

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



HISTÓRIA E VERDADE(S)

VOLUME 23, 2002

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

HISTÓRIA, VERDADE E VIRTUDE EM ROUSSEAU

Pacto Político e Ética Pedagógica

"Voilà le moment de l'histoire; c'est par elle qu'il lira dans les coeurs sans les leçons de la philosophie; c'est par elle qu'il les verra, simple spectateur, sans intérêt et sans passion, comme leur juge, non comme leur complice ni comme leur accusateur. Pour connaître les hommes il faut les voir agir. Dans le monde on les entend parler; ils montrent leurs discours et cachent leurs actions: mais dans l'histoire elles sont dévoilées, et on les juge sur les faits. Leurs propos mêmes aident à les apprécier; car, comparant ce qu'ils font à ce qu'ils disent, on voit à la fois ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent paraître: plus ils se déguisent, mieux on les connaît".

(J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, pp. 166-167)

Introdução

Embora o trecho da epígrafe faça crer que Rousseau fosse um ardoroso defensor da ideia de história e do rigor da investigação dos homens no tempo como fonte de aproximação da verdade, o presente ensaio procurará, de alguma maneira, desconstruir essa primeira impressão. Teórico da política e autor do mais comentado tratado dentre os tratados pedagógicos que tiveram lugar na modernidade, o

* Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

pensamento rousseauiano - sob tal confluência epistemológica - situa-se como indelével referência, tanto para cientistas políticos quanto para estudiosos da educação. Contudo, refletir sobre o pensamento político e pedagógico de Rousseau requer alguma compreensão da temporalidade criada pelo autor, para dar lugar às suas peculiares acepções de cultura, de civilização, de bondade, de natureza, de virtude, de sociedade, de razão, de perfectibilidade e, principalmente, de civilização. A história que Rousseau constrói é outra: daí que o momento da história e o lugar social a ser por ela desempenhado sejam também distintos. Como máscaras e representações teriam se tornado inerentes à própria idéia de civilização, Rousseau pretende, em seus escritos, recuperar a origem perdida; chegar ao ponto primeiro onde a própria noção de tempo teria sido inventada. Essa retomada dos primórdios requereria, porém, uma suposição de possibilidades: uma outra história - sem máscaras - para explicar o gênero humano e para contar do desenvolvimento da vida individual em suas diversas etapas. No primeiro caso, tratava-se da política; no segundo, da pedagogia.

Ernst Cassirer julga que, considerado do ponto de vista filosófico, todo o Iluminismo é tributário de uma orientação cartesiana - e que, portanto, remonta à tradição do pensamento do século XVII, a qual seria - por sua vez - radicalmente ahistórica. A proeminência adquirida pela racionalidade, entre os séculos XVII e XVIII, nesse sentido, não teria sido acompanhada pela valorização do saber histórico, considerado, por sua própria essência, diverso das exigências de clareza e distinção, passíveis de serem localizadas na ciência lógica, na matemática, nas ciências exatas e naturais. Sendo assim, o pensamento social do século XVIII - desconfiado das reais possibilidades de um conhecimento científico do passado, tende a retirar o conhecimento dos fatos daquilo que passa a ser considerado domínio do saber autêntico - ou, nos termos de Cassirer, da 'Verdadeira certeza'¹).

(1) Ernst Cassirer, *A filosofia do Iluminismo*, Campinas, Unicamp, 1992, p. 272. Sobre o tema, continua o autor: "Daí resulta que a dimensão da história fica inteiramente fora do círculo do ideal de saber cartesiano. Não existe o menor conhecimento de um fato que possa conduzir a esse ideal, à verdadeira *sapientia universalis*. Em suma, a dúvida cartesiana apenas comporta um caráter negativo a respeito da história: ela rechaça e recusa." (*Idem, ibidem*).

O curso dos acontecimentos passados é, do ponto de vista da dúvida metódica cartesiana, percebido com extrema desconfiança, posto que inevitavelmente sujeito a se postar apenas como testemunho da experiência sensível, e, portanto, fonte empírica de ilusão.

Sobre o tema, também Collingwood afirmará que os pensadores do século XVIII partiam do pressuposto de uma natureza humana imanente, substancialista, estática, inflexível e permanente - sem história e sem temporalidade: "um imutável abstrato, subjacente ao curso das transformações históricas e a todas as atividades humanas. A história nunca se repetia a si própria, mas a natureza humana permanecia eternamente imutável"⁽²⁾. O Iluminismo, enquanto movimento, procurava, primordialmente, uma ciência da natureza humana. Daí o fato de o pensamento social do século XVIII tender a projetar na acepção de natureza humana uma utopia, um ideal, mas também uma teleologia; e, sendo assim, uma história, por suposto, autêntica e única - racional e ocidental; universal e institucional. Essa "autêntica história do homem teria de ser uma história de como o homem chegou a ser o que é - o que significava pensar na natureza humana, aquela que realmente existe na Europa setecentista, como produto de um processo histórico, ao passo que a consideravam como um pressuposto imutável de tal processo"⁽³⁾. Por sua vez, pensar sobre a história da Europa seria também meditar sobre a trajetória de quaisquer outros povos, os quais teriam percursos orientados pelas mesmas etapas constitutivas: mais ou menos atrasados. Conhecer essa história autêntica dos caminhos que transformaram a natureza em cultura significava pensar também alguma evolução do espírito.

Rousseau, diferenciando-se em alguma medida de seus companheiros de época, travava com o Iluminismo - como se sabe - uma

⁽²⁾ R.G Collingwood, *A idéia de história*, 5- ed., Lisboa, Presença, 1981, p. 110. "Tal como os antigos historiadores concebiam o caráter romano, por exemplo, como uma coisa que realmente nunca tivesse tido um princípio e que sempre tivesse existido, sempre igual, também os historiadores do século XVIII - reconheciam que a verdade histórica era a história da humanidade - supunham que a natureza humana tinha existido sempre, desde a criação do mundo, exatamente como existia no tempo deles." (*Idem, ibidem*, p. 110).

⁽³⁾ R.G Collingwood, *A idéia de história*, 5- ed., Lisboa, Presença, 1981, p. 113.

batalha entre o amor e a guerra. Cioso da defesa da perfectibilidade como atributo intrínseco ao género humano, Rousseau, desde o princípio, colocou-se como crítico do progresso. Porém entendia que a caminhada do homem, a dada altura, desfigurara o homem de natureza; e que este jamais retornaria. Tratava-se, portanto, de radicalizar o campo da cultura e firmar um pacto de civilização que fosse essencialmente melhor. Rousseau, entretanto, compactuava com seus contemporâneos do Iluminismo uma visão apriorística de história; abstraída da preocupação empírica. História torna-se, em Rousseau, um relato lógico; e, portanto, necessário. Os teóricos da política há tempos reconhecem isso. O presente ensaio pretende demonstrar que, em educação, Rousseau também fará o mesmo. O estado de natureza era uma exigência lógica; assim como o Emílio ao nascer. O estado civil é a conseqüência deduzida do pressuposto de uma natureza previamente concebida. Assim como o pacto é o princípio regulador de que Rousseau se vale para desvendar o estado de natureza, a educação do Emílio, ao formar o homem civil, tem intenção de revelar os atributos do homem de natureza. A educação do Emílio pode ser, portanto, tomada como efeito logicamente necessário para pensar o sujeito individual, em se considerando o percurso anteriormente entrevisto para a espécie. Rousseau inventa seu tempo social, de acordo com uma hipótese que lhe era anterior. Rousseau também inventa o Emílio; e não pretende confundi-lo com a criança histórica. O *Emílio* é antes, um relato, uma metáfora, uma suposição que remete às essências. Sendo assim, não teria jamais a pretensão de ser aplicado como método educativo de crianças reais. Até onde se pôde constatar, a pedagogia, usualmente, não tem reconhecido esse caráter operatório do Emílio como um constructo. Em síntese, poderíamos dizer que Rousseau, ao criar outra temporalidade que lhe conferisse suporte para ancorar sua teoria social, estruturou também um tempo alternativo para refletir sobre a trajetória dessa sua criação imaginária: Emílio. Assim como o pacto social, Emílio não é histórico; é, sobretudo, um princípio regulador necessário à análise⁽⁴⁾.

(4) **Acerca do pacto social, João Lopes Alves confirma a tese já praticamente consensual entre os teóricos da política: "o argumento da peça é, todo ele, jurídico, e o conceito de contrato ou pacto social originário tal como não tem diretamente a ver com conjecturas sobre o passado histórico, nem**

Claude Lévi-Strauss qualifica Rousseau como o fundador das ciências do homem; criador - em especial - da etnologia: "ciência que ele concebeu, cuja existência desejou e anunciou"⁽⁵⁾. Além disso, preocupado que estaria com a intersecção dos saberes da natureza e do conhecimento dos homens, Rousseau teria sido "um observador atento da vida camponesa, um leitor entusiasta de livros de viagens, um homem capaz de analisar costumes e crenças exóticos", caracterizando-o, portanto, como pensador hábil em entrelaçar, por sua reflexão, aspectos variados provenientes de campos distintos do saber: "literatura, poesia, moral, ciência política, pedagogia, lingüística, música e botânica"⁽⁶⁾.

Ao trabalhar a concepção de história do conjunto da obra de Rousseau, Salinas Fortes retoma sentidos inscritos no *Ensaio sobre a origem das línguas*:

"Com a passagem para o estado civil e para o plano da linguagem articulada, o homem supera a animalidade que caracteriza o seu estado primitivo. A emergência da linguagem, por conseguinte, conduz a uma perda da imediação original e a uma ordem de menor eficácia. Uma fratura se processa por intermédio da linguagem. É com a linguagem que as águas de dois universos se separam, que se marcam as fronteiras entre o particular e o geral. No estado primitivo a unidade do homem é também, e principalmente, unidade de visão; é olhar único, diante do qual se dispõe um objeto límpido, cristalino, com campo visual unificado. A esta unidade se substitui uma grande cisão visual, simétrica à do campo de visão, uma incurável vesguice tornada

representa algum modelo político idealmente apontado ao futuro, também não é metafísico, mas de física jurídica. Precisando as coisas: é o princípio regulador que permite pensar a lógica da constituição de uma sociedade de direito legítima" (J. L. Alves, *Rousseau, Hegel e Marx: percursos da razão política*, Lisboa, Horizonte, 1983, p. 31).

⁽⁵⁾ Claude Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre*, in *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, p. 9. Para Lévi-Strauss, ao anunciar a etnologia, pelo menos um século antes de seu surgimento como disciplina do conhecimento científico, Rousseau já a situara no entrecruzamento do campo das ciencias naturais com o das ciencias humanas, o que revela a vocação interdisciplinar que teria sua obra.

⁽⁶⁾ Claude Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre*, in *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, p. 9.

possível a partir do momento em que os signos de instituição se intrometem em nosso aparelho mental, abrindo, certamente, um horizonte visual inesperado, mas embaralhando a visão pela brusca distorção a que o olhar é condenado"(7).

