito a sua localização no sistema social. Na tripla tarefa de coordenar a interação do homem consigo mesmo, com os outros e com as coisas; e no movimento de expansão e aperfeiçoamento da razão, é o sentimento que deve permear todo o processo. Vejamos suas palavras: "Finalmente

unimos o uso dos membros ao de suas faculdades; fizemos um ser atuante; só nos resta, para completar o homem, fazer dele um ser amante e sensível, isto é, *aperfeiçoar-lhe a razão pelo sentimento*." (*Emílio*, p. 222 – grifo meu)

Assim, tanto a sensibilidade física quanto a sensibilidade moral depende de um projeto educacional que destrua a antítese entre razão e sentimento. Afinal de contas o sentimento vem antes da racionalidade, como Rousseau comenta a partir de sua própria experiência dizendo: "Senti antes de pensar: é a sorte comum da humanidade," (*Confissões*, vol. I, p. 15)

No *Emílio*, não temos um sentimentalismo amorfo e extremado, como foi desenvolvido pelos poetas românticos no século seguinte, mas uma condição de ser da racionalidade e um redimensionamento da formação humana. Infelizmente,

> A maior parte dos leitores leu o *Emílio* como se Rousseau os convidasse a imitar a espontaneidade sensitiva da criança, e não a reflexão racional do preceptor que dirige a espontaneidade de seu aluno. Viu-se aí não a exposição de uma ciência pedagógica e de uma técnica refletida, mas um canto em louvor do sentimento irrefletido. (Starobinski, 1991, p. 223)

Outro engano é ler o *Emílio* como um mero tratado de educação doméstica, privada, achando, como faz Rang (1964, p. 253), que Rousseau tenha criado dois sistemas de educação totalmente diferentes: um público e um privado. Até porque a dicotomia existente entre público e privado é uma discussão que ganha corpo apenas com a Revolução Francesa e no período posterior, principalmente no fim do século XIX e início do XX. Tal anacronismo faz de Rousseau um advogado de uma educação particular, individual e egoísta. Rousseau não criou dois sistemas, aliás, não criou sistema nenhum. Mas concebeu duas dimensões complementares e interdependentes, por conseguinte não dicotômicas, de uma só realidade. Mais uma vez, não podemos esquecer que o entusiasmo poético de Rousseau o conduz, volta e meia, a expressões exaltadas e a exemplos enfáticos, como seu elogio à educação espartana e à *República* de Platão, como modelos educacionais.

Quando o filósofo afirma no *Emílio* que das duas categorias de análise: homem e cidadão decorrem duas formas de instituições contrárias; e que a instituição pública não mais existe, tem nesse momento o plano concreto e histórico, a realidade européia e seu mais puro contexto social, político e educacional. É mais uma denúncia e um lamento diante da realidade em que vivia tanto no sentido educacional quanto no sentido político como um todo. Vejamos a ênfase em sua declaração:

> A instituição pública não existe mais, e não pode mais existir, porque não há mais pátria, não pode haver cidadãos. Estas duas palavras *pátria* e *cidadão* devem ser riscadas das línguas modernas. (...) Não encaro como instituição pública esses estabelecimentos ridículos a que chamam colégios. (*Emílio*, p. 14)

Diante, portanto, desse caos, Rousseau logo leva sua reflexão para a educação doméstica e verifica que há nela uma individualidade um tanto quanto inútil: "Que será para os outros um homem unicamente educado para si mesmo?" Dessa forma, a solução é a síntese das duas dimensões: "Se o duplo objetivo que se propõe pudesse porventura reunir-se num só, eliminando as contradições do homem, eliminar-se-ia um grande obstáculo à sua felicidade" (*Emílio*, p. 15). E é exatamente o que pretende seu tratado. Outro exemplo tirado das linhas rousseaunianas e que conduz à idéia de síntese é o caso do conflito moral que Emílio enfrenta em sua adolescência entre a paixão e a razão. Significando o conflito entre natureza e cultura, o impasse é resolvido através das lições do preceptor que preparam o aluno para sua superação. Há no *Emílio*, como em todas as obras de Rousseau, a mesma dialética e o constante jogo de termos opostos cujo momento final é, segundo Starobinski (1991, p. 42), o mesmo: "a reconciliação da natureza e da cultura em uma sociedade que redescobre a natureza e supera as injustiças da civilização".

Seu tratado de educação, ou como prefere chamar (no prefácio), seus *devaneios de um visionário sobre a educação*, foi compilado em cinco livros cheios de reflexões, máximas, diálogos, passeios, catecismo, jogos, brincadeiras, confissões, conselhos, tudo num grande discurso minado de grandes idéias. No entanto, há nele uma trama bem feita e um plano claro e simples organizado da seguinte forma:

O **livro I** começa deixando patente que o homem é o fator de degeneração da natureza e de si mesmo. Cabe à educação, como arte e hábito, resgatá-lo a partir de seu nascimento utilizando-se de seus três mestres: a natureza, os homens e as coisas. A opção pela educação doméstica é um protesto contra as vis condições das poucas instituições de instrução pública de sua época. O livro delineia a primeira etapa da formação humana falando dos dois primeiros anos de vida da criança e dos cuidados que as mães devem ter para o bom desenvolvimento físico e mental.

Chamada de idade da natureza, esse período procura desenvolver os sentidos por meio de uma gradual adaptação da criança (*infans*) com todas as coisas que a cercam. Para tanto, é preciso deixá-la o mais livre possível, em contato com a natureza, seguindo o caminho que ela traça: "Observai a natureza e segui o caminho que ela vos indica. Ela exercita continuamente as crianças. Ela enrijesse seu temperamento mediante experiências de toda a espécie; ela ensina-lhes desde cedo o que é pena e dor." (*Emílio*, p. 22)

No geral, esse livro fala da importância e dos objetivos da educação infantil sem deixar de realçar que a tarefa se prolonga por toda a vida. Aliás, as primeiras atitudes em relação à criança devem ter um caráter teleológico que projete no futuro um homem sem vícios e paixões deterioradas. Eis porque deve ser uma educação negativa, voltada para o esforço de

evitar as más influências do meio e com vistas à formação da virtude.[45] Nesse aspecto, o papel de condutor desse processo é de uma relevância extraordinária porque não se restringe à mera transmissão de conhecimentos, mas no papel mesmo de pedagogo, no sentido grego do termo, possibilitando o autodesenvolvimento do educando: "Ele não deve dar preceitos, deve fazer com que os encontrem." (Idem, p. 28) Não há método melhor que a natureza e as necessidades gerais da vida cotidiana, e melhor local que o campo.

Enfim, o primeiro livro traça em poucas linhas os principais elementos da filosofia educacional de Rousseau e os fundamentos da educação moderna. Pois, desconstrói o conceito do "pequeno adulto" aceito até então e introduz o conceito de infância; fala da importância da afetividade; comenta sobre as sensações como primeiro material do conhecimento, negando o inatismo; e outras questões que fazem parte das discussões da atualidade, como a reciprocidade no ato educativo. Falando a respeito da língua natural, Rousseau comenta: "Estudemos a criança e logo a reaprenderemos com ela."[46]

No **livro II**, segunda etapa da idade da natureza, temos a formação da criança (*puer*) dos dois aos doze anos na qual ela desenvolve a linguagem e todos os sentidos, como a visão, a audição, etc. e por eles constrói seu mundo de significados. Período, portanto, de bem educar tanto a sensibilidade física quanto a moral. A primeira deve ser a educação da sensibilidade, porque a criança sente antes de pensar, através de uma série de exercícios físicos próprios para sua idade. É o conselho do filósofo: "Tratai vosso aluno segundo a idade." (*Emílio*, p. 76) Porque "a infância tem maneiras de ver, de pensar, de sentir que lhe são próprias." (Idem, p. 75)

Contra a concepção da maldade original do homem, Rousseau brinda o segundo livro com uma de suas maiores máximas: "Ponhamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: não existe perversidade original no coração humano." (Idem, p. 78) E é justamente por isso que "a educação primeira deve portanto ser puramente negativa. Ela consiste, não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro." (Idem, p. 80) Nessa perspectiva, a educação da sensibilidade moral deve ser gradualmente conduzida ao longo de seu desenvolvimento físico e intelectual de forma prática, cheia de exemplos, e não numa espécie de pedantismo verbal e de uma retórica vazia. A liberdade da criança deve estar restrita apenas à dependência das

---

[45] Aprecio muito a definição kantiana de *virtude* e creio que é nesse sentido que Rousseau a emprega. Diz Kant (1977, p. 373) em seu *Metaphysical elements of ethics* (tradução livre): "Virtude é o máximo esforço do homem em sua obediência ao dever. (...)E o supremo princípio da ética (a doutrina da virtude) é agir numa máxima cujos fins possam ser universais, aplicados a todos."

[46] Idem, p. 45. O original francês evita a ambigüidade do pronome **a**, que se refere à língua natural e não à criança: "*Etudions les enfants, et bientôt nous* ***la*** *rapprendons auprés d'eux.*" *Émile*, p. 74. (grifo meu)

coisas, pois é nela que a experiência concreta revela sua impotência por meios dos obstáculos físicos cujos meios a natureza sabe muito bem proporcionar.

Sua formação intelectual depende inteiramente da realidade empírica e qualquer aprendizado de cunho abstrato e livresco será ineficaz. É por essas experiências práticas que o educando terá condições de construir um conjunto de regras morais e aprender a diferença entre o bem e o mal, até atingir a "obra-prima de uma boa educação [que] está em fazer um homem razoável." (Idem, p. 74) Coisa que deve acontecer somente num nível posterior, depois de ter compreendido as máximas gerais, bem como os conceitos de verdade, de propriedade, caridade; e obtido a condição intelectual de criticar as palavras, a história e os exemplos de vida que se lhe apresentam.

Entretanto, sendo o mundo moral uma faca de dois gumes, ou nas palavras de Rousseau, uma "porta aberta ao vício," (Idem, p. 89) à mentira e à enganação, torna-se necessário desenvolver a sociabilidade da criança e sua formação crítica em relação às convenções sociais. Para tanto, o preceptor se vale do *Episódio das favas* e de uma das fábulas de La Fontaine como exemplos a ser trabalhados na educação de sua criança, com vistas a uma formação moral de forma gradual e construtiva, recheada de exemplos e reflexões didáticas. Tudo deve ser feito com a máxima valorização do aluno, sem, entretanto, cair em um não-diretivismo ou no espontaneísmo: "que ele imagine ser sempre o mestre e que vós o sejais sempre." (Idem, p. 114) E se isso é uma atividade que demanda tempo, Rousseau nos deixa seu conselho que serve como máxima a qualquer educador: "Não desanimei nem me apressei: a instrução das crianças é uma profissão em que é preciso saber perder tempo para ganhá-lo." (Idem, p. 142)

Enfim, o segundo livro é rico em palavras, expressões e idéias que resumem a filosofia de Rousseau e seu ideal educativo da infância. Nele está a semiologia rousseauniana da construção do conhecimento pela via da sensibilidade, tanto física quanto moral.

O **livro III** trata da educação de doze a quinze anos. Nesse período o ser humano deixa a idade da natureza e engendra o que o autor chama de *idade da força*, pois se desenvolvem nessa faixa etária tanto as forças físicas quanto as intelectuais e as morais.

O maior exemplo a ser buscado é o da experiência do náufrago Robinson Crusoé que, estando solitário numa ilha deserta, soube como ninguém direcionar suas forças para a satisfação de suas necessidades dentro dos limites da utilidade. Ou seja, construiu seu mundo a partir dos recursos naturais que tinham ao seu alcance e expurgou os desejos inúteis e supérfluos para agir de forma objetiva a fim de providenciar o necessário para sua sobrevivência. É, portanto, o período adequado para educar as paixões, direcionando-as para o que é útil: "O meio mais seguro de elevar-se acima dos preconceitos e de ordenar seus

julgamentos sobre as verdadeiras relações das coisas está em colocar-se no lugar de um homem isolado e tudo julgar como esse homem deve julgar ele próprio, em razão de sua utilidade." (*Emílio*, p. 198)

Nessa espécie de pragmatismo, a educação deve ter duas características principais: ser prática e útil. Todo ato educativo deve ser desenvolvido através de experiências concretas, contextualizadas e práticas, e não através de discursos e reflexões abstratas. Para se atingir a condição de homem, o educando deve passar por uma formação manual através de um ofício agrícola ou artesanal. Através desse tipo de ofício é possível desenvolver a arte mecânica e aplicabilidade real dos conhecimentos humanos, sem, contudo, prescindir-se das reflexões teóricas que toda essa experiência possa incrementar. E, quase no final do livro, Rousseau resume:

> Eis-nos de volta a nós mesmos. Eis nosso menino prestes a deixar de ser uma criança, novamente dentro do indivíduo. Ei-lo sentindo, mais do que nunca, a necessidade que o prende às coisas. Depois de ter começado por exercitar-lhe o corpo e os sentidos, exercitamos seu espírito e seu julgamento. (Idem, p. 222)

Rousseau aborda sutilmente as questões sociais, deixando transparecer que no projeto educacional um dos preconceitos a ser combatidos é o da desigualdade. Pois, para quem vive em sociedade não há coisa mais útil do que o desenvolvimento da igualdade, porque "a igualdade convencional entre os homens, bem diferente da igualdade natural, torna necessário o direito positivo, isto é, o governo e as leis." (Idem, p. 204) É um dos temas da formação de Emílio porque, apesar de ser educado no campo, sua preparação está voltada para a vida em sociedade.

O **livro IV** trata da educação do estágio que vai dos quinze aos vinte anos. Chamado de *idade da razão e das paixões*, o período é bastante fértil quanto à formação moral e espiritual do indivíduo. É, por assim dizer, a época de maior expansão de sua sensibilidade (física e moral).

Após um longo período de contemplação da natureza, de passeios, brincadeiras e jogos infantis, o educando adentra a etapa de amadurecimento tanto dos órgãos físicos quanto de sua intelectualidade em face de um mundo depravado e cheio de paixões e ilusões. Se as paixões são os instrumentos de conservação da espécie, não se trata de aniquilá-las, mas saber educá-las e aproveitar as paixões naturais, como o amor de si mesmo, a piedade e outras que proporcionem uma boa convivência. Diante disso, eis a tese de Rousseau que nos faz lembrar o conceito de *educação negativa*:

> É verdade que não podendo viver sempre sós, dificilmente viverão sempre bons: essa dificuldade mesma aumentará necessariamente com suas relações; e é nisso, principalmente, que os perigos

> da sociedade nos tornam a arte e os cuidados mais indispensáveis para prevenir, no coração humano, a depravação que nasce de suas necessidades. (Idem, p. 234)

Assim, as paixões perniciosas, frutos do homem social, devem ser evitadas. O ódio, a contenda, a inveja, a mentira e tantas outras que a imaginação é capaz de engendrar para o declive da sensibilidade e a degeneração da própria espécie, devem ser combatidas por amor à humanidade. O projeto de Rousseau não é formar o homem esperto, mas o sensível que possa compreender as misérias humanas, e sábio o suficiente que possa dar sua contribuição à reconstrução do mundo social.

O método de preparação do aluno é a *catharsis* por meio de cenas reais do cotidiano e também dos espetáculos trágicos. Porque ao provocar a piedade e o terror, segundo Freitas (2003, p. 40) "a ação dramática propiciaria uma descarga imaginária de efeito psicológico purificante." Depois de ter adquirido a capacidade da comiseração, o jovem estará apto a compreender palavras deveras abstratas, como *justiça* e *bondade*. E, adentrando, dessa forma, na ordem moral propriamente dita, o educando deve ser capaz de se entender como ser moral e lançar-se à tarefa de estudar os homens para compreender a fundo as relações humanas e os fundamentos da vida social.

Outro método é o da análise histórica, principalmente a partir de historiadores que apresentam os fatos, sem o julgamento pessoal do autor. Para bem julgar o processo histórico e entender os fundamentos do estado social de sua época, Emílio já é capaz por si mesmo de fazer as relações necessárias entre as coisas e os homens sem ser obliterado pelos vícios e pelas paixões. Até porque:

> Para viver na sociedade é preciso saber tratar com os homens, é preciso conhecer os instrumentos que têm influência sobre eles; é preciso calcular a ação e a reação do interesse particular na sociedade civil e prever com tanta justeza os acontecimentos que raramente nos enganemos em nossos empreendimentos, ou ao menos que tenhamos adotado os melhores meios para o êxito. (*Emílio*, p. 279)

Criticando os dogmas doutrinários da Igreja e sua autoridade despótica, como o fizeram todos os iluministas do século XVIII, Rousseau não defende o ateísmo. Mas uma maneira própria de se relacionar com a divindade e que poderia ser entendida como uma espécie de religião natural, a qual deve ser introduzida apenas a partir dos quinze anos. Sua concepção de educação espiritual e reflexões gerais a cerca da religião, encontram-se bem expostas no belo discurso do vigário saboiano. O texto *Profissão de fé do vigário saboiano* traz fortes influências do calvinismo, misturadas a idéias católicas e ao substrato de suas próprias idéias a cerca da Natureza e de Deus. A longa preleção traduz o que podemos chamar de *metafísica rousseauniana*, cujas teses a respeito da religião natural e dos demais aspectos teológicos talvez

tenham sido emanadas dos diálogos estabelecidos com dois padres da região de Sabóia: o padre Gaime e o padre Gâtier.

Com essas reflexões, Rousseau se revela um deísta e apresenta uma forma de expressar sua religiosidade, ou seja, de tratar das coisas do espírito que não abandona seu referencial máximo: a natureza. Rousseau é naturalista na pedagogia e também na religião porque, afinal, a religião não deixa de ser uma instituição que auxilia na desnaturação do homem e em sua preparação da vida social, portanto uma instituição educacional. Ela desenvolve nossa "luz interior" (*Emílio*, p. 303) e aponta o coração como guia das ações e dos pensamentos do homem. Tal atitude não se contradiz com o uso da razão, mas a complementa e a redimensiona num plano mais humano e existencial.

Seu primeiro dogma e artigo de fé é que "uma vontade move o universo e anima a natureza." (Idem, p. 309) Dessa forma, a vontade é a força motriz das ações humanas que, agindo segundo certas leis, revela uma inteligência e um harmonioso ordenamento no universo. Em sua vontade e liberdade, o homem se coloca fora do sistema da Providência e, infelizmente, degrada sua natureza. Mas, sendo o homem inteligente, pode resgatar a ordem em busca da felicidade, através da emanação do bem ao semelhante com o auxílio da consciência como guia da razão humana.

Depondo contra os preceitos das religiões reveladas que monopolizam a forma de adorar o Criador e tiranizam a verdade, Rousseau confessa: "vedes na minha exposição unicamente a religião natural." (Idem, p. 337) Própria, portanto, para Emílio.

O **livro V** trata da idade que vai dos vinte aos vinte e cinco anos, denominada de *idade da sabedoria e do matrimônio*, e trata do enlace matrimonial de Emílio e Sofia. Para que isso aconteça, Rousseau descreve como o preceptor e seu discípulo empreendem uma viagem pela região até serem hospedados numa casa de camponeses onde conhecem uma jovem de quinze anos pela qual Emílio se apaixona e casa.

Já que é bom que o homem não fique só, como declara no início do livro e revela a forte influência cristã, o preceptor resolve guiar a escolha da companheira de Emílio: uma mulher sensível, bonita, delicada, bem-educada, hospitaleira, enfim, uma mulher virtuosa. Desde o primeiro encontro ao primeiro beijo e aos preparativos das bodas, o mestre proporciona a seu aluno uma série de ações e reflexões que o conduzem a um comportamento sábio e prudente. Antes do enlace o jovem é levado a relembrar tudo que aprendeu, e ainda conduzido a uma viagem pela Europa para julgar os governos, os povos e completar sua formação política.

Nesse assunto Rousseau insere um resumo do *Contrato Social*,[47] reflete com seu discípulo e o entrega à amada Sofia.

O romance termina com um encontro entre o mestre e o discípulo no qual é comunicado que Emílio será pai e pretende educar seu filho sob a orientação de Rousseau.

Filho pródigo de uma época aristocrata, *Emílio* depõe contra um ideal de sociedade intelectualizada e formalizada. Com ele, Rousseau postou-se contra o absolutismo do Rei Sol, a Igreja e os movimentos religiosos como o jansenismo, o movimento racionalista descartiano e voltairiano, a educação jesuítica; e contra toda uma ordem social baseada na ostentação, no luxo, no artificialismo, na imoralidade dos costumes e no ceticismo parisiense. Aliás, Rousseau postou-se contra o próprio Jean-Jacques porque suas palavras depõem contra seus exemplos: o filósofo não educou nem criou as crianças que teve com a fiel esposa Thérèse Levasseur. Rousseau as enviou ao *Hospice des Enfants-Trouvés* (Orfanato das Crianças Abandonadas) para serem adotadas. Mesmo sendo uma prática comum em sua época, a decisão de Rousseau não teve a aprovação de sua esposa e foi bastante criticada por Voltaire e outros desafetos

No prefácio de *Émile ou de l'éducation*, edição francesa da Garnier-Flammarion, Michel Launay questiona: "como levar a sério um livro sobre educação da parte de um homem que abandonou seus cinco filhos?" Rousseau sai em sua defesa com uma declaração que transita entre a sinceridade e a ingenuidade. Trata-se do relato no sétimo livro das *Confissões* (p. 110-1) onde afirma que durante sua estada em Paris e os encontros que tinha na casa de uma senhora de La Selle com pessoas da sociedade parisiense, descobriu que:

> Aquêle que mais contribuísse para o povoamento da casa dos expostos seria sempre o mais aplaudido. Isso me venceu; adaptei meu modo de pensar ao modo que via em pessoas muito amáveis e, no fundo, gente muito direita; e disse a mim mesmo: "Já que é costume da terra, quando se vive nela pode-se segui-lo."

E mais adiante, (p.132) comenta que diante do que passava e das inconstâncias de sua vida, havia escolhido o melhor para seus filhos. "Quisera eu, e ainda hoje o quereria, ter sido educado e sustentado como eles o foram." Evidentemente que nesses comentários o grande filósofo, que sempre criticou a dissimulação, acaba colocando uma máscara e se esconde nos meandros literários da retórica. Ou, talvez, tenha se mostrado por inteiro como sempre foi: uma nobre alma infantil e ingênua.

> Se fiz algum progresso no conhecimento do coração humano, foi o prazer que tinha em ver e observar as crianças que me proporcionou este conhecimento. (...) Relatei, em meus escritos, a prova de que me ocupara deste estudo com demasiado cuidado para não o ter feito com prazer e

[47] Na versão da DIFEL, da pág. 541 à 552.

> seria certamente a coisa mais incrível do mundo que a Hèloïse e o Emïle fossem as obras de um homem que não amasse as crianças. (*Devaneios*, *Nona Caminhada*, p. 48)

Com ou sem máscara, o que temos é a trágica experiência de vida de Jean-Jacques Rousseau que abandona sua Genebra para ser um cosmopolita; afasta-se da sociedade para estudá-la, compreendê-la em todos os seus fundamentos e, dessa forma, conceber sua utopia; deixa de viver entre os homens para esquadrinhá-los em todos os seus sentimentos e paixões; e deixa de amar seus filhos para amar todas as crianças do mundo.

O *Emílio* é a declaração de amor ao homem e a fé na capacidade de transformá-lo em um ser bom e útil à humanidade. E na construção desse colorido mosaico, bem como de toda sua obra, o pensador genebrino adentra um mundo de profundas reflexões que só um longo devaneio solitário seria capaz de proporcionar. A exemplo dos poetas árcades que adentravam os campos, pântanos e florestas para entender os meandros da alma humana, Rousseau penetrou tanto que se perdeu. Felizmente deixou um legado inestimável e fonte inesgotável para uma melhor compreensão do homem, do cidadão e dos melhores meios de formá-los com vistas ao bem comum de toda coletividade, bem ao gosto do mestre de Estagira.

Creio ser suficiente para responder a Michel Launay em seu questionamento. Independente do que tenham sido o grande mestre Aristóteles, Rousseau, algum poeta romântico ou o próprio Launay em sua vida privada, é a obra e o pensamento que mais contam. Se soubermos fazer essa diferença, separando a ganga e o ouro, teremos riquezas inestimáveis para nossas reflexões.

CAPÍTULO II

A FORMAÇÃO DO HOMEM

En efeto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció convenible y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante.

Miguel de Cervantes

A FORMAÇÃO DO HOMEM

"Mas faremos de Emílio um cavaleiro andante, um paladino?" Questiona o preceptor diante de sua obra de formação humana. Assim como o nobre cavaleiro de *La Mancha*[48] sai de si num desvario alucinante e se lança à tarefa de salvar o mundo com sua heróica bravura, a obra de arte que sai das mãos do "cavaleiro" de Genebra "irá imiscuir-se nos negócios públicos, exibir-se como um sábio defensor das leis entre os grandes e os magistrados, junto ao príncipe, solicitador dos juízes e advogado nos tribunais?" (*Emílio*, p. 280) Ou será um Crusoé solitário que após ter saído de sua ilha deserta e viajado todo o mundo, ouve de um príncipe russo que a verdadeira grandeza neste mundo é ser dono de si mesmo?[49] Emílio tentará salvar o mundo ou salvará a si mesmo? Resumindo, será um homem ou será um cidadão?

O questionamento de Jean-Jacques Rousseau é também o questionamento que se colocam os que lêem sua obra e se perdem entre os dois ideais de formação humana concebidos pelo filósofo. Além disso, é também a grande questão que se apresenta na atualidade em face às mudanças do século XX e as tendências que se despontam no início deste século. A preocupação que parece ter a grande maioria dos educadores de todo o mundo é quanto aos objetivos e finalidades do ato educativo, uma vez que as diversas correntes filosóficas, políticas e econômicas acumuladas ao longo da história tendem a influenciar o processo pedagógico em todas as suas instâncias. Ora para um lado, ora para outro, a tarefa da formação humana segue um curso sinuoso no qual as pegadas de uma ou outra tendência se impõem e imprimem sua concepção particular de mundo. O avanço tecnológico, a financeirização da vida cotidiana e uma possível macdonaldização[50] da escola e seu mundo acabam operando um esvaecimento do homem, suas identidades e seus problemas pessoais, deixando claras as marcas de uma concepção mercadológica que deve-se impor cada vez mais nas estruturas e na dinâmica das relações sociais. Por outro lado, uma formação idílica que advogue um retorno às estruturas de vida de uma comunidade interiorana do início do século passado, ou mesmo nos moldes da convivência descrita por Rousseau na Idade do Ouro, revela-se um projeto inadequado e

---

[48] Trata-se de D. Quixote, principal personagem da obra magistral de Miguel de Cervantes: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*.
[49] Príncipe Ganitzine. In: *Robinson Crusoé*, pág. 444.
[50] Termo criado por Pablo Gentili no texto: "A mcdonaldização da escola: a propósito de "Consumindo o outro". In: COSTA, M. V. (org.) *Escola Básica na virada do século.*

quixotesco para os tempos em que vivemos. Entretanto, um dos grandes atrasos da nossa civilização é o fato de que avançamos muito no plano das tecnologias e pouco no plano do humano (GADOTTI, 2004, p. 229). É nesse sentido que discussões e documentos que buscam refletir sobre essa problemática, como o *Relatório Jacques Delors*, podem contribuir com os horizontes que se delineiam neste início de milênio para a jornada da formação humana. O *Emílio* deve ser considerado uma contribuição substancial ao debate, uma vez que na *unidade de intenção* (STAROBINSKI, 1991, p. 24) presente nas obras rousseaunianas despontam-se, não com muita nitidez, projetos simultâneos que podem ser tomados como uma só: o de formar o cidadão do mundo moderno – o indivíduo, o homem, o membro da *humanitas*, mas que se expande e se realiza na ação política e na convivência social.

O grande tratado educacional de Rousseau não é, nesse sentido, uma obra quixotesca. As questões que o mestre genebrino coloca em sua obra, por mais esdrúxulas que possam ter sido em sua época, contribuíram substancialmente para a valorização do homem e suas especificidades psicológicas no âmbito da educação moderna e servem de condimento indispensável às questões da atualidade, tanto no campo educacional como no político. Olhando nesse ângulo, *Emílio* não é uma mera ficção ou pura abstração literária, nem mesmo – para o propósito desta obra – um projeto específico de formação do indivíduo. Pode até ser um devaneio filosófico ou mesmo um delírio de alguém que, como Cervantes, não queria apenas criticar ou satirizar os costumes e as crenças de sua época, mas repensar profundamente a existência e a formação humana.