Pode-se, pois, afirmar que a ideia de história no pensamento rousseauiano é propositadamente ahistórica. A trajetória da civilização é apresentada como uma escolha por conjecturas - como diz o próprio Rousseau em seu *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. Para Rousseau, uma história construída mediante verdades por conjecturas teria o mérito de, ainda que com o risco de romper alguma temporalidade preconcebida, projetar teleologicamente um melhor futuro. Logicamente, pensamento por conjecturas supõe conseqüências deduzidas: mais filosóficas; portanto, mais racionais. Assim, paradoxalmente, o mesmo autor que pretende recusar o rumo tomado pela razão humana em seu desenvolvimento histórico vale-se dela ao limite para, inclusive, recusá-la; opondo-se aos brejeiros ruídos do acaso, recusando a indeterminação do futuro e desenhando uma matriz conceitual que poderia ser dedutivamente palmilhada, como se o tempo fosse refém da arquitetura do pensamento humano. Rousseau, sobre o tema, procura defender-se: "para além do fato de estas conjecturas se tornarem razões, quando são [...] os únicos meios que se podem ter para descobrir a verdade, as conseqüências que quero deduzir das minhas nem por isso serão conjecturais, uma vez que, sobre os princípios que acabo de estabelecer, não se poderia formar qualquer outro sistema que não me forneça os mesmos resultados e de que não posso tirar as mesmas conclusões"(8).

Ao final do mesmo *Segundo Discurso*, Rousseau explicita que não pretende instituir qualquer verdade histórica pelo relato que reconstitui uma possível origem das primeiras convenções tácitas do pacto social. O traçado da narrativa seria, antes, fruto de uma escolha individual sua, passível de ser confrontado com outras versões, "outras origens para as sociedades políticas". Seu discurso, entretanto, parecia-lhe natural, por razões lógicas, dentre as quais se destacariam

(7) **Luís Roberto Salinas Fortes**, *Rousseau: da teoria à prática*, São Paulo, Ática, 1976, p. 63.

(8) **J.-J. Rousseau**, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, pp. 52-53.

as demarcações do estado civil, tal como este, então, se apresentava naquela realidade imediata: como um artifício; como um constructo; como uma convenção - cuja finalidade única seria a proteção de cada um contra todos. A civilização, pelos alicerces com que se construiu, teria recusado - pela via do direito positivo - as mais óbvias recomendações do direito de natureza. Daí Rousseau defender a verdade de seu relato; embora não a de sua história: "uma vez que é manifestamente contra a lei da natureza, qualquer que seja a maneira como se define, que uma criança mande num velho, que um imbecil governe um sábio e que um grupo de pessoas esteja a abarrotar de coisas supérfluas, enquanto a multidão esfomeada se vê privada do necessário'^9).

E possível verificar na obra de Rousseau a marca da racionalidade cartesiana⁽¹⁰⁾. Ao deixar de lado a verdade factual, supondo que ela não interferirá na resolução da questão colocada, todo o alicerce do pensamento de Rousseau erige-se sobre uma via condicional e hipotética, da qual - como em Descartes - seriam deduzidas verdades a partir de intuições primeiras. Tal caracterização tem sido bastante explorada por análises do pensamento político de Rousseau. Contudo, parece-nos válido refletir sobre a proposta educativa do mesmo teórico mediante um suporte analítico similar àquele que regula a interpretação de sua obra política. A meditação a que aqui nos propormos terá, como objetivo, portanto, o de estabelecer interfaces entre política e pedagogia no âmbito da obra rousseauniana; pela sempre hesitante confluência entre "História" e "Verdade".

Razão, História e Civilização sob suspeita: O Discurso sobre as Ciências e as Artes

E conhecida a resposta dada por Rousseau à indagação que lhe traria notoriedade, no concurso lançado pela Academia de Dijon em 1749: "*Contribui o restabelecimento das ciências e das artes para apurar*

(9) **J.-J. Rousseau**, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, p. 83.

(10) **Geoffrey Hawthron**, *Iluminismo e desespero: uma história da sociologia*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, p. 32.

ou corromper os costumes?". Já à partida, o escritor reconhece a complexidade do desafio a que então se lançava. Diante de uma era que exaltava ao limite as ciências e as técnicas como fonte maior de humanização, de civilização e de aprimoramento do sujeito social, Rousseau toma como binómio a tensa relação existente entre o desenvolvimento das ciências e a prática da virtude. Não orientou sua reflexão para buscar qualquer nível de fidelidade empírica; não quis construir seu trajeto sobre fatos ancorados na temporalidade histórica. Mesmo assim, sua narrativa possui pretensão de verdade. Trata-se de aproveitar a história para proceder a uma exaltação da memória: o valor de verdade histórica inscreve-se no valor do exemplo a ser seguido; ou da recusa da trajetória quanto ao seu mérito. Se a aparência é histórica, a essência do *Discurso sobre as ciências e as artes* parece ser a moral prescrita para um futuro a ser esquadrinhado:

"A Europa havia recaído na barbárie das primeiras idades. Os povos desta parte do mundo, hoje tão esclarecidos, viviam, há poucos séculos, num estado pior que a ignorância. Eu não sei que espécie de jargão científico, ainda mais desprezível que a ignorância, tinha usurpado o nome do saber, e opunha ao retorno deste um obstáculo quase invencível. Era preciso uma revolução para reconduzir os homens ao senso comum: e ela veio enfim do lado de onde menos se esperava. Foi o estúpido muçulmano, foi o eterno flagelo das letras que o fez renascer. A queda do trono de Constantino levou para a Itália os destroços da antiga Grécia. A França, por sua vez, enriqueceu com seus preciosos despojos. Breve as ciências seguiram as letras: à arte de escrever acrescentou-se a arte de pensar, gradação que parece estranha, e que é talvez bastante natural; e começou-se a sentir o principal benefício do comércio das musas, o de tornar os homens sociáveis, inspirando-lhes o desejo de agradar uns aos outros através de obras dignas de sua mútua aprovação^{7^11}).

Foi, a partir de tal situação, que se passou a privilegiar coletivamente governo, leis e, conseqüentemente, ciências, letras e artes. Tratava-se de criar estratégias e táticas de policiamento dos povos, de modo a que o cultivo dos talentos e o desenvolvimento da perfectibi-

(¹¹) J.-J. Rousseau, *Discurso sobre as ciências e as artes*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5ª ed., São Paulo, Cultrix, 1980, p. 210.

lidade humana viesse a substituir a liberdade original pelo artifício da crescente "urbanidade de costumes, que corrompe [...] o comércio tão afável e tão fácil; numa palavra, as aparências de todas as virtudes, sem que haja alguma"⁽¹²⁾. A polidez, a urbanidade, a civilidade, a cortesia - ou, em suma, as boas maneiras - substituíam progressivamente a anterior naturalidade rústica, com o propósito declarado de proceder ao "comércio do mundo". Rousseau destaca que a continência exterior substituiria as disposições do coração. O pedantismo e a afetação no trato substituíam a espontaneidade das inclinações, sempre orientados por preceitos sociais de uma arte da representação que teria como meta agradar. Voltado para uma homogeneização de costumes, instado sempre a fortalecer padrões unívocos de urbanidade, o gênero humano era transformado em rebanho:

"[...] impera em nossos costumes vil e enganosa uniformidade, e todos os espíritos parecem ter sido atirados num mesmo molde; continuamente a polidez exige, o decoro ordena; seguem-se continuamente os usos, jamais o próprio temperamento. Não mais se ousa parecer o que se é; e, nesse perpétuo constrangimento, os homens, que formam esse rebanho a que se denomina sociedade, colocados nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas, se motivos mais poderosos não os desviarem. Jamais se saberá com quem se está tratando: é preciso, pois, conhecer o amigo, aguardar as grandes ocasiões, isto é, esperar que passe o tempo, pois é justamente por essas ocasiões que seria essencial conhecê-lo. Que cortejo de vícios não acompanhará essa incerteza! Não mais amizades sinceras; não mais estima real; não

(12) J.-J. Rousseau, *Discurso sobre as ciências e as artes*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5ª ed., São Paulo, Cultrix, 1980, p. 211. É possível dizer que Rousseau defendia como incontestado a perfectibilidade humana, a qual, assim como o amor de si - o sentido da auto-preservação - constituiria aspecto inerente da personalidade do homem. Contudo, é de se notar que, para ele, a perfectibilidade intrínseca ao próprio caráter constitutivo da espécie não representaria naturalmente um apelo ao desenvolvimento do progresso das ciências. Acerca do tema, Bronowski e Mazlish dirão o seguinte: "O ponto de partida de Rousseau foi o ataque à convicção de que o progresso do homem dependia do avanço das artes e das ciências. A sua pretensão era, de fato, que esse avanço significava a crescente degradação moral do homem. A primeira ofensiva fê-la nos *Discursos*, e isto justamente no dealbar da Revolução Industrial." (J. Bronowski e B. Mazlish, *A tradição intelectual do Ocidente*, São Paulo, Edições 70, 1983, p. 317).

mais confiança segura. As suspeitas, os temores, a frieza, a reserva, o ódio, a traição ocultar-se-ão de contínuo sob o véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão louvada, devida às luzes do nosso século... Não mais se louvará o próprio mérito, mas rebaixar-se-á o mérito de outrem; não se ultrajará grosseiramente o inimigo, mas se o caluniará com astúcia. Os ódios nacionais estender-se-ão, mas em nome do amor à pátria. A ignorância menosprezada substituir-se-á um perigoso pirronismo. Haverá excessos proscritos, vícios desonrados; outros, porém, serão decorados com o nome de virtude; será preciso tê-los ou afetá-los. Exagerará quem pretender a sobriedade dos sábios do tempo; de minha parte, não vejo nisso mais que um refinamento de intemperança tão indigno do meu elogio quanto sua artificiosa simplicidade'⁽¹³⁾).

Pelo discurso, é como se o exercício da racionalidade controlada pelo *ethos* prescrito para a esfera pública fosse necessariamente derivado da corrupção dos costumes coletivos. Apenas, portanto, aqueles povos que se haviam privado do "contágio dos vãos conhecimentos", teriam conseguido preservar a felicidade coletiva original. Rousseau sublinha que os povos que assim optaram não o fizeram por descuido ou incapacidade do espírito. Todos os que historicamente teriam sido considerados bárbaros foram os que se souberam valer de uma sabedoria inata para preservar o bem comum do estado de natureza. Do lado contrário, os povos que passaram a falar da virtude, teriam sido exatamente os que se haviam corrompido; como se o discurso ético exercesse, por substituição, o lugar anteriormente reservado ao hábito e à prática da natural ação piedosa.