Em vez de vaguear ao sabor de loucas aventuras, o preceptor prefere abrir o caminho das empiricidades para o criar o sentido da existência e dialogar com o real a fim de estabelecer o estatuto da ação formativa. Arte que encampa um plano global de construção das identidades, tanto individual como coletivas, com o intuito de propiciar a felicidade da espécie humana, ou seja, o bem-estar geral do homem. Neste aspecto o que o tratado rousseauniano almeja é a formação do homem: "saindo de minhas mãos, ele não será, concordo, nem magistrado, nem soldado, nem padre, será primeiramente um homem." (*Emílio,* p. 15) E em resposta ao seu próprio questionamento a respeito da formação de Emílio para que seja um paladino, Rousseau responde: "Nada sei disso". E completa afirmando: "Seu primeiro dever é para consigo mesmo" (Idem, p. 280). Por mais que possa parecer, não há contradição aqui. Uma leitura aprofundada do *Emílio* pode esclarecer que não se trata de formações distintas, ou projetos diferenciados, mas tão somente dimensões complementares de um só projeto educacional. Se é seu "primeiro dever", claro está que outros deveres virão. Caso contrário, muitas das discussões políticas – como a que versa sobre o *Contrato Social* – não estariam incluídos lições do Emílio.

A perspectiva rousseauniana é a da humanização do processo formativo. Perspectiva que abre um caminho novo na história da formação humana. Pois, até então as atividades formativas e os princípios educacionais das diferentes civilizações e povos tiveram um caráter eminentemente social, cuja objetividade holista não deixava espaço para o desenvolvimento do homem enquanto indivíduo. O dever dos educandos era para com as necessidades imediatas do grupo, tendo em vista a manutenção física de seu status e até mesmo de sua existência. Estendia-se também às necessidades não imediatas para a manutenção de uma teia de mitos e crenças que fortalecia a unidade do grupo, perpetuava o jogo de poder e mistificava o conhecimento. Em todos os casos, por mais positiva que tenha sido a preservação da identidade cultural, a relação que se estabelecia entre educador e educando não passava de uma transmissão hierárquica do saber institucionalizado. Mesmo o individualismo cristão ficou circunscrito à idéia de Cristandade[51] e tanto o controle moral pela consciência quanto à imagem de homem livre acabaram diluídos numa prática pedagógica autoritária e dogmática que se seguiu, sob os auspícios da patrística e da escolástica.

Com a Renascença, a estética da formação humana ganha realce e os ideais clássicos fornecem os contornos para que a educação seja vista como uma ação de liberação do indivíduo e realização do ideal humano. Na prática, entretanto, o humanismo renascentista não se aproximou muito da meta, até porque como diz Rousseau:

> sendo portanto a educação uma arte, torna-se quase impossível que alcance êxito total, porquanto a ação necessária a esse êxito não depende de ninguém. Tudo o que se pode fazer, à força de cuidados, é aproximar-se mais ou menos da meta, mas é preciso sorte para atingi-la. (*Emílio*, p. 11)

Para o século XVIII, “arte é qualquer método que tende a promover e aperfeiçoar um fenômeno natural, ordená-lo e fazê-lo agradável e útil,” (Starobinski, 1987, p. 12). Dessa forma, o *Emílio* é um exemplo de obra de arte na qual o homem aparece como fenômeno natural e é desnaturado pelas instituições sociais sem, entretanto, matar-lhe a natureza humana e sufocar sua bondade. Obra que engloba os ideais renascentistas, cristãos e mesmo iluministas, mas numa perspectiva própria que valoriza o homem real, concreto, empírico e circunstancial. Emílio não será, nessa perspectiva, um marmóreo David[52] a ostentar a perfeição externa de sua aparência, ou uma figura mística de traços distorcidos saída de uma

---

[51] Termo utilizado para definir toda a Europa latina e norte da África e dar noção de unidade tendo em vista que o sentido de pátria ainda não existia no período medieval.

[52] Obra do grande renascentista Michelangelo (1475-1564). O Renascimento foi o movimento iniciado na Itália, fundamentado no homem como a medida de todas coisas e no retorno à cultura greco-romana. Abrange o século XV e o XVI. Descartando a escolástica medieval, a filosofia renascentista propunha a valorização das virtudes da antiguidade clássica.

das telas do maneirista El Greco (1541-1614).[53] Não carregará as luzes das telas impressionistas[54] e também não será o sujeito elidido da grande obra *Las meninas*, de Velásquez[55] na qual tanto o representante quanto o representado desaparece em favor da pura representação. Quanto a essa análise:

> Os homens do século das luzes não se contentavam por simplesmente experimentar o prazer proporcionado pelas obras de arte: Queriam avaliar as características particulares dessas obras e situá-las na perspectiva de um plano universal de desenvolvimento da humanidade. (Starobinski, 1987, p. 9)

Analisando dessa forma, Jean-Jacques é inteiramente fruto de seu século. A originalidade e a diferença de seu pensamento reside no seguinte: o homem é a suprema obra de arte da Natureza e a bondade é a dádiva natural que possibilita sua realização. Rousseau não se contenta em apenas admirar essa obra de arte, mas quer avaliar suas características próprias na forma que saiu das mãos do Autor das coisas. Para tanto, situa o homem em duas perspectivas: a histórica, na qual o processo de degeneração o desfigurou semelhante à estátua de Glauco que o tempo, o mar e as intempéries fizeram com que parecesse mais um animal feroz do que a um deus. Perspectiva um tanto quanto pessimista, mas que traduz a real situação de desigualdades e guerra do ser humano ao longo da história. E a outra, a possível, é a perspectiva mais propriamente rousseauniana na qual o autor desenvolve um plano universal de desenvolvimento da humanidade. Perspectiva um tanto quanto ideal, platônica, mas cuja singularidade está no fato de que trabalha o dever-ser pela arte (educacional e política) do conserto, da reconciliação. Como a degeneração veio pelas mãos do homem, cabe a ele reconciliar-se com sua própria natureza, consigo mesmo e com o próximo. É essa a mais sublime tarefa moral que se impõe para o benefício da espécie e o progresso da humanidade. Realiza-se através de um amplo projeto de formação que contém um plano individual, de formação do homem em todas suas disposições naturais, e um plano coletivo de formação do homem social, isto é, do cidadão. Planos dimensionais que podem ser englobados em uma só tarefa formativa global.

Uma das características particulares do projeto rousseauniano é a busca do que denomino de homem total (T). Para entender tal conceito é preciso remontar ao *gráfico 2*

---

[53] Paralelamente ao Renascimento, desenvolve em Roma, entre 1520 e 1610 aproximadamente, um movimento artístico denominado Maneirismo cuja estilização exagerada das formas afasta suas obras do rigor clássico e as aproxima do barroco. Domenikos Theotokopoulos, mais conhecido como El Greco, foi um de seus maiores representantes.

[54] Impressionismo: movimento pictórico do século XIX que expressa a realidade essencialmente como impressão de fenômenos de cor e luz.

[55] Pintor espanhol cuja obra citada é fartamente analisada por Foucault (1999) como testemunho da representação do período clássico. No quadro aparecem todas as imagens possíveis, menos a figura do rei e da rainha (Felipe IV e sua esposa) que estão sendo retratados, a não ser num pequeno espelho na parede do fundo, apenas como reflexo opaco de um mundo taxionômico.

do Capítulo I da primeira parte destas reflexões no qual temos a dupla composição do sentido de *homme* que se desdobra primeiramente em homem natural (HN) e homem civil (HC). O homem natural, por sua vez, significa tanto o homem primitivo (P), encontrado num estágio anterior à sociedade e ao plano histórico da humanidade; bem como o homem natural que vive comunitariamente entre seus semelhantes já num estágio avançado de civilidade. A bondade, a sensibilidade e o caráter reto desse espécime fazem dele um homem autêntico (A) por apresentar todas suas potencialidades como indivíduo e todo seu engenho como ser no mundo, real e concreto. O homem civil se desdobra em burguês (B) e cidadão (C). O primeiro é o pseudo-cidadão que possui privilégios resultantes da dominação sobre o semelhante e da usurpação da propriedade, como bem demonstrado no segundo *Discurso*. O segundo é o homem ideal, o ser coletivo, unidade fracionária e fruto do contrato social. O que chamo de homem total é a junção do homem autêntico com o cidadão, superando o burguês e todos os vícios engendrados no desvirtuamento das paixões. A superação do homem burguês se dá primeiramente pela rejeição do mundo das aparências e do disfarce, criado pela multiplicidade de sinais representativos cuja positivação legitimou uma realidade contrária à ordem natural. "Emílio é o homem da sociedade que menos sabe disfarçar." (*Emílio*, p. 488) Em segundo lugar, pelo desenvolvimento da natureza do homem conforme os princípios naturais através de um amplo projeto político (*Contrato Social*) que não prescinda de também uma ampla formação humana (*Emílio*).

A aparente divisão da formação humana entre dois sistemas ou projetos se dá pelo fato de que Rousseau lançou mão de paradoxos para elaborar suas reflexões. Sua retórica soube utilizar-se de contradições e declarações exaltadas em favor de uma ou outra posição, conforme o sentido que buscava comunicar. É o caso da apologia que faz a *A República*, de Platão, como um projeto educacional, bem como o elogio à mãe espartana dos filhos mortos na guerra (*Emílio*, p. 13), ao mesmo tempo em que valoriza excessivamente a formação do indivíduo. Entretanto, na *unidade de intenção* (loc. cit.) está o que chamo de *homem total*, isto é, a soma da dimensão natural e da dimensão civil, ou ainda dos dois ideais rousseaunianos, numa só pessoa.

As duas dimensões são chamadas por Rousseau de *ordem natural* e *ordem civil*. Dois planos que se entrelaçam e se realizam sem primazia de uma ou de outra, mas realizações simultâneas. "Aquele que, na ordem civil, deseja conservar a *primazia* da natureza, não sabe o que quer" (*Emílio*, p. 13 – grifo meu). Interpreto esse trecho da seguinte maneira: Como vivemos na ordem civil, não podemos propor a primazia, isto é, a prioridade ou supervalorização da dimensão natural. O que deve haver é uma conjugação de ambas tanto na organização geral da sociedade quanto na formação específica do homem. São duas dimensões

presentes em todo o ato formativo que acontece desde o nascimento da criança (plano individual), até sua plena constituição como cidadão (plano coletivo). Não se forma o homem e só depois o cidadão ou vice-versa, mas ambos são formados por um projeto que vislumbra um conjunto de ações político-educacionais e psicopedagógicas cuja inter-relação desenvolva tanto a *humanitas* quanto a *civitas* no coração humano. Na estruturação deste livro a *formação do homem* vem antes da *formação do cidadão* meramente por questão didática e por entender que primeiro veio o homem da natureza, só depois o homem do homem. Além disso, a formação do homem é a vocação primeira, reclamada pela natureza, como diz Rousseau:

> Na ordem natural, sendo os homens todos iguais, sua vocação comum é o estado de homem; e quem quer seja bem educado para esses, não pode desempenhar-se mal dos que com esse se relacionam. Que se destine meu aluno à carreira militar, à eclesiástica ou à advocacia pouco me importa. Antes da vocação dos pais, a natureza chama-o para a vida humana. Viver é o ofício que lhe quero ensinar. (Emílio, p. 15)

Eis, pois o plano de desenvolvimento da dimensão humana, presente no pensamento de Rousseau desde 1740 quando foi preceptor dos filhos do Sr. Jean Bonnot de Mably de cuja experiência escreveu seu *Projeto para educação do Senhor de Sainte-Marie*, no qual afirmou que "o objetivo que devemos nos propor na educação de um jovem é o de formar-lhe o coração, o juízo e o espírito." (ROUSSEAU, 1994a, p. 45)

A formação do coração se inicia com a educação da natureza, o primeiro mestre. Realiza-se através de uma intensa sondagem de si mesmo com vistas ao autoconhecimento e ao auto-controle de todas suas emoções, paixões e capacidades. Sondar o coração também pode ser revestido de um sentido de prospecção das virtudes naturais, impressas na alma pela Natureza, para ser utilizadas como guias das ações humanas. O *amor de si*, por exemplo, degenera-se em *amor próprio* por falta de uma ação educativa adequada. Nas palavras de Rousseau em suas *Confissões* (Vol. I, p. 52): "São quase sempre os primeiros sentimentos mal dirigidos que fazem com que as crianças dêem os primeiros passos para o mal." Dirigi-los da melhor forma é agir desde a mais tenra idade, desenvolvendo sua sensibilidade através de exercícios práticos, jogos, brincadeiras e passeios. Nos jogos noturnos, por exemplo, Emílio desenvolve suas capacidades sensitivas, o raciocínio, a criatividade e a bondade. Pois, nas corridas o jovem vencedor é convencido pelo preceptor a repartir o prêmio, um docinho, com aqueles que disputaram e não tiveram a mesma sorte. Até porque "exercer os sentidos não é somente fazer uso deles, é aprender a bem julgar por eles." (*Emílio*, p.130). E assim é que a ação conjunta dos demais mestres complementa a obra de bem preparar os sentimentos, os julgamentos e a moralidade.

Como afirma Streck (2003, p. 151), "Rousseau fala na compaixão como o sentimento básico a ser cultivado pelo Emílio na medida em que conhece o mundo com as

desigualdades criadas pelos homens." Compaixão pode ser entendida de diversas maneiras, mas ontologicamente falando o termo evoca um respeito profundo por si mesmo e pelo outro no relacionamento diário com o semelhante e com as coisas (ação conjunta dos três mestres). Evoca também o que Paulo Freire chama de "ética universal do ser humano"[56] na construção de um mundo mais justo e igualitário. Pois, num encadeamento ideal das ações humanas, a compaixão pode gerar a solidariedade e esta o amor. Nesse sentido, se é como diz Gadotti (2004, p. 19) que a solidariedade é uma exigência ontológica, tal reflexão combina com as palavras de Rousseau: "o amor ao gênero humano não é outra coisa em nós senão o amor à justiça." (*Emílio*, p. 283) Apesar de estarmos falando de sentimentos naturais, é preciso o exercício da arte para preservá-los e redimensioná-los.