Nesse seu *Primeiro Discurso*, Rousseau sugere que, caso pudesse, a natureza teria evitado ao homem a faculdade de se aperfeiçoar, de produzir conhecimento, de elaborar ciência. A probidade teria seu lugar privilegiado - pela lógica interna à argumentação do texto - no coração dos homens simples. Com as ciências, haviam sido fortificados o luxo, o orgulho e o dinheiro. Sem ela, manter-se-ia, possivelmente, o caráter. Assim pode ser demarcada a distinção primordial, no pensamento rousseauiano, entre bondade e virtude. A primeira era um dado de natureza, que tinha a ver com a simpatia, com a

(13) J.-J. Rousseau, *Discurso sobre as ciências e as artes*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5^ª ed. São Paulo, Cultrix, 1980, p. 212.

compaixão, com a piedade, ou a capacidade de se reconhecer no infortúnio do outro. A virtude, entretanto, só se poderia conceber mediante critérios atinentes à moralidade. Ora, a moralidade supõe o pacto, a convenção social⁽¹⁴⁾. Nesse sentido, Rousseau já lança algumas farpas contra o modelo educativo que imperava naqueles tempos de aparência e de opulência, que seu século insistia em chamar de civilização. Imersos no modelo pedagógico dos colégios religiosos da época as crianças não sabiam sequer seu próprio idioma

"[...] mas falarão outros que não estão em uso em nenhuma parte; saberão compor versos que mal compreenderão; não distinguindo o erro da verdade, possuirão a arte de os tornar desconhecidos aos demais, através de argumentos especiosos; mas não compreenderão o significado das palavras magnanimidade, temperança, humanidade, coragem; o doce nome de pátria jamais soará em seus ouvidos; e se ouvirem falar de Deus, será menos para o evitar do que por o temer... Eu sei que é preciso ocupar as crianças em algo, e que a ociosidade é o maior perigo a recear. Mas que devem elas aprender? Eis certamente um belo problema! Que aprendam aquilo que deverão fazer quando homens, e não o que devem esquecer"⁽¹⁵⁾.

A orientação pedagógica, que abarcava corações e mentes das jovens e das maduras gerações, calcava-se, principalmente, no ornamento da polidez; nas prescrições do decoro; nas regras de cortesia; nos mandamentos da urbanidade; nas táticas de civilidade - como se, de fato, houvesse, na dita sociedade de bem, um padrão uniforme de

⁽¹⁴⁾ "Em Rousseau, a teoria política não se separa da pedagogia, cívica e moral, e do problema da civilização, o papel de alguns indivíduos, fora do comum, revela-se determinante [...]. A teoria política de Rousseau pressupõe uma crítica da sociedade e da civilização modernas, crítica que se apóia sobre o ideal da cidade antiga. Mas esta cidade não existe mais, e aquele que enuncia sua crítica se coloca, no momento mesmo em que a formula, fora da sociedade atual [...]" (Victor Goldschmidt, "Individu et communauté chez Rousseau", in P. Bénichou, *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 155). No mesmo livro, Eric Weil destaca o conceito de simpatia como essencial ao pensamento político de Rousseau (p. 37); e Leo Strauss explora a distinção entre bondade e virtude como categorias rousseauianas (p. 83).

⁽¹⁵⁾ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre as ciências e as artes*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5ª ed., São Paulo, Cultrix, 1980, pp. 225-226.

bom comportamento para regulação dos modos de comparecer, de aparecer, de parecer; e, finalmente, de ser...(16). A ação social, porém, desmentiria radicalmente o exercício dessa representação, de modo que tudo aquilo que a afabilidade no trato social impedisse de dizer seria expresso pelos embates reais que ocorriam por detrás do enganoso véu de tal comércio social. Nesse seu conhecido *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau revela as artimanhas da linguagem civilizatória e as perplexidades existentes no caminho intermitente do aperfeiçoamento da espécie. Mais do que isso, Rousseau atenta para possíveis óbices quanto ao entendimento dos fatos. A história não era necessariamente fiel à verdade, dado que sua própria linguagem - entre as letras e as artes - seria questionável. A verdade - no Rousseau deste *Primeiro Discurso* - residiria em uma outra temporalidade: o tempo dos primórdios; a pureza das disposições naturais. Estas, em si, não seriam passíveis de ser, contudo, conferidas pela história. De qualquer modo, a verdade, por existir, persistia sendo objeto intelectual - ainda que como uma esperança e uma expectativa; ainda que, sobretudo, pelo fato de ser eticamente essencial à acepção de mundo rousseauiana e poder, em função disso, residir em algum coração bem cuidado; em alguma terra bem cultivada... Procurar a verdade, como tarefa de consciência, requereria, entretanto, o anterior reconhecimento da dificuldade de obtê-la: "através de quanto erros [...] não se faz necessário passar para enfim atingi-la! A desvantagem é visível,

(16) **Ao trabalhar o processo civilizatório, Norbert Elias sublinha que houve uma progressão dos hábitos de civilidade como estratégia de mudança interior à própria nobreza; que, de guerreira, passava a ser cortesã. Com o amparo da burguesia ascendente, tal processo regula pulsões e controla paixões, fortalecendo dispositivos sociais de auto-domínio: "A estabilidade peculiar do aparato de autocontrole mental que emerge como traço decisivo, embutido nos hábitos de todo ser humano 'civilizado', mantém a relação mais estrita possível com a monopolização da força física e a crescente estabilidade dos órgãos centrais da sociedade. Só com a formação desse tipo relativamente estável de monopólios é que as sociedades adquirem realmente essas características, em decorrência das quais os indivíduos que as compõem sintonizam-se, desde a infância, com um padrão altamente regulado e diferenciado de autocontrole; só em combinação com tais monopólios é que esse tipo de autolimitação requer um grau mais elevado de automatismo, e se torna, por assim dizer, uma 'segunda natureza'". (Norbert Elias, *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*, vol. 2, Rio de Janeiro, Zahar, 1993, p. 197).**

porque o falso é suscetível de uma infinidade de combinações; a verdade, porém, só possui uma maneira de ser"⁽¹⁷⁾. Como último recurso, seria oportuno, contudo, compreender onde e por quê se perdera o estado natural na longa caminhada da humanidade. Qual seria, então, seu paradeiro-natureza?

O esconderijo da equidade perdida: a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens

Em 1753, a Academia de Dijon lançava outro desafio na forma de concurso: *Qual seria a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural?* Mais uma vez, Rousseau, intrigado pelo tema, sente-se convidado a concorrer. No *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau - como já dissemos - cria e mobiliza uma temporalidade imaginária para pensar a trajetória do homem em sociedade. Diz, a respeito, que, embora nada se possa saber com exatidão, seria plausível conjecturar e estabelecer parâmetros analíticos a partir de um relato construído para propiciar a organização de categorias operatórias. Para Rousseau meditar sobre o estado de natureza e o surgimento da vida civil exigia tomar por suposição um dado bom-senso previsto para a constituição dos governos. Conhecer a fonte, a origem, as razões da desigualdade supunha verificar, antes de tudo, as características básicas do ser humano; "a ponto que se possa ver tal como a natureza o formou, através de todas as mudanças que a sucessão dos tempos e das coisas produziu na sua constituição original, e distinguir o que tem de si próprio daquilo que as circunstâncias e o seu próprio progresso lhe acrescentaram ou mudaram no seu estado primitivo"⁽¹⁸⁾. Rousseau explicitamente apresenta sua história como um relato imaginário como se depreende do seguinte excerto, ainda na introdução de seu *Segundo Discurso*: "[...] não é uma empresa fácil distinguir o que há de originário e de artificial na natureza atual do homem e conhecer per-

⁽¹⁷⁾ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre as ciências e as artes*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5- ed., São Paulo, Cultrix, 1980, p. 220.

⁽¹⁸⁾ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, p. 15.

feitamente um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que provavelmente nunca virá a existir e de que é contudo necessário ter noções justas para poder julgar bem o nosso estado presente"(19). A seguir, o autor lamenta a ignorância humana acerca do estado de natureza. O desconhecimento originava-se na dificuldade em analisar rastros e trajetos passados, sem - para tanto - se valer de categorias que, aplicáveis e oriundas da sociedade civil, seriam - por isso mesmo - impróprias e incorretas para análise do estado anterior, no qual as leis eram reguladas pela ordem natural. Por lei natural, Rousseau compreende regras de utilidade comum; fundada em bem estabelecido para a espécie pelos costumes e pela convivência, de modo a propiciar o bem-estar do homem e a conservação de cada um, na harmonia do conjunto da vida natural. É de se notar que, para Rousseau, em um primeiro momento, o estado de natureza não coincidia exatamente com o estado de guerra hobbesiano(20). Pelo contrário, tratava-se de um bem comum, para o qual todos contribuíam de acordo com suas capacidades e do qual todos extraíam proventos para satisfazer suas necessidades. No estado de natureza, a primeira expressão da condição humana seria, antes mesmo da racionalidade, a sensibilidade; e o atributo que engendrava o primeiro requisito da convivência era chamado de piedade. Por piedade - como já se observou - Rousseau compreende o elemento que faculta o reconhecimento de si no outro; portanto, a ideia de similitude, de identidade, de semelhança - talvez de igualdade...

Haveria, nos termos do *Segundo Discurso*, uma desigualdade social contraposta e posterior às desigualdades radicadas no estado de natureza. Assim construído, o texto pretende destacar, do ponto de

(19) J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, p. 16.

(20) "Assim Rousseau está de acordo com Hobbes ao afirmar a necessidade de se remontar a uma primeira convenção, que não seja um contrato com o príncipe, mas um pacto de associação entre os cidadãos, sem o qual, não haveria soberania, e nem governo - por consequência. Mas esse pacto fundamental não teria, para os autores, a mesma significação e o mesmo caráter; não se supunha sequer que ele resolvesse o mesmo problema. Rousseau se pergunta o que tornaria um governo legítimo. Hobbes busca aquilo que pode torná-lo eficaz" (Joseph Moreau, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 133).

vista de uma dada temporalidade imaginada ou intuída, o momento em que o direito sucedeu à violência; ou o lugar social que deu origem à submissão da natureza às leis. Tais conjecturas - salienta o autor - não se pretendem radicar em uma determinada verdade factual e empírica. Para além desta, Rousseau revelava sua clara intenção de apresentar raciocínios hipotéticos e condicionais capazes de engendrar deduções logicamente pertinentes, que também parecessem verossímeis para apreender a trajetória do homem em sociedade; ou, nos termos de Rousseau: "aquilo que se poderia ter tornado o gênero humano se tivesse ficado abandonado a si próprio. [...] Uma vez que o meu assunto interessa o homem em geral, procurarei utilizar uma linguagem que convenha a todos os povos, ou, antes, esquecendo os tempos e lugares e pensando só nos homens a quem falo ..." ⁽²¹⁾.

Como remarcou Roque Spencer Maciel de Barros acerca do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau sublinha enfaticamente sua distinção de seus contemporâneos iluministas. Diferentemente destes, para Rousseau o ponto essencial de diferenciação entre o território humano e o campo da natureza residia antes na vontade do que na razão. Mais do que a faculdade do juízo racional, o que qualificaria o estado de homem era sua condição de agente livre. No texto do *Segundo Discurso*, tal proposição virá expressa por argumentos como o que segue:

"Não é pois tanto o entendimento que faz entre os animais a distinção específica do homem, mas a sua qualidade de agente livre. A natureza manda todos os animais e o animal obedece. O homem experimenta a mesma impressão, mas reconhece-se livre de concordar ou de resistir; e é sobretudo na consciência desta liberdade que se mostra a espiritualidade da sua alma: porque a física explica dalguma maneira o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias; mas no poder de querer, ou, antes, de escolher, e no sentimento deste poder só se encontram atos puramente espirituais, que não se conseguem explicar puramente pelas leis da mecânica" ⁽²²⁾.

⁽²¹⁾ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, p. 25.