Influenciado pelo Renascimento, o pensamento filosófico do século XVIII gerou um conceito científico de arte que prima mais para o artifício racional do que para uma emanação pura da natureza. Ou seja, viam a arte

> como aquele produto da atividade humana que, obedecendo a determinados princípios, tem por fim produzir artificialmente os múltiplos aspectos de uma só beleza universal, apanágio das coisas naturais. (NUNES, 2000, p. 10)

Nos escritos de Rousseau o gênero humano pode ser entendido como a mais bela obra de arte da Natureza porque nele estão as marcas universais do Belo. Toda a ação formativa deve ter em vista realçar essas marcas e trabalhar negativamente no sentido de evitar sua deterioração:

> Meu principal objetivo, ensinando-lhe a sentir e amar o belo em todos os gêneros é de nele fixar suas afeições e seus gostos, e impedir que suas tendências naturais se alterem e que ele busque um dia, em sua riqueza, os meios de ser feliz, que deve encontrar perto dele. (*Emílio*, p. 400)

Se nascemos sensíveis e somos logo molestados (*affectés*) por tudo que nos cerca, (Cf. *Emílio*, p. 12) a tarefa de cultivar a ordem natural e formar o homem conforme os atributos da natureza começa com o nascimento e se prolonga por toda a vida. A família, principalmente na pessoa dos pais, tem a responsabilidade de bem conduzir esse relacionamento inicial com o meio. Para tanto, basta observar a regra da natureza e o caminho que ela indica. Afinal, a dor, a dentição, o enrijecimento dos músculos, as necessidades vitais, as intempéries climáticas e diversos outros recursos naturais proporcionam o desenvolvimento da sensação como o primeiro material do conhecimento.

> Quereis que conserve sua forma original? Conservai a partir do instante em que vem ao mundo. Logo ao nascer apropriai-vos dele, não o largueis antes que seja homem: nada conseguireis sem isso. Assim como a verdadeira ama é a mãe, o verdadeiro preceptor é o pai. (*Emílio*, p. 24)

---

[56] *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*, p. 129-130. Considero Paulo Freire um discípulo de Rousseau, tendo em vista os vários pontos de convergência do pensamento de ambos. "Rousseau e Freire compartilham o interesse em identificar o sujeito político e pedagógico." (STRECK, 2003, p. 100).

Este e outros excertos revelam uma concepção de educação como um ato social que não deve ser negligenciado por ninguém. A realização desse ato está na própria vida cujas trocas simbólicas operam a inserção do indivíduo na coletividade. Tanto na educação familiar (informal) quanto na ação de um preceptor (formal) ou de uma escola (institucional), a afetividade atenua a agressão dos símbolos culturais e promove um elo entre as pessoas proporcionando, dessa forma, um clima de prazer e divertimento:

> Observai tão-somente, contra a opinião comum, que o governante de uma criança deve ser jovem e até tão jovem quanto pó de ser um homem sensato. Gostaria que ele pudesse ser ele própria criança, se possível, que pudesse tornar-se o companheiro de seu aluno e angariar sua confiança partilhando seus divertimentos. (Idem, p. 28)

Ao contrário da imposição pedagógica dos jesuítas e de outros métodos educacionais, a obra rousseauniana sugere que uma educação interativa, um tanto quanto espontânea e divertida, prática e contextualizada aperfeiçoa a natureza humana e promove a felicidade. Rousseau adverte que "Platão, em sua *República*, que acreditam tão austera, só educa as crianças com festas, jogos canções, passatempos: parece que fez tudo ensinando-lhes a se divertirem." (Idem, p. 97)

Sem imposição institucional, a ação formativa, iniciada pelos pais e possíveis preceptores, estende-se a toda a comunidade na medida em que a dinâmica da vida social imprime no educando a simplicidade, o respeito, o amor e a arte da convivência. Rousseau elege a vida campestre como o melhor local para o desenvolvimento dessas qualidades, tendo em vista a proximidade da natureza e de um mundo rústico, bem distante da corrupção da vida nas cidades. Diz ele: "Quanto a meu Emílio, eu o crio no campo e seu quarto nada terá que o distinga do de um camponês." (Idem, p. 79)

Além da simplicidade própria à vida rural, o campo, com sua realidade espaço-temporal bem distinta da agitada vida urbana, possibilita o desenvolvimento do quesito maior da formação humana: a liberdade. Proclama Rousseau em seu tratado educacional:

> Preparai de longe o reinado de sua liberdade e o emprego de suas forças, deixando a seu corpo o hábito natural, pondo-a em estado de ser sempre senhora de si mesma e fazendo em tudo sua vontade logo que tenha uma. (Idem, p. 43)

E prossegue mais adiante:

> Quanto a meu aluno, ou melhor o da natureza, exercitado desde cedo a bastar-se a si mesmo na medida do possível, não se acostuma a recorrer sem cessar aos outros e menos ainda a exibir-lhe seu grande saber. Em compensação julga, prevê, raciocina em tudo que se relaciona de perto consigo. Não discursa, age: não sabe uma palavra do que se faz na sociedade, mas sabe muito bem o que lhe convém. Como sempre em movimento, é forçado a observar muitas coisas e a conhecer muitos efeitos; adquire rapidamente uma grande experiência; toma lições da natureza e não dos homens; e tanto mais bem se instrui, quanto não vê nenhuma intenção de instruí-lo.

> Assim, seu corpo e seu espírito se exercitam ao mesmo tempo. Agindo sempre segundo seu pensamento e não segundo o de outrem, une continuamente duas operações; quanto mais se faz forte e robusto, mais se torna sensato e judicioso. É o meio de ter um dia aquilo que julgam incompatível, e o que quase todos os grandes homens reuniram em si, a força do corpo e a da alma, a razão de um sábio e o vigor de um atleta. (Idem, p. 113)

Essa desnaturação programada e gradual a partir do campo opera-se por meio de uma semiologia do ordinário e do corriqueiro. Desde a faina doméstica ao árduo labor das colheitas, dos encontros casuais às festas comunitárias, tudo serve de instrumento para entender o conteúdo real do fenômeno humano e a dinâmica de suas trocas simbólicas. É através das festas camponesas, por exemplo, que se estabelece um espaço propício para as relações realmente afetivas, sinceras e justas onde a sensibilidade possa ser aguçada. Se no teatro alguém vive no nosso lugar e se apresenta num tablado acima de todos e para quem todas as atenções devem voltar, na festa popular todos participam igualmente e se divertem em danças coletivas numa fusão completa de cores, gestos, faces, figuras e condição material, convergindo as atenções para si mesmos. Nela, o homem entra em contato direto com o próximo sem necessidade de máscara. Na simplicidade, sem luxo ou ostentação de riqueza, o homem é mais homem porque se libera do ego narcísico e da tirania do *amor próprio*. Como bem expõe FREITAS (2003, p. 45):

> A criação coletiva em que se constitui a festa popular, estando alicerçada na participação comum, permite ao indivíduo experimentar por meio das sensações aquilo que no cotidiano não pode ser vivido. Ao mesmo tempo, ajuda a criar uma imagem de pessoa humana que define, senão os valores e os ideais de um grupo ou de uma civilização, ao menos a representação individualizada dos conflitos que concernem ao homem como tal. A festa contribui, assim, para esboçar o perfil de uma personalidade que se opõe àquela que emerge na vida cotidiana. Nela, o ideal propriamente político ganha uma figuração viva e concreta, na qual o prazer do convívio é elevado à sua máxima potência. Ela opera uma inversão na forma de se colocar no mundo e nos lembra que há outros pontos de vista, que é possível projetar nossa existência a partir de outros lugares. Aqui a práxis coletiva adquire um novo sentido.

Um perfil que se opõe à vida cotidiana deteriorada, principalmente a vivenciada por Rousseau em Paris e outros centros urbanos, é certamente aquele que venha a ser fruto de uma educação da fuga, educação da negação da negação. No plano da infância é a *educação negativa* pelo qual se evita que a crianças caiam nessa deterioração: “O único hábito que se deve deixar a criança adquirir é o de não contrair nenhum.” (*Emílio*, p. 43) No plano geral de formação do homem é a educação das necessidades. E tanto para as necessidades vitais como para as culturais é o campo o melhor local para estabelecer um contínuo contato com a natureza e se aproximar de sua pureza original. Base, portanto, da moral rousseauniana e do alicerce de toda educação, essa pureza serve de alicerce para o desenvolvimento da virtude e de elo entre a razão e a sensibilidade.

Derathé (1949) nos ajuda esclarecer que bondade e virtude são diferentes, porque enquanto a primeira é um dom da natureza, a outra deve ser uma conquista do próprio homem no âmbito de bem conduzir sua vontade e sua razão. “O que é então um homem virtuoso?” pergunta Rousseau. E responde: “É aquele que sabe dominar suas afeições, pois então segue sua razão, sua consciência, faz seu dever, mantém-se dentro da ordem e nada o pode afastar dela.” (*Emílio*, p. 525)

Por essa reflexão e pelas idéias contidas no discurso do *vigário saboiano*, podemos inferir que a virtude resulta do exercício da razão, guiada pela consciência moral e substanciada na sensibilidade, cuja base não é outra senão a bondade natural. Encadeamento que combina a ação da natureza e a ação do homem, iniciando pela contemplação de um ser supremo. Se o espiritualismo do vigário aparentemente sujeita a moral à metafísica, na verdade o que faz é o contrário. Segundo Derathé, (1949, p. 172) “a solidariedade que Rousseau estabelece entre a moral e a religião acaba, no final, prejudicando a religião; pois Rousseau elimina da religião tudo o que não é indispensável à vida moral.” Tanto que seus preceitos podem ser entendidos como o credo de uma religião natural, quase animista, cuja essência reside numa harmonia universal dos homens consigo mesmos e com a ordem imaterial que move o universo, independente se é um ser pessoal ou uma força cósmica criadora. O Deus de Rousseau seria mais um guia da consciência, uma voz interior, a sussurrar os ditames e os desígnios da Natureza. Além de perceber Deus em todas suas obras, (*Emílio*, p. 313) o cura saboiano ainda acrescenta: “Onde o vedes existir? Me direis. Não somente nos céus que giram , no astro que nos ilumina, não somente em mim mesmo, como também na ovelha que pasce, no pássaro que voa, na pedra que cai, na folha que o vento carrega.” (Idem, p. 311)

Tendo em vista que a consciência é, para Rousseau, a voz da alma e as paixões a voz do corpo, é imprescindível a existência de uma religião no conteúdo da formação do homem. Considerando até mesmo seu sentido etimológico, do latim *re ligare*, o termo serve bem para o propósito rousseauniano que é o de reencontro do homem com sua unidade perdida, com sua dimensão deteriorada e sua natureza original. Portanto, a religião é vista como uma instituição que auxilia grandemente no processo de desnaturação, de formação, desenvolvendo no homem a bondade, a misericórdia, o respeito, o amor e, como prêmio, a felicidade suprema.

A metafísica de Rousseau é ao mesmo tempo uma recusa do materialismo ateu bem como do fanatismo religioso. Sua posição mediana procura evitar o extremismo de ambos os lados e busca a verdade nas relações sensuais do mundo empírico e no compromisso moral de uns para com os outros. É a tentativa de guiar o aperfeiçoamento humano reconciliando a natureza e a cultura numa espécie de retorno ao paraíso perdido sem se despojar

dos atributos da ciência e da reflexão. Sem deixar o tom pedagógico, o vigário saboiano encerra suas palavras dizendo ao seu ouvinte:

> Ousai proclamar Deus entre os filósofos; *ousai pregar a humanidade aos intolerantes*. Talvez sejais o único de vosso partido; mas levareis convosco um testemunho que vos dispensará do dos homens. Que vos amem ou vos detestem, que leiam ou desprezem vossos escritos pouco importa. *Dizei o que é verdade, fazei o que é bem; o que importa ao homem é cumprir seus deveres na terra*; e é se esquecendo que se trabalha para si. Meu filho, o interesse particular nos engana; só a esperança do justo não engana. (*Emílio*, p. 361- grifos meus)

O personagem místico do romance *Emílio* é, por assim dizer, um apóstolo da religião do homem. Credo universal que dispensa as revelações, os dogmas, o aparato cerimonial e todo o jogo de aparência para defender uma comunicação individual do ser humano com a Divindade através do sentimento interior. A consciência tende a seguir a ordem da Natureza e não há melhor guia para os assuntos de interesses imediatos e reais até porque ela fala direto ao coração. Fala das verdades eternas que se resumem no amor à humanidade, à liberdade, à justiça e ao belo moral.

A educação não pode negligenciar o fato de que honrar e amar o autor da espécie e o ser que a protege é uma conseqüência natural do amor a si; nem deve esquecer que a liberdade precisa ser orientada para que não haja abuso do livre arbítrio e que suas faculdades sejam canalizadas para o uso das boas ações: “Ocupai vosso aluno com todas as boas ações a seu alcance.” (Idem, p. 280)

A prédica rousseauniana rejeita as idéias absolutas e abstratas em favor das luzes naturais que manifestam na interioridade humana e guiam a elaboração de máximas para uma boa conduta na terra. As fontes não são livros filosóficos ou sagrados, mas o próprio coração que possui as regras “escritas pela natureza em caracteres indeléveis” (Idem, p. 325) que servem de elementos litúrgicos para esse culto ao homem interior, ao homem natural. Portanto máximas morais para realização do ser humano em sua plenitude, em sua totalidade. Pois sendo bem preparado nas coisas humanas, cheio de sentimentos naturais, estará vacinado contra as vicissitudes do *amour propre* e do domínio das paixões deterioradas.

Analisando tudo isso, podemos ter a sensação de que Rousseau defende uma espécie de pedagogia da ignorância ou do desconhecimento. Mas, como já afirmei anteriormente, sua perspectiva não é a do regresso a um estado primitivo e tosco que limita o homem às ações do instinto. Mais uma vez seu estilo enfático e exaltado depõe contra os livros e todo um saber já instituído. No fundo ele sabe que o processo deve ser conduzido por um exercício essencialmente racional e intelectual: “somente a razão nos ensina a conhecer o bem e o mal. A consciência que nos faz amar um e odiar o outro, embora independente da razão, não pode pois desenvolver-se sem ela.” (Idem, p.48)

A singularidade de seu discurso é que nem a *ratio* nem tampouco a *divinatio* deve se posicionar acima do homem. É ele que se posiciona acima de todas coisas e para quem tudo deve convergir. As disposições físicas e metafísicas são instrumentais. A cultura e o artifício devem almejar a realização plena da natureza humana. É esta a principal lição que o *Emílio* deixou como contraponto à velha cantoria solo da escolástica, bem como à polifonia do mundo moderno. Lição paradoxal não apenas às "trevas" e às "luzes" mas também a toda a modernidade até nossos dias, cuja arte ainda prima pela aparência, pela dissimulação e, o que é pior, pela objetivação e coisificação do ser.