⁽²²⁾ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, p. 33.

Como recorda Roque Spencer Maciel de Barros, a liberdade humana era, para Rousseau, "um dado radical e primeiro". Tratava-se, a rigor, de poder desviar-se da regra que a natureza prevê. O poder volitivo teria, assim, a capacidade de transcendência sobre o dado natural, qualificando o ser humano como o único animal capaz de dizer não; capaz de ordenar as funções do juízo de modo autónomo e independente dos sentidos. Existiria, portanto, um estado de virtualidade da liberdade, que se desenvolvia, ou atualizaria em ato sua potência, mediante o exercício das faculdades de bem julgar e de bem querer. Para emprestarmos as palavras das *Meditações sobre Rousseau*: "metafisicamente o homem é sempre livre - a liberdade á sua condição e sua essência - moralmente ele o é apenas quando age segundo a regra racional ou quando, ainda de acordo com ela, arrepende-se do ato imoral e se afirma como transcendência, superando a esfera da natureza física"⁽²³⁾. De alguma maneira, pode-se dizer que, em Rousseau, a liberdade humana é o grande dado distintivo da perfectibilidade da espécie: "a faculdade de se aperfeiçoar, faculdade que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside entre nós tanto na espécie como no indivíduo"⁽²⁴⁾. Tendo o poder da vontade, o homem inscreve-se em trajetória passível de crescente aperfeiçoamento de condições anteriores; na qual o poder da vontade se traduz em possibilidade de auto-superação. Rousseau, no *Segundo Discurso*, adverte - entretanto - que essa mesma faculdade de aperfeiçoamento será propulsora da infelicidade e do descontentamento permanente da espécie consigo própria. Sendo assim, compreende-se que - em se considerando também o texto do *Primeiro Discurso* - o mesmo Rousseau que afirma categoricamente a habilitade humana de perfectibilidade nega o progresso das ciências e das artes que poderiam ter sido por ela originados... De qualquer maneira, como verdades inscritas na essência da natureza humana, Rousseau reconhece, como primeira determinação, a vontade (a capacidade de

⁽²³⁾ Roque Spencer Maciel de Barros, *Meditações sobre Rousseau*, São Paulo, Centro Regional de Pesquisas Educacionais de São Paulo, Dezembro de 1963. Separata do volume 6, p. 36.

⁽²⁴⁾ "[...] enquanto um animal é no fim de alguns meses o que será toda a vida e a sua espécie no fim de mil anos será o que já era no primeiro desses mil anos." (J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, p. 33).

recusa; de escolha; de seleção); para, em seguida, expor a perfectibilidade como atributo também radicalmente humano.

O indivíduo, ao nascer, jamais seria originalmente mau. Por desconhecer a própria aceção de mal, ele viria ao mundo com uma bondade originária; análoga à situação humana do estado de natureza. O homem natural, não conhecendo o mal, em um primeiro momento, possui apenas o sentido de uma auto-conservação, que o leva a cuidar de si. Do mesmo modo, a criança - em seu desenvolvimento - por desconhecer o vício, não possibilitará que o mesmo seja praticado. Nota-se que, desde seus primeiros escritos, Rousseau estabelece uma recorrente e obsessiva analogia entre a progressão da espécie humana e a desenvolvimento das jovens gerações: como se a Ontogenese repetisse a filogênese; e o ser humano reproduzisse, em sua história de vida, a trajetória traçada pela espécie.

"Não julgo ter de temer qualquer contradição ao conceder ao homem a única virtude natural que até o mais feroz detrator das virtudes humanas lhe teve de reconhecer. Falo da piedade, disposição que convém a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como nós o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quanto ela lhe é anterior ao uso de qualquer reflexão e tão natural que os próprios animais algumas vezes dão sinais sensíveis dela. Sem falar da ternura das mães pelos seus filhos e dos perigos que enfrentam para os proteger, todos os dias se pode notar a repugnância que têm os cavalos em pisar aos pés um corpo vivo; um animal não passa sem inquietação junto doutro animal da sua espécie que esteja morto. [...] Tal é o puro movimento da natureza, anterior a qualquer reflexão: tal é a força da piedade natural, que os mais depravados costumes ainda têm dificuldade em destruir, pois todos os dias vemos enternecerem-se e chorarem nos nossos espetáculos, perante as infelicidades dum desgraçado, alguns que, se estivessem no lugar do tirano, agravariam ainda os tormentos do seu inimigo. [...] Na verdade, que é a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral?"⁽²⁵⁾.

Rousseau, tanto em seu *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens* quanto posteriormente, no *Emilio*, sublinha

⁽²⁵⁾ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, pp. 45-46.

a ausência de moralidade no estado de natureza. Não haveria mérito na primitiva bondade natural. A virtude do homem social existe como um desdobramento da faculdade de escolha, da sua vontade, da opção pelo bem - por parte daquele que já deverá ter conhecido o mal.

A piedade, tomada como identificação com o sentimento do outro - pelo reconhecimento de si próprio na condição de outro -, diz a todos os da mesma espécie, mediante voz da natureza, que a injustiça que acontece com o outro poderia também ocorrer conosco. Ora, portanto, a piedade, expressa (mais do que o amor pelo outro) o amor de si. Será a racionalidade humana que transformará esse amor de si em amor próprio. Enquanto o homem próximo da natureza se ocupa do outro, o homem civil prefere ocupar-se exclusivamente de si - afastando-se da comunidade que o acolhe, individualizando-se, recolhendo-se e refugiando-se ensimesmado. Do amor de si ao amor próprio, o homem deixou seus semelhantes; afastou-se deles; abandonou-os: "morre, se quiseres, que eu estou em segurança. [...] Pode degolar-se impunemente o seu semelhante debaixo da sua janela; apenas há que tapar os ouvidos com as mãos e argumentar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza que se revolta dentro de si de o identificar com aquele que está a ser morto" (26).

O sentimento da existência teria surgido em consonância com o sentimento da conservação da espécie. Para Rousseau do *Segundo Discurso*, a partir do amor próprio, o caminho estaria aberto para o surgimento do orgulho, como um desejo deliberado de distinção e de separação/diferenciação de classes. O homem de natureza atentava para lutar contra a fome, para perpetuar a espécie, para preservar a força e o equilíbrio do corpo, de modo a lutar contra os obstáculos da natureza. As próprias relações de vizinhança teriam criado uma primeira repartição para a cultura das terras; e para a projeção da individualidade de cada um no trabalho da terra. O estado comum dos homens já havia acentuado modificações na afetividade - com o amor conjugal e paterno, separando cada núcleo familiar dos demais clãs familiares. Porém, na disputa com os semelhantes, e na vitória do mais forte, aquele indivíduo - já possuído por um certo amor próprio

(26) J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, p. 46.

- criaria o sentimento do orgulho; este bastante tributário do desejo de reconhecimento: o receio do olhar depreciativo; a vaidade que teme o desprezo; a preocupação com uma possível avaliação negativa dos semelhantes. O homem civil que, paulatinamente se criava, viveria sempre fora de si, refém do julgamento e das opiniões alheias. A vida em comunidade, à medida que se tornou mais complexa, fizera com que a disputa dos homens fosse acentuada: especialmente a disputa pela estima pública. As desigualdades da natureza passavam a ser ressaltadas: beleza, força, coragem, em diferentes proporções; vaidade e desprezo; vergonha e inveja... Preparara-se o terreno para a competitividade de todos contra todos. Para vencer, o ser humano vale-se das aptidões de seu espírito: faz descobertas, cria, inventa, transforma em cultura o dado natural; enfim, criavam-se os deveres de civilização. Com talentos diferenciados e disposição para o trabalho também diversificada entre os homens, o êxito de cada um não mais conferirá oportunidade para o desfrute de todos: o interesse individual passará a se colocar diametralmente em oposição ao interesse dos outros - concorrentes, rivais e, portanto, já desiguais:

"O primeiro que, tendo murado um terreno, se lembrou de dizer *isto é meu*, e encontrou pessoas simples que o acreditaram, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, quantas guerras, quantos assassinios, quantas misérias e horrores, não teria evitado ao gênero humano aquele que, arrancando as pedras ou tapando o fosso, gritasse para os seus semelhantes: 'tende cuidado, não escuteis esse impostor; estais perdidos se esqueceis que os frutos são de todos e a terra não é de ninguém'. Mas tudo leva a crer que nessa altura as coisas já tinham chegado a um ponto em que não podiam continuar como estavam; porque esta idéia de propriedade, dependendo de muitas idéias anteriores que só puderam aparecer por etapas sucessivas, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso progredir muito, adquirir muita indústria e muitas luzes, transmiti-las e aumentá-las de idade em idade, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza"⁽²⁷⁾.

Contrariando a perspectiva de Locke, este trecho explicita que, para o pensamento de Rousseau, a propriedade não consistia, de

(27) J -J- Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, pp. 53-54.

maneira nenhuma, em direito de natureza⁽²⁸⁾. A quebra da igualdade originária produzira o estado civil. Este, uma vez criado, já não teve meios para ser desfeito. Aí, sim, é que surgirá a propriedade; uma apropriação individual caracterizada pelo amor-próprio, pelo desejo do homem civil em distinguir-se dos demais. Sendo assim, pela interpretação rousseauiana, a origem da propriedade remete-se praticamente a uma fatalidade nas desventuras lógicas da civilização. O *Segundo Discurso* insiste, entretanto, na tese segundo a qual a propriedade de um e o deserdar do outro. O ser proprietário é, portanto, o ser usurpador. Nas palavras de Rousseau: "ignorais que uma multidão de irmãos vossos morre ou sofre necessidades naquilo que vós tendes em demasia e que vos seria necessário um consentimento expresso e unânime do gênero humano para apropriardes da subsistência comum tudo o que vai para além da vossa?"⁽²⁹⁾. Como observa Valdemarin, a desigualdade em Rousseau é convenção e, por ser

(28) Para Locke, o indivíduo já ingressaria na sociedade civil como detentor do direito de propriedade. A propriedade, em Locke, seria legítima como direito de natureza, dado que deriva da apropriação biológica e da projeção da personalidade humana mediante o seu esforço de trabalho sobre a terra. Dirá, sobre isso, o autor: "Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se que são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros." (Locke, *Segundo tratado sobre o governo*, in *Locke/Os pensadores*, 3ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1983, pp. 45-46).

(29) "Aliás, qualquer que fosse a cor que pudessem dar às suas usurações, sabiam bem que só estavam estabelecidas sobre um direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas unicamente pela força, a força podia subtrair-lhas, sem que tivessem razão para se lamentar...." (J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, p. 66).

assim, a igualdade do estado de natureza, ainda que irremediavelmente perdida, coloca-se, no pensamento, como uma idéia reguladora passível de nortear a busca de legitimidade em possíveis futuras convenções⁽³⁰⁾.