Se Emílio, após sua longa formação, matrimônio e todas as desventuras relatadas na obra *Emílio e Sophia ou os solitários*, não se tornou um paladino à moda de Cervantes, pelo menos lutou pelo resgate de si mesmo e de seu sonho, mesmo tendo de enfrentar os obstáculos e as coerções de um mundo bem mais real que o de D.Quixote.

CAPÍTULO III

A FORMAÇÃO DO CIDADÃO

Sócrates – Crês que a habilidade de um pintor fica diminuída se, após ter pintado o mais belo modelo de homem e dado à sua obra todas as características adequadas, for incapaz de provar a existência de semelhante homem?
Glauco – Não, por Zeus, não creio.

Platão

A FORMAÇÃO DO CIDADÃO

Sob um intenso calor de uma tarde qualquer em setembro ou outubro de 1749, o jovem Jean-Jacques, em caminhada a Vincennes para visitar seu amigo Diderot na prisão, chora copiosamente, sentado à sombra de uma árvore, pela emoção de ter sido invadido por um turbilhão de idéias novas. O fulgor dessa súbita inspiração objetivava tão somente responder à interrogação da Academia de Dijon com o tema de seu concurso de dissertações morais daquele ano: "O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?" No entanto, a iluminação que Rousseau afirma ter tido, prefigura, no sentido mesmo de premonição intelectual, os temas fundamentais de seu sistema de idéias[57] que viria desenvolver nos escritos posteriores, principalmente no segundo *Discurso* e no *Emílio.*

Mesmo sendo sua obra mais fraca de raciocínio, harmonia e ordem lógica, como a classifica em suas *Confissões* (Livro VIII), o texto, no qual procura tecer uma resposta negativa à questão proposta, traz uma argumentação inusitada que descortina um universo intelectual próprio, oposto às opiniões mais conhecidas em sua época. Rousseau é bem sutil em suas críticas e começa louvando o restabelecimento das ciências e das artes para depois apontar a depravação dos costumes sociais, sem, contudo, estabelecer uma ligação direta de causa e efeito. Sua intenção é deixar claro que todo conhecimento se torna inútil se não servir a um propósito maior que a simples realização pessoal. Eis o ponto em que sua obra ensaia uma ruptura com o individualismo e dá uma guinada em direção ao coletivismo e aos sentimentos patrióticos. Eis também um dos raros momentos nos quais as pinceladas rousseaunianas deixam entrever a defesa de uma educação pública, direcionada à formação um homem novo, apanágio de uma sociedade coesa e igualitária.

Nesse aspecto, Rousseau vê a educação de sua época como uma formação meramente ornamental dizendo que ela preparava a "juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres." (*Emílio*, p. 209) E para entendermos que aqui sua análise trata dos deveres cívicos, ele complementa:

---

[57] Isso se crermos no relato de Rousseau contido na Carta ao Sr. de Malesherbes (12/01/1762), como coloca muito bem Paul Arbousse-Bastide na Introdução do *Discurso sobre as ciências e as artes* da Coleção Pensadores, Rousseau, 1999, volume II, p. 167.

> *Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores**; não temos mais cidadãos*** ou, se nos restam alguns deles dispersos pelos nossos campos abandonados, lá perecem indigentes e desprezados. (ROUSSEAU, 1999a, p. 210 – grifos meus)

E para refutar a chuva de críticas que o premiado discurso recebeu, Rousseau comenta na *Carta ao Sr. Grimm*, respondendo ao ataque do Sr. Gautier, membro da Real Academia de Belas-Letras de Nancy e também professor de matemática e história, da seguinte forma:

> Ele me parece sobretudo muito escandalizado com a maneira por que falei da educação dos colégios. Comunica-me que aí se ensina aos moços não sei quantas coisas belas, que poderão ser de muito auxílio para a sua distração quando crescerem, mas confesso não perceber quais as suas relações com os deveres dos cidadãos, aos quais se deve começar por instruir. (Idem, p. 235)

Análise perspicaz de Rousseau que se desenvolve e ganha consistência nas primeiras páginas do *Emílio* quando sua linguagem se torna mais clara e mais direta naquilo que quer chegar: "Não encaro como uma instituição pública esses estabelecimentos ridículos a que chamam colégios." (*Emílio*, p. 14) Até porque, seu veredicto quanto à organização político-institucional da sociedade em que vivia e sob a qual estavam jurisdicionados esses colégios, havia sido dado logo no parágrafo anterior do mesmo texto: "A instituição pública não existe mais, e não pode mais existir, porque não há mais pátria, não pode haver cidadãos." (Idem, ibidem)

Quanto a isso, a perspectiva de Rousseau é a da legitimidade das convenções existentes e a autenticidade de seus propósitos em relação às reais necessidades do homem conforme sua natureza. Não existia, em sua opinião, uma forma de associação que pudesse defender e proteger o cidadão e seus bens com toda a força comum, e ainda fosse capaz de unir todos num só propósito e deixá-los assim tão livres quanto antes. Conseqüentemente, não existia também uma forma de educação legítima, talhada nos mesmos princípios.

A leitura que faço dessas poucas palavras e desse sintético arrazoamento rousseauniano é a defesa de uma educação pública. Obviamente que sua defesa não se dá nos termos que hoje empregamos para discutir a polêmica sobre o ensino público e o privado, nem tampouco na forma constitucional que a questão tomou nos debates políticos do período pós-revolucionário. Período no qual a convocação dos Estados Gerais produziu uma série de *cahiers de dóleance*, isto é, cadernos de registro de queixas nos quais a educação pública despontava como uma das maiores preocupações de todas as ordens. Pediam expansão do número de escolas; controle do trabalho do professor; estabelecimento de programa mínimo; etc. O Relatório de Talleyrand, elaborado no período constituinte, traz o resumo dessas aspirações e é o que mais se aproxima da organização do ensino que temos hoje. Entretanto, vale lembrar que

tanto os discurso inflamados de Condorcet[58] (1747-1794) na Assembléia Legislativa, como as propostas de Talleyrand[59] (1754-1838) trazem visivelmente a contribuição de Rousseau. Indiretamente o *caminhante solitário* influencia o nascimento da escola pública estatal e deixa claro, falando aos poloneses, que é a lei que deve regulamentar a matéria. (ROUSSEAU, 1982, p. 37) Além disso, concebe os objetivos finais da instituição educacional da seguinte forma:

> É a educação que deve dar às almas a forma nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade. Uma criança, abrindo os olhos, deve ver a pátria e até à morte não deve ver mais nada além dela. Todo verdadeiro republicano sugou com o leito de sua mãe o amor de sua pátria, isto é, das leis e da liberdade. Esse amor faz toda sua existência; ele não vê nada além da pátria e só vive para ela; assim que está só, é nulo; a partir do momento em que não tem mais pátria, não existe mais; e se não está morto, é pior do que isso. (ROUSSEAU, 1982, p. 36)

Portanto, o artifício de ressuscitar o "cadáver" do homem sob a forma de um órfão que passa por diversas etapas de formação até se tornar um cidadão, é o assunto novo que Rousseau brinda o século XVIII. Consciente da importância do assunto e da idiossincrasia de seu pensamento a respeito da formação humana, declara no prefácio de sua obra educacional que expôs com liberdade seus sentimentos e exteriorizou o que se passava em seu espírito. Se para isso foi necessário um longo devaneio filosófico e um exercício de abstração um tanto quanto extenso, é porque em seu espírito passava a educação do gênero humano em sua totalidade. Assim, em vez de tratado de educação pública, como os revolucionários vieram a desenvolver, ou ainda um tratado sistemático de didática, nos moldes da *Didática Magna*, de Comênio, o *Emílio* é, na verdade, uma profunda teoria do fenômeno educativo e uma respeitável filosofia da educação.

A mensagem contida no romance é a formação do homem total, isto é, aquele que resulta do amanho da natureza e do exercício de desnaturação levado a efeito pelas instituições sociais legítimas. Total porque engloba as duas ordens ou dimensões, bem preparado humanamente para resistir aos constrangimentos, vícios e deteriorações próprias da vida social, e ainda cônscio de seu dever cívico para com a espécie. Enfim, o *Emílio* propõe formar um tipo próprio de cidadão cuja especificidade é a de ser um cidadão legítimo tanto de uma sociedade perfeita, idêntica à que concebe no *Contrato Social*, como de uma mais real, cheia de imperfeições e na qual a presença de homens como Emílio possa contribuir ao seu melhoramento. Tal concepção não entra em desarmonia com nenhum dos escritos de Rousseau.

---

[58]Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat Condorcet, filósofo iluminista e parlamentar simpatizante da Gironda. Encarregado pelo Comitê de Instrução Pública da Assembléia Legislativa, Condorcet apresentou seu plano educacional em abril de 1792.

[59]Charles Maurice de Talleyrand Perigord, religioso francês, de família aristocrata, atuou como diplomata na monarquista do reinado de Louis XVI e como Ministro dos Negócios Estrangeiros de Louis XVIII.

Pelo contrário, reforça a idéia de que pedagogia, política, moral e filosofia da religião se interpenetram e não são mais que o desenvolvimento e a aplicação de um só e mesmo princípio. Nessas condições, como destaca Groethuysen (1949, p. 81), a elevação do estado de natureza ao estado civil implica uma transformação total. Nela, a natureza humana, a qual possui caráter essencial e permanente, não pode ser negligenciada, mas sim utilizada como fator de referência às ações institucionais.

Trabalhado ao longo deste texto, este é o tipo de cidadão que melhor atende às reais necessidades do homem moderno. Por um lado, a formação de homem lhe concede o equilíbrio pessoal através do desenvolvimento de sua espiritualidade, do conhecimento de si mesmo, da sensibilidade, da compreensão e de outros atributos naturais, capacitando-o a viver bem consigo e com seus semelhantes. Por outro lado, partindo do princípio que "o homem e o cidadão, qualquer que seja, não tem outro bem a dar à sociedade senão ele próprio," (*Emílio*, p. 24) os atributos pessoais - riqueza do indivíduo, transformam-se em atributos sociais tendo em vista que ninguém vive só.

O individualismo rousseauniano é *sui generis* pois não desaparece na dimensão social, mas estabelece um espaço de coexistência com os princípios coletivos. A civilidade resulta, portanto, da ação pedagógica de desenvolver as individualidades em todo seu potencial humano, criando paulatinamente teias de interdependência cuja reciprocidade moral acabe gestando um ambiente propício ao pleno desenvolvimento da cidadania. Porque, como define Pinsky (2003, p. 9), "ser cidadão é ter direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei: é, em resumo, ter direitos civis." Mais do que isso, para Rousseau é ter também deveres civis. O indivíduo não só pode como deve participar com todos seus atributos pessoais nas ações comunitárias, de forma micro ou macro, objetivando o bem estar geral.

Há dois parágrafos logo no início do *Emílio* (p. 13) nos quais a idéia de cidadão é bem clara e não deixa dúvida que se trata daquele que busca o interesse da coletividade e não seu interesse individual e que vêm corroborar com sua opinião de que todos os esforços político-pedagógicos devem ter em vista a formação do cidadão. Vejamos:

> Placedemônio Pedarete apresenta-se ao conselho dos trezentos; é recusado; volta satisfeito por ter encontrado em Esparta trezentos homens mais dignos do que ele. Suponho que essa demonstração era sincera; é de se acreditar que era. Eis o cidadão.
>
> Uma mulher de Esparta tinha cinco filhos no exército e aguardava notícias da batalha. Chega um hilota; ela pede-lhe, trêmula, informações: "Vossos cinco filhos morreram. – Vil escravo, perguntei-te isso? – Alcançamos a vitória!" A mãe corre ao templo onde rende graças aos deuses. Eis a cidadã.

O estilo exaltado desses trechos não nega a lavra do polêmico Jean-Jacques. A aparente confusão entre o homem e o cidadão, bem como entre a educação pública e a

doméstica que aparece nas páginas subseqüentes não nos deixa esquecer que lidamos com um filósofo paradoxal. Ele mesmo suplica: “Perdoai meus paradoxos; é preciso fazê-los quando se reflete; prefiro ainda ser homem a paradoxos do que homem a preconceitos.” (Idem, p. 79) Na verdade o conflito é superficial. No fundo trata-se de uma só pessoa e de uma só ação formativa. Trata-se da constante busca rousseauniana da unidade a qual resulta no homem total, fruto de uma educação que podemos também qualificar como total; ambos superando os conflitos que possam emergir como obstáculos à formação e à condição humana.

Os primeiros “pedagogos” são os pais e concorrem, auxiliados pelo resto da família e pela comunidade, para bem conduzir a inserção do indivíduo no mundo que o cerca e, facilitar a apreensão do conjunto simbólico com o qual aufere sentido. Esse processo de aprendizagem, embora natural e espontâneo, é essencialmente carregado de uma finalidade que não é outra senão a da socialização do indivíduo e de sua preparação para contribuir com o bem-estar de todos.

Profundamente carregadas de um sentido teleológico, as atividades e situações sócio-educadoras em geral, criadas e desenvolvidas por todos os grupos humanos desde os tempos mais remotos, significam muito mais que uma simples educação doméstica.