Esmagando-se uns contra os outros, os homens criam, então, o primeiro pacto, proposto pelos proprietários, sobretudo como estratégia de proteção da ordem. Foram instituídos regulamentos para organização da vida coletiva; regulamentos aos quais, em princípio, todos deveriam respeitar e obedecer, dado que, por suposto, a lei deveria proteger os membros da comunidade contra o risco sempre presente da eterna discórdia, fruto das paixões e das desavenças humanas. A institucionalização política estava dada; a convenção originária havia sido firmada:

"Todos correram ao encontro das suas cadeias julgando assegurar a sua liberdade; porque, tendo muita razão ao sentirem as vantagens duma institucionalização política, não tinham experiência suficiente para prever os seus perigos; os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente os que contavam aproveitar-se deles, e mesmo os sábios viram que era preciso resolverem-se a sacrificar uma parte da sua liberdade para conservarem a outra, como um ferido deixa cortarem-lhe um braço para salvar o resto do corpo. Tal foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis que puseram novos entraves ao fraco e deram novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, duma astuciosa usurpação fizeram um direito irrevogável e em proveito de alguns ambiciosos sujeitaram para o futuro todo o gênero humano ao trabalho, à escravidão e à miséria" ⁽³¹⁾.

O contrato social: verdade e virtude apesar da História

Assim como o *Emílio*, o *Contrato Social* foi, ao que consta, redigido em 1757; e foram, ambos, publicados em 1762. Tratava-se, no

⁽³⁰⁾ Vera Teresa Valdemarin, *Educação e política ou sobre a possibilidade de efetivar princípios*, p. 30.

⁽³¹⁾ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Mira-Sintra, Europa-América, 1976, p. 67. A expressão "deve ter sido" revela o descaso de Rousseau para com o rigor da história; destaca sua preocupação em apresentar uma ordem lógica, que precederia a ordem genealógica dos fatos.

texto do *Contrato* - que consagraria Rousseau como um dos maiores teóricos modernos da Política -, de procurar encontrar uma saída civil para as indagações expressas no relato construído, segundo sua própria intenção, para averiguar "a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens". Se naquele seu *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau fizera um inventário, ainda que lógico e dedutivo, das razões que conduziram à per da do estado de natureza, no texto do *Contrato* ele procurará encontrar indícios para a trilha de possíveis futuros. Por isso, talvez, já se disse que "o conteúdo do *Contrato Social* não é o contrato social, mas a afeição social"⁽³²⁾; posto que um mandato coletivo de todos os indivíduos acerca da questão do poder necessariamente vincularia uns aos outros.

A constatação primeira é simples: irremediavelmente perdida a liberdade do estado de natureza, a bondade natural e a piedade que a acompanhariam jamais seriam resgatadas. Tratava-se, pois, de procurar um instrumento de vida civil que se pautasse em critérios sociais calcados sob o signo da virtude. Para tanto, seria necessário, do ponto de vista do Rousseau do *Contrato*, construir um pacto alternativo, distinto daquele primeiro, que se estruturara exclusivamente com vistas a uma auto-preservação dos homens, uns contra os outros. Rousseau, no *Contrato*, explicita claramente seu propósito, já nas primeiras linhas: "Eu quero investigar se pode haver, na ordem civil, alguma regra de administração, legítima e segura, que tome os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Cuidarei de ligar sempre, nesta pesquisa, o que o direito permite com o que o direito prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade de modo algum se encontrem divididas"⁽³³⁾.

A ênfase na ideia de pacto que caracterizava o jusnaturalismo do século XVIII é bastante recorrente na argumentação construída para a defesa de uma ordem social legítima. Como destaca Christian Ruby, para o pensamento rousseauiano, a acepção de contrato tem como objeto último o estado de direito, fundado sobre os únicos

⁽³²⁾ **Bertrand de Jouvenel**, *A teoria de Rousseau sobre as formas de governo*, in **Célia Galvão Quirino e M.T.S.R. Souza (orgs.)**, *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*, São Paulo, Queroz, 1980, p. 422.

⁽³³⁾ **J.-J. Rousseau**, *O Contrato Social*, in **J.-J. Rousseau**, *O Contrato Social e outros escritos*, 5ª ed., São Paulo, Cultrix, 1980, p. 21.

direitos civis possíveis; os que "repousam sobre o abandono por cada um de sua soberania e sobre a recusa de submeter-se a uma outra pessoa"⁽³⁴⁾. Tais direitos civis seriam, no parecer do mesmo autor, as matrizes de transformação da multidão informe em uma "potência pública": o povo. Para Rousseau, de fato, a legitimidade de um pacto social residiria em uma reconstrução da própria categoria de poder soberano. Parte-se da premissa de que a força do mais forte, caso não seja acrescida de reputação e de credibilidade, provavelmente pereceria: "O mais forte não é nunca assaz forte para ser sempre o senhor, se não transforma essa força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte, direito tomado ironicamente na aparência e realmente estabelecido em princípio"⁽³⁵⁾. Ora, ceder a um ato de força nunca poderia ser considerado como um ato de obediência a um dever; jamais seria - por seu turno - um direito ou um ato de vontade. Ceder à força poderia apenas significar prudência; de onde decorre que "a palavra direito nada acrescenta à força"⁽³⁶⁾. Ora, considerando-se essa sua convicção de que a força não pode produzir o direito, Rousseau explica, por essa via, a origem social das convenções. Estas teriam como limite indelével a humanidade do outro; razão pela qual Rousseau considera completamente ilegítima qualquer forma de sujeição que pretenda estipular, para um lado, o domínio absoluto, e, para o outro, a completa ausência de poder. Um homem, não podendo alienar a si próprio e aos seus, não poderia sequer ser concebido como escravo; sendo, por decorrência, as palavras escravidão e direito con-

(34) "Cada um contrata consigo mesmo, assim como o corpo social (o todo), do qual cada um é membro indivisível. Princípio fundador do exercício da soberania democrática, o povo soberano não se identifica a uma multidão demográfica, mas percebe-se como um no ato de alienação (positiva) pelo qual cada um, unindo-se a todos, não obedece entretanto senão a si mesmo, e encontra sua verdadeira liberdade na obediência à lei que deseja." (Christian Ruby, *Introdução à filosofia política*, p. 84).

(35) J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5- ed., São Paulo, Cultrix, 1980, p. 24.

(36) J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5- ed., São Paulo, Cultrix, 1980, p. 24. "Se á preciso obedecer pela força, não é necessário obedecer por dever, e se não mais se é forçado a obedecer, não se é a isso mais obrigado." (*Idem, ibidem*).

traditórias uma em relação à outra⁽³⁷⁾. O pressuposto do direito é, por definição, a possibilidade de sua recusa. Ora, a ideia de direito do mais forte apela, antes, para a coação do que para a ideia de consenso, de autoridade, de legitimidade do poder. Como afirma, sobre o tema, João Lopes Alves, uma das mais expressivas inovações rousseauianas residiria em sua disposição para fazer "rodar o palco teórico da política, transferindo-lhe o centro do polo de comando para o pólo dos comandados"⁽³⁸⁾. Daí se poder afirmar que o relevo deslocou-se do eixo: antes centrado na figura do mandatário; agora ocupado em compreender o fenômeno da obediência.

A proposição de firmamento de um contrato legítimo entre os homens - pautado na aceção de bem comum - não pretendia ancorar-se no alicerce da história. Rousseau não se ocupa da história, porque não percebe sua necessidade para firmar a caracterização evolutiva e conjectural explicativa da estrutura política de seu tempo. Toda a herança do jusnaturalismo já tivera como referência uma dita sociedade primitiva e original, que, usualmente, sequer se pretendia identificar. Era esse o paradigma do século XVIII na teoria política: pacto de submissão; pacto de proteção; pacto de preservação de direitos... Pensar a sociedade era, sob qualquer ponto de vista, pensar o pacto da sua origem civil. Para Rousseau, o primeiro pacto fizera com que os homens deixassem o estado de natureza, e ocorrera sob patamares ilegítimos; embora houvesse sempre uma margem mediante a qual

(37) "Renunciar à própria liberdade é o mesmo que renunciar à qualidade de homem, aos direitos da Humanidade, inclusive aos seus deveres. Não há nenhuma compensação possível para quem quer que renuncie a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza humana, e é arrebatada toda a moralidade a suas ações, bem como subtrair toda liberdade à sua vontade. Enfim, não passa de uma vã e contraditória convenção estipular, de um lado, uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites." (J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5ª ed. São Paulo, Cultrix, 1980, p. 26).

(38) "E a deslocação de terras rousseauiana abre caminho a uma resposta radicalmente nova à clássica questão da legitimidade do poder político: o critério da legitimidade não há que procurá-lo em atributos ou virtudes dos governantes, ou das formas de governo, mas no consentimento livre (logo racional) dos governados a que sejam aqueles os seus governantes, ou aquela a sua forma de governo." (J.L. Alves, *Rousseau, Hegel e Marx: percursos da razão política*, Lisboa, Horizonte, 1983, p. 19).

fosse possível pensar e projetar uma forma legítima de associação: "que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça portanto senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente" (39). Tal era a máxima reguladora da elaboração de um novo "contrato social"; por meio do qual "cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua autoridade, sob o supremo comando da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo"(40).

A ideia de vontade geral não correspondia exatamente ao desejo da maioria; mas supunha, antes, uma vontade única e coletiva, dirigida a representar o bem de todos, justamente porque de sua constituição seriam subtraídas as vontades particulares; as quais, na essência da expressão, desfigurariam o interesse comum. Com a vigência da vontade geral, o pacto civil ganharia liberdade moral, já que, atendendo às necessidades de todos, cada um poderia considerar a si próprio senhor de si mesmo. Por essa razão, o pensamento de Rousseau traz uma nova acepção para a idéia de soberania: inalienável, indivisível e intransferível, a soberania é um bem que reside no povo; na nação - e não mais no governante que os dirige(41). Sendo

(39) J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5ª ed., São Paulo, Cultrix, 1980, p. 30. "Todas essas cláusulas, bem entendido, se reduzem a uma única, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, em favor de toda a comunidade; porque, primeiramente, cada qual se entregando por completo e sendo a condição igual para todos, a ninguém interessa torná-la onerosa para os outros. [...] Enfim, cada qual, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre quem não se adquira o mesmo direito que lhe foi cedido, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e maior força para conservar o que se tem." (*Idem, ibidem*, pp. 30-31).

(40) J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5ª ed., São Paulo, Cultrix, 1980, p. 31.

(41) Em Hobbes, nota-se a perfeita identificação da soberania com a competência da ação do governante. Os homens, por decisão civil, renunciariam a qualquer poder, depositando toda sua força a uma única vontade, expressa pela voz do soberano/governo: "considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante,

assim, emanada como ato soberano, a vontade geral revelaria o bem comum - pela própria lógica interna à definição:

"Digo, pois, que outra coisa não sendo a soberania senão o exercício da vontade geral, jamais se pode alienar, e que o soberano, que nada mais é senão um ser coletivo, não pode ser representado a não ser por si mesmo; é perfeitamente possível transmitir o poder, não porém a vontade. Com efeito, se não é impossível fazer concordar uma vontade particular com a vontade geral, em torno de algum ponto, é pelo menos impossível fazer com que esse acordo seja durável e constante; porque a vontade particular, por sua natureza, tende às preferências, e a vontade geral à igualdade. E ainda mais impossível haver um fiador desse convênio; e mesmo quando sempre devesse existir, não seria ele um efeito da arte, mas do acaso. [...] No instante em que houver um senhor, não mais haverá soberano e a partir de então o corpo político estará destruído. [...] Pela mesma razão que a torna inalienável, a soberania é indivisível, porque a vontade é geral, ou não o é; é a vontade do corpo do povo, ou apenas de uma de suas partes. No primeiro caso, essa vontade declarada constitui um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou um ato de magistratura; é, no máximo, um decreto" (42).

e suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, a multidão assim unida numa só pessoa que se chama Estado, em latim civitas. E esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal nossa paz e defesa.*" (Hobbes, *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil in Hobbes! Os pensadores*, 3- ed., São Paulo, Abril Cultural, 1983, pp. 105-106).