> Elas fazem, em conjunto, o contorno da identidade, da ideologia e do modo de vida de um grupo social. Elas fazem, também, do ponto de vista de cada um de nós, aquilo que aos poucos somos, sabemos, fazemos e amamos. A socialização realiza em sua esfera as necessidades e projetos da sociedade, e realiza, em cada um de seus membros, grande parte daquilo que eles precisam para serem conhecidos como “seus” e para existirem dentro dela. (BRANDÃO, 1987, p. 23)

É por esse fato que Rousseau conclama as mães a cultivar e a regar a “planta” que tem diante de si. E como “a educação não é certamente senão um hábito”, (*Emílio*, p. 12) tal ação deve ser realizada através do exercício dos hábitos, os quais são salutares não apenas do ponto de vista físico, que trazem benefícios à sua constituição orgânica, como também salutares do ponto de vista moral, que propiciam benefícios ao corpo social. Deixar a criança livre, sem nenhuma faixa, por exemplo, proporciona o desenvolvimento sadio de suas articulações e, ao mesmo tempo, imprime nela o gosto pela liberdade. Como ele mesmo afirma, “os canários fugidos da gaiola não sabem voar, porque nunca voaram. Tudo é instrução para os seres animados e sensíveis.” (Idem, p. 42)

Todavia, se aparece alguma restrição a essa liberdade ou qualquer obstáculo aos intentos do coração, é preciso saber também que “o destino do homem é sofrer em qualquer época.” (Idem, p. 23) O estoicismo rousseauniano contempla a dor e até mesmo a enfermidade como instrumentos pedagógicos que preparam a criança para a dura realidade da vida e a habilitam, enquanto cidadão, a enfrentar com impassibilidade, firmeza e perseverança as situações adversas.

Outros atributos naturais, como a coragem, a afetividade, o amor, a bondade, a compreensão, etc. quando bem desenvolvidos pela família, pela comunidade e pelas escolas ou pelo próprio Estado, amenizam os conflitos que possam nascer da convivência humana e da conjugação dos interesses particulares. Sobretudo, o senso de justiça (*díkē*) e de consideração para com os outros é a virtude que deve ser mais bem inculcada nas crianças e nos jovens. Tendo em vista seu valor universal, não significa inculcar um tipo de ideologia pertencente a este ou àquele grupo em particular, mas desenvolver um princípio político, uma virtude moral que vale para cada um dos membros do *orbe civis*.

Paradoxalmente, o lugar mais indicado para iniciar essa tarefa é o campo. Como uma das primeiras tendências naturais é a imitação, seu modelo será a natureza bem ordenada e os camponeses com sua vida simples. Além da extensão espacial que a criança goza para seus movimentos, a tranqüilidade da vida no campo possibilita também mais diversões infantis. Os jogos, as brincadeiras e todos os passatempos nos quais os adultos acabam tomando parte, propiciam uma interação significativa para o mundo da criança em seu processo de socialização. Fato comprovado empiricamente por outro suíço, o epistemólogo Jean Piaget (1896-1980) em diversos de seus estudos psicogenéticos realizados nos Instituto Jean-Jacques Rousseau, de Genebra, e em outras instituições.

Os adultos, quase todos iletrados, ensinam mais pelo exemplo do que pelas palavras. Os livros são desnecessários para quem já possui o conhecimento empírico da sobrevivência e é justamente longe dos tratados científicos, ou seja, na experimentação concreta, que a criança vai exercer toda sua sensibilidade a fim de bem julgar o mundo moral no qual paulatinamente se insere. “Eu prefiro que Emílio tenha olhos nas pontas dos dedos a os ter na loja de um vendedor de candelabros” (Idem, p.131), comenta o educador.

Outro aspecto benéfico do campo a ser considerado é o seguinte: apesar das festas primitivas terem fermentado o germe da desigualdade e dos vícios, seu agravamento só se deu no mundo urbano. Nos espetáculos, principalmente produzidos pela alta sociedade parisiense, Rousseau vê o aprofundamento da desigualdade social e a expressão das intenções universalistas da classe burguesa com seu ego narcísico. O espetáculo emudece a massa de cidadãos que, engodados pela ostentação do luxo e da imaginação de um pequeno e seleto grupo de “nobres”, limitam-se a contemplar e voltar a sua posição de subalternos, de simples objetos. A recusa de uma essência coletiva encarnada no pequeno grupo que se apresenta em espetáculo aparece quando Rousseau elogia a festa campesina. Nela não existe o jogo da dissimulação e da representação, pelo contrário, um alto grau de “fusão e simbiose comunitária.” (FORTES, 1997, p. 183)

Substancialmente política, a visão de Rousseau sobre as festas populares possibilita uma nova dimensão espaço-temporal na qual podemos prospectar a gênese de uma nova natureza. Aqui o ser natural deixa de ser o indivíduo para ser a coletividade na qual todos têm a liberdade de participar ativamente da dinâmica de sua existência. Abre-se um campo para a proeminência do geral, do coletivo e do povo como imperativo categórico na construção do corpo social e na organização das instituições civis. Assim, substancialmente pedagógica, a festa popular desnatura o homem de forma menos drástica, favorecendo a inserção social, por meio da espontaneidade, do prazer e da igualdade; e ainda operando com o mínimo de representação possível.

Em que sentido, pois, a festa prepara o cidadão? Sendo ela uma manifestação cultural autenticamente popular, criada a partir da práxis da vida cotidiana e da confluência dos símbolos de um povo em sua máxima liberdade de invenção, serve como remédio aos males da depravação social e ainda abranda a antítese entre natureza e sociedade. A criação, a organização e o modo de realização e participação da festa tornam-se assim o paradigma global da vida política.(Cf. FORTES, 1997, p. 191)

Como o verdadeiro debate político se dá entre as instituições e não entre indivíduos isolados, Rousseau faz do povo reunido, vale dizer deliberadamente reunido, uma instituição política por excelência. Nesse encontro o debate é desinteressado, mas fluido e autêntico; ele gera valores comuns e faz despertar o interesse do povo por si mesmo; ou seja, fomenta o desenvolvimento do amor de si, de sua auto valorização, auto afirmação e auto colocação no âmbito da participação social e política, estimulando, dessa forma, o sentimento patriótico.

A festa popular é complementada com a festa cívica em seu papel de formação dos cidadãos. Esse tipo específico de espetáculo tem como objetivo exaltar os símbolos pátrios e suscitar a devoção cívica. Aconselha Rousseau aos poloneses: “Amando a pátria, eles a servirão por zelo e de todo o seu coração. Com esse sentimento apenas, a legislação, ainda que fosse má, faria bons cidadãos; e é somente os bons cidadãos que constituem a força e a prosperidade do Estado.” (ROUSSEAU, 1982, p. 31)

Cabe, portanto, às instituições governamentais fomentar nos cidadãos em geral essa ligação sentimental com seu país e um zelo patriótico tão profundo que as Leis não venham a ser imposições alienígenas, mas livre expressão da pluralidade dos interesses combinados num só objetivo.

Freitas (2003, p. 110) tece uma análise crítica muito interessante a respeito do caráter educativo que Rousseau atribui à festa cívica e à festa popular como promotoras da união e da igualdade. Segundo ela, a intervenção do poder sobre o povo por meio da

organização das cerimônias; e a reabilitação dos símbolos por meio da representação que existe nos desfiles, nos cortejos, e nas paradas, deixam exposta a fraqueza desse caráter. Entendo que sua afirmação diz respeito ao cerceamento da liberdade e espontaneidade que o ofício de planejamento, organização e coordenação das festas implica; bem como ao fato de que a proposta rousseauniana não atinge o completo aniquilamento da representação. No entanto, não devemos esquecer que o senso de realidade de Rousseau nos permite utilizar uma escala de valores entre a menor ou a maior aproximação dos referenciais dados. Nas festas cívicas há uma representação do ser moral, que é a pátria, através dos símbolos que estabelecem uma linguagem comum e promove uma devoção que substitui a idolatria religiosa. E em ambas, nas festas cívicas assim como nas populares, a intervenção do poder é a mesma que o preceptor exerce sobre o Emílio e a mesma que resulta do trabalho do Legislador ou de qualquer outra agência. Mesmo constituídas pelo e para o povo, as instituições não podem deixar de orientar, guiar e possibilitar que as coisas aconteçam de acordo com a *vontade geral*.

Rousseau nunca foi partidário do *laissez-faire* e deixa bem claro, no final do *Emílio* quando o preceptor dá seus últimos conselhos ao discípulo: "Caro Emílio, um homem precisa a vida inteira de conselhos e de guia." (p. 568) No *Discurso sobre a economia política*, Rousseau resume bem essa questão dizendo:

> A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos. Isso é possível quando os cidadãos são educados para tal, caso contrário têm-se apenas escravos ruins, começando pelos próprios chefes de Estado. (ROUSSEAU, 1996, p. 39)

A liberdade que Rousseau concebe aqui é a liberdade civil que deve ser garantida pelo desenvolvimento da virtude dentro de um plano amplo de formação social do indivíduo. E esse não é senão o papel educativo de todas as instituições, principalmente das governamentais. Até porque é ao Estado que a formação dos cidadãos interessa mais: "Uma das máximas fundamentais do governo popular ou legítimo é a educação pública, segundo as regras prescritas pelo governo e os magistrados estabelecidos pelo soberano." (Idem, p. 40)

A aporia do contrato se repete agora na aporia da virtude. No contrato a solução oferecida é a de encontrar uma forma de associação que consiga unir a todos e deixá-los tão livre quanto antes e ainda obedientes somente a si mesmos. Partindo do princípio de que a soberania – dentro do contrato social - reside nas mãos do povo e que as leis, normas e regulamentos não são mais que a expressão da vontade desse mesmo povo, então o cidadão, mesmo obedecendo à ordem, está obedecendo a si mesmo. O súdito obedece ao soberano que, no final, são a mesma pessoa. O cidadão é livre porque na ordem civil sua liberdade é condicionada a si mesmo.

A solução para a virtude não é diferente:

> "Que é então um homem virtuoso? É aquele que sabe dominar suas afeições, pois então segue sua razão, sua consciência, faz seu dever, mantém-se dentro da ordem e nada o pode afastar dela. Até aqui não eras livre senão aparentemente; não tinhas senão a liberdade precária de um escravo a quem não se tivesse nada determinado. Sê agora livre efetivamente; aprende a te tornares teu próprio senhor; manda em teu coração, Emílio, e serás virtuoso. (*Emílio*, p. 525)

Eis a importância da escola como instituição intermediária entre o mundo privado da família e a vida pública. É ela que dá continuidade ao trabalho realizado pelos pais, clã e comunidade na inserção da criança ao mundo da moral, através de um conjunto de ações planejadas que objetivem não apenas a aquisição da herança cultural das gerações passadas, como o desenvolvimento da criatividade, da razão e da virtude. "Conservai sempre vossos filhos dentro do círculo estreito dos dogmas que se relacionam com a moral." (Idem, p. 447)

Convenhamos que isso não é tarefa fácil. Tanto a família, quanto a escola ou mesmo o Estado em todas suas ações necessitam de um instrumento que melhor canalize esse sentimento aos corações dos homens.

O assunto que aparece no final do *Contrato*, aparentemente deslocado, sugere que apesar de todo artifício humano em favor de uma sociedade perfeita, nada será efetivo se não houver uma profissão de fé. Não significa a defesa de um governo teocrático, mas tolerância quanto aos sentimentos espirituais do povo e ainda utilização desses sentimentos em favor da unidade social.

> A religião considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular, pode também dividir-se em duas espécies, a saber: a religião do homem e a do cidadão. A primeira, sem templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho, o verdadeiro teísmo e aquilo que pode ser chamado de direito divino natural. A outra, inscrita num só país, dá-lhe seus deuses, seus padroeiros próprios e tutelares, tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por lei. Afora a única nação que a segue, todos os demais para ela são infiéis estrangeiros e bárbaros; ela só leva os deveres e os direitos do homem até onde vão seus altares. Foram assim as religiões dos primeiros povos, às quais se pode dar o nome de direito divino civil ou positivo. (ROUSSEAU, 1999c, p. 237)

Em ambas existe uma base mais sólida do que a razão para fazer com que os indivíduos amem seus deveres e ajam de maneira devocional. A religião funciona, na verdade, como um sentimento de sociabilidade e promove nos cidadãos um compromisso revestido do caráter sacro. Como instrumento essencial de socialização ela é imprescindível ao Estado. Rousseau é consciente disso e utiliza sua dialética no esforço de conceber o tipo de religião apropriada como síntese das duas formas apresentadas. A religião do contrato engloba os preceitos da fé do vigário saboiano e os dogmas do cidadão, entrepostos numa concepção de resignação civil e devoção patriótica.

O problema, digno de ser desenvolvido em outra obra, é que tal concepção parece caminhar para um totalitarismo. Apesar de defender a intolerância como único dogma negativo da religião civil, Rousseau defende o banimento e até a pena de morte para os insociáveis que não aceitarem esses dogmas. Derathé (1963, p. 180) inclusive vê nisso os germes da intolerância.

No sentido de superar a contradição que daí resulta, precisamos interpretar as declarações de Rousseau dentro de uma perspectiva que ele deixou clara no início do *Contrato* e nos demais escritos: a da manutenção da liberdade. Caso contrário, a religião civil e as ações coercitivas se tornam uma nova espécie de grilhões, devidamente rechaçados pelo autor no início de sua obra. Então, a intolerância doutrinária de uma organização religiosa ou de uma organização civil fica substituída por uma intolerância utilitária. É mais uma garantia contra o desrespeito para com os deveres cívicos e sociais, bem como para com as instituições legítimas. Não se trata de refutar a irreligiosidade e o ateísmo, até porque enquanto indivíduos as pessoas podem ter sua religião particular, seu credo próprio e suas convicções. Mas enquanto cidadãos não podem cair no amoralismo, na hipocrisia e na falta de consideração para com as leis e as determinações do soberano.

Substancialmente pedagógica, a religião é um dos instrumentos para formar o cidadão do mundo moderno. Tendo saído de um mundo de "trevas" no qual o cristianismo criou e manteve um despotismo religioso por séculos, ganhando os corações dos homens com seus ritos e celebrações místicas; cair no materialismo e no ateísmo é negar a dimensão espiritual do homem e sua capacidade de transcendência. É preciso saber aproveitar tal capacidade no homem novo, e se não é caso de lhe dar as "luzes" da razão, é caso de subverter-lhe o espírito com vistas à comunhão da vida civil. Rousseau não fala aqui do cristianismo primitivo, evangélico, mas do cristianismo de sua época, envolvendo o catolicismo, o luteranismo e o calvinismo.

O livro V do *Emílio* é rico em sugestões morais e preceitos inteiramente políticos. Emílio é o prospecto do homem natural que vai viver na ordem civil, entre seus semelhantes amando-os, respeitando-os e ajudando-os em todas suas necessidades. Possui uma ampla formação política que envolve, inclusive, um senso de cosmopolitismo burguês.