(42) J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5- ed., São Paulo, Cultrix, 1980, pp. 38-39. Destacando sempre a distinção entre a vontade de todos e a vontade geral, Rousseau declara o seguinte "Por qualquer dos lados que se remonte ao principio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber, que o pacto social estabelece tal igualdade entre os cidadãos, que os coloca todos sob as mesmas condições e faz com que todos usufruam dos mesmos direitos. Destarte, pela natureza do pacto, todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece todos os cidadãos, de maneira que o soberano apenas

Rousseau admitia diferenças entre os povos quanto ao estágio de suas respectivas civilizações. Rousseau reconhecia variações também nas índoles dos povos. Acreditava, portanto - em sua percepção de uma trajetória intrinsecamente evolutiva do estado civil -, que tais distinções expressavam também rumos distintos na vida política. As proporções dos Estados, sua cultura, seus caracteres, suas especificidades, trariam para o pensamento rousseauiano uma variável importante para demarcar sua reflexão sobre a história. Para Rousseau, havia uma matriz comum na desenvolvimento dos povos, independentemente de seu espaço e tempo de existência; posto que, uma vez firmado o contrato legítimo, os caminhos invariavelmente se entrecruzariam!. Até chegar a esse ponto, porém, havia obstáculos a serem ultrapassados. Quem dizia a vontade geral? Quem a avaliaria caso ela errasse? Embora a vontade geral fosse pensada para não se equivocar, os interesses que a conduzem são inequivocamente factíveis de particularidades, de desejos e vontades nem sempre suficientemente comuns. Com tal precaução, Rousseau, que não abraça a história como instrumento metodológico, considera o futuro em aberto, ainda que o suposto de tal futuro residisse na fundação do pacto lícito; do legítimo e inédito "contrato social". A história continua, para Rousseau, ainda que se trate de uma proposta história futura para continuar um passado que não se revelou pela história. Nas palavras do texto rousseauiano:

"A vontade geral é sempre reta; mas o julgamento que a dirige nem sempre é esclarecido. E necessário fazer-lhe ver os objetos tais como são, e muitas vezes tais como devem parecer-lhe; é preciso mos-

conheça o corpo da nação e não distinga nenhum dos corpos que a compõem. Que é, pois, na realidade, um ato de soberania? Não é um convênio entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um dos seus membros: convenção legítima, porque tem por base o contrato social; equitativa, porque é comum a todos; útil, porque não leva em conta outro intento que não o bem geral, porque possui como fiadores a força do público e o poder supremo. Enquanto os vassalos estiverem sujeitos a tais convenções, não obedecerão a ninguém, mas unicamente à própria vontade; e perguntar até onde se estendem os respectivos direitos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto podem estes empenhar-se consigo mesmos, cada um com todos e todos com cada um deles" (J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5- ed., São Paulo, Cultrix, 1980, p. 44).

trar-lhe o bom caminho que procura, protegê-la da sedução das vontades particulares, aproximar de seus olhos os lugares e os tempos, equilibrar o encanto das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males afastados e ocultos. Os particulares veem o bem que rejeitam, o público deseja o bem que não vê. Todos igualmente necessitam de guias; é preciso obrigar uns a conformar suas vontades com sua razão; é necessário ensinar outrem a conhecer o que pretende. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade do corpo social; daí o exato concurso das partes e, finalmente, a maior força do todo. Eis de onde nasce a necessidade de um legislador"⁽⁴³⁾.

O Emílio e a utopia da educação: a temporalidade da vida e os paraísos da espécie

Ao refletir sobre o *Emílio*, Rodolfo Mondolfo qualifica sua circunscrição: Emílio, teria sido, para Rousseau, uma alternativa; a utopia de formação do homem virtuoso no seio da sociedade civil corrompida. Sendo assim, a formação do menino não ocorrerá na sociedade do novo contrato, o que talvez explique - em princípio - o rigoroso isolamento a que o educador/tutor submete seu discípulo durante os primeiros anos de vida. Mondolfo ressalta que o estado de natureza, uma vez perdido, não poderia jamais regressar - o que fazia do "estado social uma condição já conquistada para sempre"⁽⁴⁴⁾. A despeito disso, estaria sempre aberta, no parecer de Rousseau, a possibilidade de encontrar um "eu comum no corpo social, conciliando desta maneira as duas exigências, de associação e de liberdade"⁽⁴⁵⁾. Para educar, era necessário preparar o menino para vida social; mas seria também imprescindível prepará-lo para a liberdade.

⁽⁴³⁾ J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, in J.-J. Rousseau, *O Contrato Social e outros escritos*, 5ª ed., São Paulo, Cultrix, 1980, pp. 49-50.

⁽⁴⁴⁾ Rodolfo Mondolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, Eudeba Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962, p. 24.

⁽⁴⁵⁾ Rodolfo Mondolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, Eudeba Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962, p. 47. Diz, ainda, o estudioso sobre esse tema: "O princípio da personalidade pressupõe duas condições: o desenvolvimento integral e a atividade livre. Condições intimamente ligadas entre elas, porque apenas o homem que representa em si uma totalidade espiritual é capaz de ser livre e apenas o homem que desenvolve livremente suas atividades naturais é suscetível de converter-se em uma totalidade integral". (*Idem, ibidem*, p. 48).

Mondolfo situa o pensamento rousseauiano como o discurso fundador do moderno princípio de liberdade, "entendido como exigência de dignidade humana. [...] na liberdade de Rousseau, [a personalidade] se eleva a seu valor de fim em si; e na medida em que é e deve ser fim, proclama sua irredutibilidade quanto à posição de meio para a consecução de finalidades exteriores"⁽⁴⁶⁾.

Reconhecendo a hipótese contratual como uma exigência antes lógica do que histórica, reconhecendo - com Rodolfo Mondolfo - que a idéia de soberania e suas implicações para a acepção de vontade geral seriam artefatos operatórios do universo jurídico, não se confundindo também com qualquer genealogia específica, seria oportuno perguntar: quem é o Emílio? Roque Spencer Maciel de Barros diz que "o objetivo do *Emílio* é precisamente o de formar o sábio...: sabedoria é moralidade, á auto-domínio, é a capacidade de 'ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões'. Este sábio, que lembra o ideal dos moralistas antigos, é o homem autêntico, cidadão do mundo nas sociedades ilegítimas"⁽⁴⁷⁾. De alguma maneira, esse homem sábio poderia ser, inclusive, o legislador do *Contrato*, já que este - como destacava Rousseau - deveria ser um homem destacado, extraordinário; exatamente para poder atuar como porta-voz de anseios da coletividade. Por outro lado, caracterizada a liberdade como uma disposição interior para o bem agir, para postular uma vontade autônoma, passível da escolha reta, a mesma liberdade - quando vista na esfera pública da sociedade civil - remeteria para a virtude; e, portanto, para um "dever-ser". Assim, a educação do Emílio - ao contrário do que postulou uma interpretação de cariz exclusivamente pedagógico - não pretendia inscrever-se nas essências de um modelo infalível. Não desejava produzir um modelo de como bem educar. Não pretendia, portanto, edificar método prescritivo sobre como proceder a uma educação eficaz. Não supunha ser, tampouco, uma educação *em* liberdade. Seria, mais provavelmente, um educar *da* liberdade; ou *para* a liberdade. Note-se que, para o pensamento rousseauiano, a liberdade

⁽⁴⁶⁾ Rodolfo Mondolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, Eudeba Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962, pp. 54-55.

⁽⁴⁷⁾ Roque Spencer Maciel de Barros, *Meditações sobre Rousseau*, São Paulo, Centro Regional de Pesquisas Educacionais de São Paulo, Dezembro de 1963. Separata do volume 6, p. 63.

do estado civil exigia um processo bastante complexo de auto-conhecimento; e o desenvolvimento ético-moral da habilidade de escolha - o discernimento do homem civil - não estaria, nesse sentido, dado à partida. O fato de Rousseau aproximar o menino da natureza, a própria noção de educação negativa, a crítica efetuada aos parâmetros do ensino que vigoravam na época, nem mesmo o afastamento do mundo das pessoas e do mundo dos livros; nada disso permite que se depreenda liberdade na educação do Emílio. Ora, entendida a liberdade no estado civil como uma decorrência da capacidade ética de ponderação, julgamento e opção entre o justo e o injusto, a criança, assim como o homem do estado de natureza, não possuiria, a princípio e por princípio, essa liberdade da vontade. De fato Rousseau diz mesmo que "o homem nasce livre"; mas ele prossegue, assegurando que, "em toda a parte encontra-se a ferros". Portanto, a liberdade original perdida não pode ser resgatada ou restituída, porque se "tudo era bom ao sair das mãos do Autor das Coisas, tudo já se teria degenerado nas mãos dos homens"; inclusive a criança. Daí o fato de, embora constituindo-se como valor proclamado no discurso tecido no *Emílio*, a liberdade não é atributo facultado ao bebê/menino/jovem Emílio, antes dos seus 25 anos. Pelo contrário, o educador/tutor controla todos os passos do seu discípulo único; naquela situação, que - a bem da verdade (e Rousseau certamente reconhecia isso) - também era única ou incomum.

Milton Meira do Nascimento destaca que podem ser localizadas em Rousseau duas liberdades: aquela originária do estado de natureza; e a outra, posterior ao pacto civil, sendo que a primeira jamais poderia servir de exemplo para esta última. Ao analisar o discurso de Rousseau sobre as duas acepções de liberdade, Nascimento diz - sobre o tema - o seguinte: "o indivíduo que doravante faz parte dessa pessoa moral composta, desse ser coletivo, não é mais o indivíduo particular do estado de natureza, mas o cidadão, o qual, no corpo político, deve ser considerado 'em particular'. [...] Essa definição precisa do conceito de cidadão é fundamental para que se possam estabelecer rigorosamente as distinções entre o público e o particular [...]"⁽⁴⁸⁾.

(48) Milton Meira do Nascimento, "Reivindicar direitos segundo Rousseau", in Célia Galvão Quirino *et al.*, *Clássicos do pensamento político*, São Paulo, Edusp/Fapesp, 1998, pp. 123-124.

Como observa Starobinski, Rousseau não se ocupa em situar seus escritos mediante qualquer parâmetro de rigor histórico. Tratava-se de formular uma outra temporalidade, hipotética, da qual se acreditava poder deduzir implicações válidas para a vida social. Essa idéia de uma normatividade externa ao tempo histórico parece ser, inclusive, consensual para se pensar a obra política de Rousseau; aliás, o próprio autor a confirma em várias passagens de seus escritos. Contudo pareceu-nos plausível pensar o projeto educativo do *Emílio* sob a mesma referência; ou seja: o menino Emílio não existe. Trata-se de um artifício lógico-dedutivo para meditar sobre educação e sobre as orientações do ensino. Rousseau constrói a temporalidade da vida do Emílio como uma ficção; jamais se teria proposto a aplicá-la. Por decorrência, todo o teor normativo da obra deverá ser palmilhado mediante ponderações da razão, como se de uma metáfora se tratasse. Emílio não é história do passado; não é projeto de futuro. Emílio é alegoria para reflexão sobre o ato de educar as crianças. Não tem história; mas, por ocupar-se da virtude, tem compromisso com alguma verdade: verdade da essência; verdade universal; verdade contida na acepção primeira da condição de Humanidade. As palavras que Starobinski utiliza para descrever a operação conceitual rousseauiana nas obras políticas seriam, pois, imediatamente apropriadas para refletir sobre o Rousseau da educação do Emílio: "[...] em uma outra dimensão, puramente normativa, situada para além do tempo histórico" (49).

A primeira expressão dessa ausência de compromisso histórico no relato do *Emílio* virá pela própria advertência de Rousseau quanto à história projetada para perfilhar a obra: o educador acompanha o discípulo do nascimento aos 25 anos. Portanto, Emílio, que não é filho, não é tampouco aluno... E um constructo teórico e um suporte operativo para a análise conceitual do ato educativo. Rousseau, nesse sentido, confessa sobre o discípulo que imaginara:

"Tomei portanto partido de me dar um aluno imaginário, de supor a idade, a saúde, os conhecimentos e todos os talentos convenientes para trabalhar na sua educação, conduzi-la desde o momento

(49) Jean Starobinski, *Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 45.

de seu nascimento até aquele em que, homem feito, não terá mais necessidade de outro guia senão ele próprio. Esse método parece-me útil para impedir um autor que desconfia de si de se perder em visões. Sim, porque a partir do momento em que se afasta da prática ordinária, não lhe cabe senão experimentar a sua no seu aluno. Sentirá desde logo, ou o leitor o sentirá por ele, se acompanha o progresso da infância e a marcha natural do coração humano. Eis o que tentei fazer em todas as dificuldades que se me apresentaram. Para não ampliar excessivamente o livro, contentei-me com pôr os princípios cuja verdade todos deviam sentir. Mas quanto às regras que poderiam ter necessidade de provas, apliquei-as todas a meu Emílio ou a outros exemplos e mostrei em pormenores assaz precisos como o que eu estabelecia podia ser praticado. Esse é, ao menos em parte, o plano que me propus executar. Cabe ao leitor julgar se consegui. [...] Mas, na medida em que avanço, meu aluno, dirigido diferentemente dos vossos, não é mais uma criança ordinária"⁽⁵⁰⁾.

Logo no início do texto do *Emílio*, Rousseau explicita a diferença entre a tarefa sobre a qual seu educador se debruça e o ofício cotidiano de um professor. Este último olha para o aluno como se estivesse a ver um fardo diante de si; enquanto o discípulo encara o mestre como a fonte de seus flagelos: "sonham ambos como se libertarem um do outro; e como não há nunca entre eles verdadeira afeição, um deve ter pouca vigilância e o outro pouca docilidade"⁽⁵¹⁾. Seria completamente diferente se ambos tivessem a missão de passar 25 anos da vida juntos. Daí, inclusive, o fato de o tutor ser aconselhado pelo texto a demonstrar para o discípulo suas fraquezas. Inclusive com o fito de manter a autoridade, o tratado pedagógico rousseauiano recomenda ao mestre que procure, em relação ao seu discípulo, tocar-lhe o coração humano, e isso só ocorrerá à medida que se fortalecer, na relação a

⁽⁵⁰⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 27.

⁽⁵¹⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed. São Paulo, Difel, 1979, p. 30. "Mas quando eles se vêem passando a vida juntos, importa-lhes fazerem-se amar mutuamente e por isso mesmo se tornam caros um a outro. O aluno não se envergonha de acompanhar na infância o amigo que deverá ter em crescendo; o governante toma interesse pelos cuidados cujo fruto deverá colher, e todo o tempo que dá a seu aluno é um capital que aplica em proveito de sua velhice." (*Idem, ibidem*, p. 30).

dois - entre mestre e discípulo -, a disponibilidade para "pôr-se no lugar daquele a quem se fala"⁽⁵²⁾.

Se o discípulo não se separa do mestre até sua maturidade e desde seu nascimento, pode-se supor que, em tal observação, o "criador" do *Emílio* pretendia que o relato da trajetória de vida do ser individual correspondesse a uma reconstituição das etapas trilhadas pela espécie humana em direção à civilização. O Emílio, ao nascer, é o homem do estado de natureza; o Emílio bem educado - que, aos 25 anos, se despede de seu educador - é o homem civil; que vive em uma sociedade corrompida, mas que, a despeito disso, pode ser considerado apto para fundar o legítimo contrato social. Sob tal temporalidade, Rousseau honra seu compromisso em relação ao histórico que ele mesmo traçou para descrever o processo civilizatório. Se, para a análise social, ele se furta ao compromisso com a verdade factual, é possível deduzir daí que, ao projetar seu *Emílio* como um "tipo-ideal" do desenvolvimento humano, Rousseau também se suponha livre para não se prender à criança histórica. É possível - creio eu - compreender o Emílio apenas como uma categoria operatória, inscrita explicitamente em um método que, assim como o método dos *Discursos* e do *Contrato*, pretende ser exclusivamente hipotético-dedutivo, com o propósito de comprovar que a história de vida do ser humano corresponderia ao trajeto social operado pelo gênero em seu percurso civilizatório.

Rousseau destaca a necessidade de colocar o menino em contato com as misérias humanas: "levá-lo de um enfermo a outro, do local do patíbulo às prisões [...] Que vosso aluno conheça a sorte do homem e as misérias de seus semelhantes.[...] Não é tanto o que vê quanto a meditação sobre o que viu que lhe determina o julgamento"⁽⁵³⁾. Caberia ao educador, em sua honrosa e árdua tarefa de

(52) "Mostrai vossas fraquezas a vosso aluno, se quiserdes curar as dele: que veja em vós as mesmas lutas que se apresentam a ele, que aprenda a dominar-se com o vosso exemplo, e que não diga como os outros: estes velhos despeitados por não serem mais jovens, querem tratar os jovens como velhos: e como todos os desejos deles se extinguiram, querem incriminar-nos pelos nossos." (J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3ª ed. São Paulo, Difel, 1979, p. 388).

(53) J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3ª ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 256.

levar a humanidade à criança, prolongar esse sentimento de infância, para poder, inclusive, melhor orientar seu sentimento de mundo⁽⁵⁴⁾. A educação do Emílio abarcaria, pois, uma complexa atividade do espírito, em direção a seu próprio aperfeiçoamento. De alguma maneira a disponibilidade para o aprendizado revelava-se como sinal da incompletude humana⁽⁵⁵⁾; e, ao mesmo tempo, atestava a capacidade do gênero para constantemente se aperfeiçoar. Afeiçoar-se ao mestre era o primeiro passo para predispor a criança para se tornar sensível aos outros. Ora, se a instrução era, portanto, um requisito para a perfectibilidade, havia de se buscar nela o prazer. Assim, o aluno não seria espectador de seu próprio desenvolvimento; ele seria - na peça de sua educação - o ator principal: "O talento de instruir está em fazer com que o discípulo se compraza na instrução. Ora, para que se compraza, é preciso que seu espírito não permaneça tão passivo, que não tenha nada a fazer para vos entender. É preciso que o amor-próprio do mestre deixe sempre algum interesse para o dele; é preciso que ele possa dizer: concebo, penetro, ajo, instruo-me. [...] Se vosso aluno só entende a fábula através da explicação, podeis ter certeza de que não a entenderá nem mesmo assim"⁽⁵⁶⁾.

Técnicas de humilhação e provas da superioridade do saber do mestre nada faziam além de revoltar o discípulo; e a revolta contra si

(54) "Em geral, percebemos mais vigor de alma nos homens cujos jovens anos foram preservados de uma corrupção prematura, do que naqueles cuja desordem se iniciou com o poder de a ela se entregarem. E sem dúvida uma das razões pelas quais os povos que têm bons costumes ultrapassam normalmente em bom senso os que não os têm. Estes brilham geralmente por pequenas qualidades esparsas a que chamam espírito, sagacidade, finura; mas essas grandes e nobres funções de sabedoria e de razão, que distinguem e honram o homem por belas ações, por virtudes, por cuidados verdadeiramente úteis, não se encontram senão nos primeiros" (J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed., São Paulo, Difel, 1979, pp. 257-258).

(55) "Suas primeiras afeições são as rédeas com as quais dirigis todos os seus movimentos: ele era livre e ei-lo domado. Enquanto não amava coisa nenhuma só dependia de si mesmo e de suas necessidades; desde que ama, depende de suas afeições. Assim se formam os primeiros laços que o unem a sua espécie." (J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3ª ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 258).

(56) J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed. São Paulo, Difel, 1979, pp. 277-278.

próprio, ou contra seu educador, em nada lhe favoreceria o aprendizado. "Nada sei de mais inepto do que esta frase: *bem que eu disse*. O melhor meio de fazer com que se lembre do que lhe foi dito é parecer esquecê-lo"⁽⁵⁷⁾. Em seu desenvolvimento, a criança irá, a pouco e pouco, percebendo o quanto o mundo é mais complexo do que, a princípio, lhe parecia. Porém isso exige o seu amadurecimento; o concurso da natureza para lhe trazer discernimento. Nem tudo é matéria da instrução. Além do homem, as coisas e a natureza são também tomados como fatores educativos. Por isso também o temor dos perigos fará com que a criança tenha medo da situação perigosa: quem nada conhece, nada teme.

O educador deverá estudar a linguagem de seu discípulo; a princípio, uma linguagem de sinais. Deverá auxiliá-lo a conseguir as coisas de que carece, e não é, ainda, capaz de, por si, obter. Contudo, é preciso que o educador cuide em se limitar a satisfazer as necessidades reais de seu aluno, restringindo-se "unicamente ao útil real, nada concedendo à fantasia ou ao desejo sem razão, pois a fantasia não atormentará enquanto não a tivermos feito nascer, dado que não é da natureza"⁽⁵⁸⁾. Rousseau alerta que satisfazer as necessidades da criança não é o mesmo que ceder a seus mimos. A criança não deve ser voluntariosa, dado que o mais fraco mandar no mais forte é máxima completamente contrária à ordem da natureza⁽⁵⁹⁾. A criança mimada - ainda que por excesso de amor de seu educador - sofrerá quando não lhe for autorizado pelo mundo "bater na mesa" ou "chicotear o mar".

"Sabeis qual o meio mais seguro de tornar vosso filho desgraçado? Acostumá-lo a tudo conseguir; pois, crescendo incessantemente seus desejos com a facilidade de satisfazê-los, mais cedo ou mais tarde

⁽⁵⁷⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed. São Paulo, Difel, 1979, p. 276.

⁽⁵⁸⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 50.