Emílio representa a formação do homem moderno, da forma como Rousseau o concebe, isto é, um homem livre mas zeloso de seus deveres para com sua espécie. Seu espécime pode analisar todas as formas de governo, a maneira como se organizam os estados e se dar ao luxo de escolher um dentre esses para viver. Melhor do que isso, o homem moderno é capaz de recriar essas formas e dar um novo modelo à sociedade, seguindo o contrato social ou a voz da própria consciência. O Emílio é quem melhor se aproxima do ideal, dentro de uma

escala de valores e diante da realidade que Rousseau tinha à frente. No final de sua formação, após ter retornado de uma jornada pelos países europeus, já adulto e preparado para o matrimônio, o jovem ouve a seguinte fala de seu mestre que o faz entender os objetivos de sua formação:

> Se te falasse dos deveres do cidadão, tu me perguntarias onde está a pátria e pensarias ter-me confundido. Tu te enganarias entretanto, caro Emílio; pois quem não tem uma pátria tem ao menos um país. Há sempre um governo e simulacros de leis sob os quais viveu tranqüilo. Que importa se o contrato social não foi observado, desde que o interesse particular tenha sido protegido como o fizera a vontade geral, desde que a violência pública o tenha garantido contra as violências particulares, desde que o mal que viu fazerem o tenha levado a amar o que era bem, desde que nossas próprias instituições o tenham feito conhecer e odiar suas próprias iniqüidades? Ó Emílio, onde está o homem de bem que nada deva a seu país? Quem quer que seja, ele lhe deve o que há de mais precioso para o homem, a moralidade de suas ações e o amor à virtude. Nascido no fundo de um bosque, teria vivido mais feliz e mais livre; mas nada tendo a combater para seguir suas inclinações, teria sido bom sem mérito, não teria sido virtuoso, e agora ele o sabe ser apesar de suas paixões. A simples aparência de ordem leva-o a conhecê-la, a amá-la. O bem público que serve unicamente de pretexto aos outros, é para ele um motivo real. Ele aprende a combater, a vencer-se, a sacrificar seu interesse ao interesse comum. Não é verdade que não tire nenhum proveito das leis; elas lhe dão coragem de ser justo entre os maus. Não é verdade que não o tenham tornado livre, elas lhe ensinaram a reinar sobre si mesmo. (*Emílio*, pp. 560-1)

Em minha interpretação, é esse o homem total, composto de todos os ingredientes necessários ao seu desenvolvimento pleno como homem universal e cidadão consciente. Toda e qualquer ação educativa deve, portanto, visar essa dupla tarefa e não perder-se em galimatias ideológicas que arrancam do homem seu maior potencial: renascer das cinzas de seu passado e, mudando sua natureza, inserir-se totalmente no mundo civil com as propriedades que a Natureza lhe deu.

O homem que Rousseau deixa transparecer em suas pinceladas ao longo de toda sua obra talvez nunca tenha existido e nunca existirá. No entanto, sua utopia serve de referencial ao projeto moderno e pós-moderno de homem cuja estética reside na manifestação do belo na originalidade do ser. Se o artista foi incapaz de provar a existência de tão sublimado modelo, sua habilidade não fica diminuída e, assim como Van Gogh (1853-1890), o grande pintor holandês que se destacou por querer pintar a vida, suas emoções e as fortes paixões humanas, deixou de forma inconfundível os traços e o colorido que caracterizam igualmente sua genialidade.

A diferença do precursor do expressionismo é que Rousseau em vez de criar imagens em telas, criou um mundo próprio no qual a arte não é uma simples atividade da vida humana, mas a própria vida. E, nessa perspectiva, a filosofia, a política, a pedagogia, a religião

e toda a produção cultural da humanidade devem ser vistam como formas de manifestação artística, talvez técnicas distintas de se produzir uma mesma obra.

CONCLUSÃO: EMÍLIO NO SÉCULO XXI

Apesar do grande senso de irrealidade que emana das páginas do *Emílio*, há, no meio da fantasia, um jogo de paradoxos que revelam conflitos existentes na vida real. Na matriz de todos eles está a dicotomização entre o homem e a natureza, cuja ramificação se estende às mais variadas situações daqueles que vivem em sociedade. O problema que Rousseau nos apresenta quanto à formação do homem moderno, só pode ser entendido pela via da superação desses conflitos. Dessa forma, o exercício dialético entre o homem natural e o homem civil, impregnado em sua obra educacional, revela que a síntese deve realizar-se dimensionalmente: à dimensão de homem acrescenta-se a dimensão de cidadão e vice-versa. *Emílio* não é outra coisa. Pois, ao longo de sua formação, ambas as dimensões são desenvolvidas para que esteja preparado a viver entre os homens.

Portanto, a idéia de unidade em Rousseau precisa ser evocada para chegarmos a esse cidadão dimensional, homem total que não é senão o resultado da conscientização social e do amadurecimento do conceito de cidadania do filósofo genebrino. Conceito que amplia os ideais clássicos e renascentistas, sinalizando a via que perpassa pela liberdade, pela igualdade e, por fim, deve desembocar na convivência pacífica e na solidariedade entre os homens.

Embora a vida civil pareça um grande limite e um obstáculo à realização plena da felicidade de seu personagem, a crítica de Rousseau visa atingir a organização social de seu tempo, monárquica, desregrada em seu luxo e dissimulação. E como diz Starobinski (1991, p. 35), "a contestação diz respeito à sociedade enquanto esta é contrária à natureza". Desde o início podemos perceber que o preceptor não prepara seu aluno para ficar isolado, mas para viver entre seus semelhantes sob os preceitos da benevolência mútua e do respeito às instituições que vierem livre e soberanamente a constituir.

Esta é uma exegese pós-emiliana, não tão fácil de ser abstraída em seu tratado e impossível de ser prospectada na um tanto quanto jocosa obra inacabada *Emílio e Sofia ou os solitários*. As pistas que Rousseau fornece em diversos de seus escritos possibilitam visualizar uma linha condutora cuja coerência se revela na formação do cidadão típico, melhor dizendo, arquetípico que Emílio representa.

Impossível também é tirar tais conclusões a partir das últimas linhas de sua obra educacional. Pois, depois de realizada toda a tarefa do preceptor, Emílio entra no quarto de seu mestre e, após o devido abraço, comunica a felicidade que sente em estar esperando um filho, bem como de seu desejo em ele mesmo desempenhar o papel de educador. Em seguida, provavelmente à saída, despede-se com as seguintes palavras: "Mas continuai o mestre dos jovens mestres. Aconselhai-nos, governai-nos, nós seremos dóceis: enquanto eu viver precisarei de vós." (*Emílio*, p. 569)

O pedido do jovem pode suscitar dúvidas e uma certa preocupação quando pede para ser governado, dirigido e ainda, por cima, prometer a docilidade, em comparação com as declarações fervorosas existentes em suas obras em prol da liberdade, da autonomia, da criatividade, do pensamento crítico e até mesmo da subversão. No entanto, usando da livre exegese que esta conclusão me permite, podemos chegar a duas interpretações que se complementam na proposição desta obra: Se Emílio pode ser visto como o arquétipo do cidadão, ou seja, do ser individual em quem a cidadania se realiza, o tutor pode ser visto como o arquétipo do ser moral realizador dessa cidadania. Dentro de sua legitimidade, a governança é bem aceita por Rousseau. E, em segundo lugar, isso também se aplica ao campo específico da formação humana que se desenvolve tanto pelos pais, como pela comunidade em geral ou pelas instituições apropriadas através dos parâmetros legais que procuram estruturar e coordenar o desenvolvimento do ensino, dentro da mais correta organização do Estado. Isso implica uma formação com objetivos direcionados, implica responsabilidade e competência do preceptorado institucional, isto é, da escola.

Arremate final contra o desgoverno e a anarquia, o pedido de Emílio se complementa quando diz: "enquanto eu viver, precisarei de vós." O cidadão necessita, enquanto viver, de Leis, Instituições e Governo, amplamente fundamentados na *Vontade Geral* e no poder soberano do povo. No campo da formação, o sentido de dependência que a frase suscita não é a uma pessoa em particular, mas ao que o preceptor representa: a educação. Sendo assim, o homem necessita, enquanto viver, amanhar seu espírito, preparar-se cada vez mais para dar respostas aos desafios que o processo histórico promove. E isso é o que na atualidade chamamos de educação permanente, de formação contínua ou outros termos que evoquem um movimento aprendente em toda a sociedade, e na qual todos seus cidadãos estejam constantemente em aprendizagem.

> O conceito de educação ao longo de toda a vida é a chave que abre as portas do século XXI. Ultrapassa a distinção tradicional entre educação inicial e educação permanente. Aproxima-se de um outro conceito proposto com freqüência: o da sociedade educativa, onde tudo pode ser ocasião para aprender e desenvolver os próprios talentos (DELORS, 2003, p. 117).

Temos aqui e em Rousseau um conceito que engloba educação e política numa só tarefa; bem como a clara intenção de reconstruir o espaço político do cotidiano, hoje talvez o mais deteriorado. Isso significa despertar tanto o lado pedagógico da política quanto o lado político da pedagogia através da ampla ação de formação humana demonstrada neste trabalho. E, nesse aspecto, a simples instituição escolar – esquecida por muitos - tem seu papel no desenvolvimento de um cidadão crítico, participativo e responsável.

Para tanto, uma das principais finalidades da educação é a formação para a convivência, para o exercício do diálogo, da compreensão, do respeito e do auxílio mútuo, da tolerância e da diversidade, defendida pela Comissão ao longo de todo o Relatório. E o *Emílio* trata de todas essas questões colocando-as num patamar de capacitação cidadã, de realização humana por via de um convívio espontâneo, natural e dinâmico. Ambos os documentos sugerem, portanto, que é missão do processo educacional, qualquer que seja sua formatação, tentar reencantar o cotidiano e promover uma melhor compreensão entre os homens. É lutar contra as exclusões, a intolerância e a injustiça social.

Claramente uma abertura ao universal, o *Emílio* não pode ser confundido e ignorado como um tosco ensaio literário do início do movimento romântico ou um mero devaneio filosófico. Mas deve ser encarado como a mais apaixonada proposta de dar respostas aos anseios de sua época que, inclusive, são também os mesmos anseios que temos na atualidade. Até porque os valores que caracterizam a sociedade atual, principalmente aqueles que emanam do binômio *trabalho* e *eficácia econômica*, bem como do binômio *conhecimento* e *poder* são praticamente os mesmos de outrora, diferindo apenas na maior intensidade e complexidade.

Muitos são os desafios que se colocam à formação do homem moderno. Tanto que para preparar o cidadão à altura de responder a tais desafios, a Comissão defende que "à educação cabe fornecer, de algum modo, os mapas de um mundo complexo e constantemente agitado e, ao mesmo tempo, a bússola que permita navegar através dele." (Idem, p. 89) Portanto, toda formação deve objetivar o desenvolvimento de *quatro pilares* que o Relatório apresenta ao longo de seu texto, que são: *aprender a conhecer*, *aprender a fazer*, *aprender a ser* e *aprender a conviver*.

A obra rousseauniana serve de farol a todos os documentos que ultimamente procuram, de forma enfática, redescobrir o valor da dimensão humana nas relações sociais. Pois, um estudo sério de sua obra nos vacina contra uma espécie de humanismo festivo que pode brotar desses documentos encobrindo, muitas vezes, a busca por novas formas de amenizar a exploração do homem como instrumento de acumulação de capital econômico.

Quando Rousseau afirma, em seu projeto de Constituição para a Córsega,[60] que o homem é a riqueza da nação, com certeza que não é no sentido de capital humano que viria a se desenvolver na metade do século XX.[61] Mas riqueza enquanto partícipe da autoridade

---

[60] Comentado por FREITAS, 2003, p. 93.

[61] "A construção sistemática desta "teoria" deu-se no grupo de estudos do desenvolvimento coordenados por Theodoro Schultz nos EUA, na década de 50. O enigma para a equipe de Schultz era descobrir o "germe", a "bactéria", o fator que pudesse explicar, para além dos usuais fatores A (nível de tecnologia), K (insumos de capital) e L (insumos de mão de obra), dentro da fórmula geral neoclássica de Cobb Douglas, as variações do desenvolvimento e subdesenvolvimento entre os países. Schultz notabiliza-se com a "descoberta" do fator H, a

soberana, membro ativo, unidade fracionária que se liga ao todo por um forte elo moral e cívico objetivando, ao fim, a felicidade de todo o corpo pela liberdade e pela igualdade.

Não se trata, porém, de recusar os avanços tecnológicos, de ignorar a força dos recursos financeiros e da midiatização do conhecimento. Todavia, como farol sinalizador dos perigos iminentes e bússola de um caminho possível, a contribuição de Rousseau nos faz lembrar que tudo isso deve se constituir em meio e não em fim. A sociedade do conhecimento e do capital não deve diluir o homem em sua multidimensionalidade, mas servir de meio para sua promoção. É o que desenvolve o Relatório Jacques Delors, quando diz que:

> O desenvolvimento tem por objeto a realização completa do homem, em toda sua riqueza e na complexidade das suas expressões e dos seus compromissos: indivíduo, membro de uma família e de uma coletividade, cidadão e produtor, inventor de técnicas e criador de sonhos. (Idem, p. 101)

E todo esse desenvolvimento completo do homem tem em vistas, como no *Emílio*, o convívio social, as trocas do mundo civil e o advento do Estado democrático. Mais do que isso, seu projeto inverte a tendência que desde Platão coloca a educação indissociavelmente ligada à política. É a política que deve fazer parte de um amplo projeto pedagógico de construção do homem moderno. E se não é como defende Streck (2003, p. 75), que "Emílio, o educando fictício de Rousseau, encarna o cidadão ideal para viver dentro do contrato social por ele proposto," pelo menos encarna o cidadão necessário a qualquer sociedade, principalmente àquela que hoje chamamos de sociedade global.

Se Rousseau vê n'*A República* um tratado de educação, particularmente vejo no *Emílio* um tratado político. A argumentação de Platão e todo o diálogo que Sócrates tenha estabelecido com seus discípulos foi tão somente para dar uma resposta racional ao parecer de Trasímaco de que a injustiça seria mais vantajosa. Nesse paralelo, o *Emílio* pode ser visto como uma tentativa de resposta racional ao parecer de muitos que, tanto em sua época quanto hoje, pensam que sentimento, valor moral, amor, felicidade e bem-estar social não têm validade numa sociedade do consumo, individualista, financeirizada e virtualizada, como a atual.

Como diz Ulhôa (1996, 181)

> Se seu projeto é utópico, a razão política porém a que ele nos conduz exige que repensemos permanentemente sua utopia, e isto lhe dá uma juventude eterna – que pode ser (e por que não?) uma das formas de realização da utopia. Sua fé na perfectibilidade humana orientada por uma razão política esclarecida e capaz de decifrar o sentido oculto das "conveniências" é o melhor testemunho de que a sociedade que ele propõe não é uma sociedade acabada, e de que os caminhos do melhor possível, ou seja, do que deve ser, são os caminhos do possível histórico, traçados a partir do que é.

---

partir da qual elabora um livro sintetizando a "teoria" do capital humano, que lhe valeu o Prêmio Nobel de Economia em 1968. (Frigotto, 2000, p. 41)

Mesmo limitando-se à pedagogia da essência, Comênio deixava transparecer o desejo de formular um referencial fora dos parâmetros essencialistas, fora dos parâmetros teológicos. Mas contentou-se com o que realizara e falou de sua aspiração, dizendo: "Que Deus tenha piedade de nosso século e abra os olhos da mente a alguém que, tendo conhecido o nexo de todas as coisas, o mostre aos outros." (COMENIUS, 2002, P. 172). Demorou um pouco, mas creio que seu desejo foi cumprido no século seguinte quando os olhos de Jean-Jacques foram abertos para conhecer o "nexo de todas as coisas" que é o homem em sua originalidade.

À guisa de conclusão, o comentário sobre o valor da obra de Rousseau que posso oferecer é o mesmo que as madames formularam no camarote do teatro, quando a peça *O Adivinho da Aldeia* foi encenada na presença do Rei, em Paris: "isto é encantador, aquilo é deslumbrante, não há um som que não fale ao coração." (*Confissões*, Livro VII) Não há, pois, nenhum trecho do *Emílio* que não fale ao coração, que não toque a alma e que não convide a refletir profundamente acerca tanto da condição quanto da formação humana, e colocar em prática seus pressupostos.

O desafio é grande e a tarefa não é fácil, apesar de útil e urgentemente necessária. Fica aqui meu tributo a Jean-Jacques Rousseau que, se não pôs a mão na massa, deixou farto material para nossas reflexões e ações. Como ele mesmo confessa:

> Na impossibilidade de cumprir a tarefa mais útil, ousarei, ao menos, tentar a mais fácil: a exemplo de tantos outros, não porei a mão na massa e sim na pena; e ao invés de fazer o que é preciso, esforçar-me-ei por dizê-lo. (*Emílio*, p. 27)

Cabe a nós o agir.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE ROUSSEAU

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As confissões* (2 vol.). Tradução de Rachel de Queiroz. 2ª. ed. São Paulo: Atena Editora, 1959.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964. 4 volumes (Bibliothéque de la Plêiade).

_____. *Émile ou de l'éducation*. Paris: GF Flammarion, 1966.

_____. *Emílio ou da educação*. 2ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. S. Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Org. e tradução de Fúlvia Maria Luíza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

_____. *Projeto para a educação do Senhor de Sainte-Marie*. Edição bilíngüe (francês e português). Trad. Dorothée de Bruchard. Porto Alegre: Editora Paraula, 1994.

_____. *Emile e Sophie ou os solitários*. Edição bilíngüe (francês e português). Trad. Dorothée de Bruchard. Porto Alegre: Editora Paraula, 1994.

_____. *Discurso sobre economia política e Do contrato social*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra; prefácio de Bento Prado Jr. Petrópolis: Vozes, 1996. – (Clássicos do pensamento político; 15)

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores; volume II)

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores; volume II)

_____. *Do contrato social.* Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores; volume I)

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores; volume I)

2. OUTRAS OBRAS

ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

ALTHUSSER, Louis. Sobre el “Contrato Social”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude et alli. *Presencia de Rousseau*. Selección de José Sazbón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972.

ARANHA, Maria Lúcia Arruda. *Filosofia da educação*. 2ª. ed. rev. e ampl. São Paulo: Moderna, 1996.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Therezinha Moneiro Deutsch Baby Abrão. S. Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores)

BÉNICHOU P. et alii. *Pensée de Rousseau*. Paris: Édition du Seuil, 1984.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 6ª. impressão, 2ª. edição. São Paulo: Geográfica, 2000.

BOFF, Leonardo. *Tempo de transcendência*. O ser humano como projeto infinito. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. 19ª. ed. S. Paulo: Editora Brasiliense, 1987. (Coleção Primeiros Passos, v. 20)

_____. *A educação como cultura*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Rio de Janeiro: FAE, 1989.

BRASIL. Novo Código Civil, Lei 10.406 de 10/01/2002. In: *Vade Necun*. S. Paulo: RCM Editora, 2005.

BURGELIN, Pierre. *Le thème de la bonté naturelle dans l'Émile*. Revue de Theoligie et Philosophie (XCVIII), 1965.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999.

CANIVEZ, Patrice. *Educar o cidadão?* Tradução Estela dos Santos Abreu, Cláudio Santoro. 2ª. ed. Campinas: Papirus, 1998. (Coleção Filosofar no presente)

CASSIRRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración.* 1ª. Reimpressão. Traducción de Eugenio Imaz. México: 1975.

_____. *O mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

_____. *Le probléme Jean-Jacques Rousseau*. Preface de Jean Starobnski. Paris: Hachette, 1987.

CERVANTES, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*. 39ª. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1993.

CHÂTELET, François (org.). *O Iluminismo – o século XVIII*. Tradução Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. (Coleção História da Filosofia – Idéias, Doutrinas, volume 4)

COMENIUS. *Didática Magna*. Aparelho crítico: Marta Fattori; tradução Ivone Castilho Benedetti. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Paidéia)

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Tradução Loura Silveira. In: Revista Filosofia Política. Porto Alegre: L&PM Editores Ltda, 1985. (pág. 9-25)

COSTA, Marisa Vorraber. (org.) *Escola básica na virada do século: cultura, política e currículo.* 2ª. ed. S. Paulo: Cortez, 2000.

DAHRENDORF, Ralf. *Homo sociologicus*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoé*. S. Paulo/Rio de Janeiro/Porto Alegre: W. M. Jackson Inc. Editores, 1947. (Coleção Grandes Romances Universais, Vol. 1).

_____. *Robinson Crusoe*. Introduction by Douglas Knight. New York: Pocket Library, 1957.

DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau e Marx. A liberdade igualitária*. Tradução de António José Pinto Ribeiro. Porto, Edições 70: 1982. (Coleção O Saber da Filosofia, n. 8)

DELORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir – Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI*. 8ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: MEC/UNESCO, 2003.

DERATHÉ, Robert. *Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Revue Philosophique, 1949, (p. 143-173).

_____. La religión civile selon Rousseau. In: *Présence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Armored Colin, 1963.

_____. *La problématique du sentiment chez Rousseau*. Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, tomo 37, 1966-1968.

_____. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Second édition. Paris: Librairire Philosophique J. Vrin, 1992.

DUMONT, Louis. *Ensaios sobre o individualismo. Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

ELIADE, Mircea. *O prestígio do mito cosmogônico*. Trad. de Manuel Montenegro da Cruz. In: Diógenes, revista semestral da UNB, n. 7. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984. (pág. 6-16).

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976. (Ensaios, 21)

_____. *Rousseau: o mundo político como vontade e representação*. In: Revista Filosofia Política. Porto Alegre: L&PM Editores Ltda, 1985. (pág. 99-116)

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

_____. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8a. ed. S. Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos).

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. *A filosofia da educação de Rousseau – uma proposta de releitura do Emílio*. In: Cadernos de História e Filosofia da Educação, v. II, n. 4, pág. 35-42. São Paulo: Editora da Faculdade de Educação da USP, 1998.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa*. As origens brasileiras da teoria da bondade natural. 2ª. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL, 1976.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. S. Paulo: Unesp, 2000.

FREITAS, Jacira de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Fapesp, 2003.

FRIGOTTO, Gaudêncio. *Educação e crise do capitalismo real*. 4ª. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

GADOTTI, Moacir. *Escola cidadã*. 6ª. ed. S. Paulo: Cortez, 2000. (Coleção Questões da Nossa Época; vol. 24)

_____. *História das idéias pedagógicas*. Série Educação. São Paulo: Ática, 2002.

_____. *Os mestres de Rousseau*. São Paulo: Cortez, 2004.

GARCIA, Cláudio Boeira. *As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999. (Coleção ensaios políticos e filosofia).

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GOUHIER. Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Seconce édition revue. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

GROETHUYSEN, Bernard. *J.-J. Rousseau*. Paris: Gallimard, 1949.

HARZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII* (de Montesquieu a Lessing). Tradução Carlos Grifo Babo. Portugal: Editorial Presença; Brasil: Martins Fontes, 1978. (Coleção Síntese)

HERSKOVITS, Melville J. *Antropologia cultural*. São Paulo: Mestre Jou, 1963. (2 tomos).

HOBBES, Thomas. *Leviathan*. Edited with and Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin. New York: Oxford University Press, 1996.

_____. *Do cidadão*. Trad. apres. e notas Renato Janine Ribeiro. 3a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. – (Clássicos).

HOBSBAWN, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Tradução Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. 2ª. ed. 18. reimpressão – S. Paulo: Companhia das Letras, 2001.

JIMACK, Peter. *La génese et la rédation de l'Émile de J.-J. Rousseau*. Genève: Institut et musée Voltaire, 1960.

_____. *Homme and citoyen in Rousseau's Émile*. Oxford: Romanic Review, octobre, 1965. XL 110 I.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média.* Tradução Maria Julia Goldwasser ; Revisão técnica Hilário Franco Jr. 4a. ed. São Paulo : Editora Brasiliense, 1995.

KANT, Immanuel. *The critique of Pure Reason; The critique of Practical Reason and other ethical treatises; The critique of Judgment*. 21st printing. Chicago: The University of Chicago/Encyclopaedia Britannica, Inc., 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude et alli. *Presencia de Rousseau*. Selección de José Sazbón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Martin Claret, 2003. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor, vol. 89)

LOPES, Eliana Marta Santos Teixeira. *Origens da educação pública. A instrução na Revolução Burguesa do século XVIII*. São Paulo: Edições Loyola, 1981.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Livraria Martins Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

MAQUIVAEL, Nicolau. Tradução Olívia Bauduh. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores)

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. S. Paulo: Martin Claret, 2003. (Coleção A obra prima de cada autor, n. 68)

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas.* 11ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

MONROE, Paul. *História da educação*. Nova tradução e notas de Idel Becker. 11ª. ed. S. Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. (Atualidades Pedagógicas, vol. 34)

MONSTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Difel, 1962, 2v.

MORE, Thomas. *A Utopia*. Tradução e notas Luís de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores)

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*. Tese de livre –docência. FFLCH/USP, 2000.

NUNES, Benedito. *Introdução à filosofia da arte*. 5ª. ed. S. Paulo: Ática, 2000.

PAIVA, Wilson Alves de. *Embate político na Idade Média e as idéias de Guilherme de Ockahm*. Estudos: Revista da Universidade Católica de Goiás, v. 1. n. 1 (1973) – Goiânia: Editora da UCG, V. 32, n. 7, jul. 2005.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Introdução e notas de Ch.-M. des Granges. Tradução de Sérgio Melliet e consultoria de Marilena Chauí. 2ª. ed. Rio de Janeiro: DIFEL/Editora Abril,1979.(Coleção Os Pensadores)

PENEDOS, Álvaro J. dos. *Introdução aos pré-socráticos*. Porto: Rés, 1984.

PIAGET, Jean. *Seis estudos de psicologia*. 20ª. ed. revista. São Paulo/Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.

PINSKI, Jaime & PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

PISSARRA, Maria Constança Peres. Rousseau. *A política como exercício pedagógico*. S. Paulo: Moderna, 2002.

PLATÃO, *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores)

RANG, Martin. L'éducation publique et la formation des citoyens chez J.-J. Rousseau. In: *Études sur le "Contrat Social" de J.-J. Rousseau*. Actes de Journées d'études tenues à Dijon – mai, 1962. Paris : Sociétés les belles lettres, 1964.

REIS, Cláudio Araújo. *Sociabilidade, moralidade e sensibilidade no século XVIII*. In: Revista Filósofos/Universidade Federal de Goiás, Instituto de Ciências Humanas e Letras. – v. 1, n. 1 (1996). Goiânia: Editora da UFG, v. 1, n. 2, jul./dez. 1999.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. 2ª. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SAAD, Luiz Felipe de Andrade e Silva. *Aspectos sobre a constituição da vontade geral dos cidadãos de Rousseau*. In: Revista Philósophos – v. 1, n. 1, 1996 – Goiânia: Sociedade Philósophos, v. 7, n. 1, 2002. (pag. 91-114)

SANTOS, José Luiz dos. *O que é cultura*. 14ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. (Coleção primeiros passos; 110).

SHEAKSPEARE, W. *Hamlet.* Tradução Pietro Nassett. S. Paulo: Martin Claret, 2001. (Coleção A Obra Prima de Cada Autor).

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Revisão técnica Renato Janine Ribeiro; Tradução: Renato Janine Ribeiro (cap. 1 a 11) e Laura Teixeira Motta (cap. 12 em diante). 1ª. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

STAROBINSKI, Jean. *The invention of liberty*. New York: Rizzoli International Publications, Inc. 1987.

_____. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STRECK, Danilo R. *Educação para um novo contrato social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

SUCHODOLSKI, Bogdan. *A pedagogia e as grandes correntes filosóficas: A pedagogia da essência e a pedagogia da existência*. 5ª. ed. Tradução Liliana Rombert Soeiro. Lisboa: Livros Horizonte, 2000.

VARGAS, Yves. *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 1995.

VIEIRA, Luiz Vicente. *A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. (Coleção Filosofia; 52)

VINH-DE, Nguyen. *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau.* Québec: Presses de l'Université du Québec, 1991.

ULHOA, Joel Pimentel de. *Reflexões sobre a leitura em filosofia*. 1ª reimp. Goiânia: Editora da UFG, 2000. (Coleção Quíron, Série filosofia, n. 1).

_____. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora da UFG, 1996.

WIESCHEDEL. Wilhelm. *A escada dos fundos da filosofia. A vida cotidiana e o pensamento de 34 grandes filósofos*. Tradução de Edson Dognaldo Gil São Paulo: Editora Angra, 2000.