⁽⁵⁹⁾ "Voltemos à regra primitiva. A natureza fez as crianças para serem amadas e socorridas; fê-las porventura para serem obedecidas e temidas? Deu-lhes ela um ar imponente, um olhar severo, uma voz rude e ameaçadora para serem terrificantes? Compreendo que o rugido de um leão apavore os animais e que tremam ao verem sua juba terrível. Mas se algum dia se viu um espetáculo indecente, odioso, risível, é um corpo de magistrados com o chefe à testa, em traje de gala, prosternado diante de uma criança enfaixada, com quem fala em termos pomposos, e que grita e baba como resposta." (J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, p. 72).

a impossibilidade de atendê-lo vos forçará à recusa; e essa recusa, não habitual, lhe dará mais aborrecimento do que a própria privação do que ele deseja. Primeiramente ele desejará vossa bengala; depois irá querer vosso relógio; a seguir o pássaro voando; mais tarde a estrela brilhando; e desejará tudo o que vir. A menos de ser Deus, como o contentaríeis?

[...] Se essas ideias de domínio e de tirania as tornam desgraçadas desde a infância, que ocorrerá quando crescerem e que suas relações com os outros homens começarem a estender-se e multiplicar-se? Acostumadas a verem tudo dobrar-se diante de sua vontade, que surpresa não terão ao entrarem na sociedade e sentirem que tudo lhes resiste, e se acharem esmagadas pelo peso de um universo que pensavam movimentar à vontade!"⁽⁶⁰⁾.

A razão seria a última faculdade que a natureza faria por desenvolver. Daí a recusa do educador do Emílio em iniciar o percurso da educação pelo instrumento racional. Este seria, por si, um composto de inúmeras outras faculdades, a serem anteriormente trabalhadas; até porque "a natureza quer que as crianças sejam crianças antes de ser homens. Se quisermos perturbar essa ordem, produziremos frutos precoces, que não terão maturação nem sabor e não tardarão em corromper-se; teremos jovens doutores e crianças velhas"⁽⁶¹⁾.

O autor do *Emílio* assume, em algumas passagens, seu intuito de formar o homem civil, mediante o desenvolvimento racional de virtudes sociais, as quais só poderiam ser esculpidas à luz de atributos encontrados no homem de natureza. O Emílio precisa ser modelado com o fito de tornar-se racional para integrar uma civilização da racionalidade. Porém, atado a valores que foram também impregnados em seu coração pelo mesmo processo que orientou a maturação de sua faculdade racional, Emílio saberá distinguir o certo do errado no "turbilhão social"; não se deixará arrastar por suas paixões mais imediatas: "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"⁽⁶²⁾.

O primeiro sentimento humano - que, como pressuposto, originaria todos os outros - era o amor de si; tanto na criança quanto no

⁽⁶⁰⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed., São Paulo, Difel, 1979, pp. 71-72.

⁽⁶¹⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 75.

⁽⁶²⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 286.

homem do estado de natureza. Em ambos, desse amor a si mesmo - "paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações"⁽⁶³⁾ - derivaria a habilidade de amar a todos os que de nós se aproximam: donde decorrem a piedade e o amor-próprio. A piedade - como já se viu - caracterizar-se-ia como um princípio de justiça intrínseco a qualquer ser humano, de acordo com o qual se desenvolve a habilidade de julgar como boas e como más ações alheias e nossas⁽⁶⁴⁾. A consciência que surge daí consistiria em um tipo especial de sensibilidade - pelo qual serão socialmente originados julgamentos - para com o outro. Um certo sentimento de compaixão pelas misérias alheias - posto basicamente na atitude mental de colocar-se no lugar do outro, reconhecendo-se em seu sofrimento - gera, pelo exercício da piedade, a consciência social. E o amor por nós mesmos que nos leva à identificação com o próximo. Porém será essa mesma característica que nos conduzirá ao desejo de reconhecimento; à pretensão de distinção; de sermos correspondidos em nossas preferências; enfim, de sermos mais do que os outros...

"Queremos obter a preferência que damos; o amor deve ser recíproco. Para ser amado é preciso tornar-se amável; para ser preferido é preciso tornar-se mais amável do que outros, do que qualquer outro, ao menos aos olhos do objeto amado. Daí os primeiros olhares sobre nossos semelhantes; daí as primeiras comparações, daí a emulação, as rivalidades, o ciúme. Um coração cheio de sentimento que transborda gosta de se expandir; da necessidade de uma amante nasce logo a de um amigo. Quem sente quanto é doce ser amado gostaria de sê-lo por todo mundo e não podem todos desejar preferências sem que haja muitos descontentes. Com o amor e a amizade nascem as dissensões, as inimizades, o ódio. Do seio de tantas paixões diversas, vejo a opinião erguer para si mesma um trono inabalável e os estúpidos mortais, escravizados a seu império, não assentarem sua própria existência senão nos julgamentos alheios. Desenvolvi estas idéias e vereis

⁽⁶³⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3ª ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 232.

⁽⁶⁴⁾ "Há portanto no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude de acordo com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos boas ou más nossas ações e as alheias e é a esse princípio que chamo consciência." (J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3ª ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 329).

de onde vem a forma que acreditamos natural a nosso amor-próprio; e como o amor a si mesmo, deixando de ser um sentimento absoluto, se torna orgulho nas grandes almas, vaidade nas pequenas e em todas se alimenta sem cessar a expensas do próximo" (65).

Instruir o Emílio para a sociedade exigiria, portanto, aprender a viver para si; e aprender a viver com os outros e para os outros. Nessa direção, "e 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" (66).

Rousseau caracteriza o homem pela vontade livre e pela razão. A vontade humana seria, assim, um princípio de escolha que facultaria à Humanidade a possibilidade de bem julgar. Nesse sentido, o mesmo alicerce que confere suporte à vontade será o que balizará o julgamento. Ora, sendo assim, tanto para ponderar, julgar, raciocinar, quanto para agir em direção às escolhas que remetem ao bem, seria necessária a maturidade. Só esta traria o discernimento necessário para desenvolver a virtude - a qual poderia ser considerada a síntese no homem civil e no desenvolvimento individual entre julgamento racional e vontade autónoma. A natureza teria criado o gênero humano para conduzi-lo à liberdade: no estado natural e na primeira infância, a natureza mostra os sinais da sua vocação para o estado livre; a sociedade, contudo, o prende. Apenas o homem civil do contrato legítimo, ou o indivíduo suficientemente educado e maduro para firmar esse novo pacto, recuperarão a liberdade originária, agora necessariamente acoplada a uma tendência para o bem, o belo e o justo... Diz o texto do *Emílio* sobre esse tema: "se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo; tudo o que faz livremente não entra no sistema ordenado da Providência e a esta não pode ser imputado. Ela não quer o mal que o homem faz, abusando da liberdade que ela lhe dá; mas ela não o impede de fazê-lo. [...] Ela o quis livre, a fim de que fizesse, não o mal, mas o bem de vontade própria" (67). Por essa razão,

(65) J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3ª ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 235.

(66) J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3ª ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 279.

(67) J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3ª ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 318. Em outra passagem do *Emílio* a mesma conclusão é descrita da

Rousseau considera a liberdade como um estado de espírito, que vive na consciência humana. A liberdade - em algumas passagens do texto do *Emílio* - confunde-se com a própria virtude; ou, ao menos, com uma disposição ética para o bem comum. Sendo assim, para Rousseau, ser livre é agir "ouvindo a voz da consciência": "a liberdade não está em nenhuma forma de governo, está no coração do homem livre; ele a carrega por toda parte consigo. O homem vil carrega por toda parte a escravidão"⁽⁶⁸⁾.

Luiz Roberto Salinas Fortes, a propósito da ideia de liberdade em Rousseau, destaca seu pioneirismo, explicitando que ela antecipa a aceção de autonomia da vontade do pensamento kantiano; e, portanto, seria uma referência e um método para um modo alternativo de refletir sobre os impasses do gênero humano, e mais particularmente uma proposta de orientação ética e moral. Para Salinas Fortes, essa "genial solução teórica" encontrada por Rousseau ancorar-se-ia na

seguinte forma: "Homem, não procures mais o autor do mal; és tu mesmo esse autor. Não existe outro mal senão o que fazes ou sofres, e um e outro te vêm de ti. O mal geral não pode estar senão na desordem, e eu vejo no sistema do mundo uma ordem que não se desmente nunca. O mal particular não está senão no sentimento do ser que sofre; e este sentimento o homem não o recebeu da natureza, ele o criou." (*Idem, ibidem*, p. 320).

⁽⁶⁸⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3ª ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 560. Em uma das mais belas passagens do *Emílio*, Rousseau destaca essa contraposição entre a voz da consciência e o impulso das paixões: "dessas tristes reflexões, dessas contradições aparentes, formaram-se em meu espírito as sublimes ideias da alma, que não tinham até então resultado de minhas pesquisas [...] Meditando sobre a natureza dos homens acreditei descobrir nela dois princípios distintos, um dos quais a elevava ao estudo das verdades eternas, ao amor à justiça e ao belo moral, às regiões do mundo intelectual cuja contemplação faz as delícias do sábio, e outro que o diminuía baixamente dentro de si, escravizava-o ao império dos sentidos, às paixões que são seus ministros e contrariava, através delas, tudo o que lhe inspirava o sentimento do primeiro. Sentindo-me arrastado, combatido por esses dois movimentos contrários, eu me dizia: não, o homem não é um: quero e não quero, sinto-me ao mesmo tempo escravo e livre; vejo o bem, amo-o e faço o mal; sou ativo quando ouço a razão, passivo quando minhas paixões me dominam; e meu pior tormento, quando sucumbo, é sentir que teria podido resistir." (J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3ª ed., São Paulo, Difel, 1979, pp. 315-316).

concepção do que os textos políticos rousseauianos qualificavam de "soberania da vontade geral". Pelas palavras desse seu privilegiado comentarista, tal expressão caracterizava-se pela busca de conciliação entre o pressuposto da liberdade irredutível do ser humano em sua origem e a referência da igualdade como projeto para traçar a rota da vida coletiva: "Todo o problema da coexistência entre indivíduos distintos está em que há necessariamente uma distância entre a instância do coletivo e a instância do individual. Não coincidência necessária, diferença intrínseca de registro: o que torna o espaço da convivência o lugar por excelência da substituição representativa. Por outras palavras, para viver em sociedade, os indivíduos devem viver como se não fossem meramente indivíduos, como se fossem suportes de uma outra realidade que os ultrapassa"⁽⁶⁹⁾.

Em qualquer hipótese o traçado da educação do Emílio propõe-se ao educador como metáfora para reflexão; uma meditação sobre a arte de formar os homens. Com a mesma estrutura hipotético-dedutiva que orientara seus escritos políticos, Rousseau constrói seu educando - um discípulo que não é e que não pretendeu ser empírico; mas que possui sua própria temporalidade inscrita na narrativa desses seus primeiros 25 anos de vida em educação:

"Não se conhece a infância: com falsas ideias que dela temos, quanto mais longe vamos mais nos extraviamos. Os mais sábios apegam-se ao que importa que saibam os homens, sem considerar que as crianças se acham em estado de aprender. Eles procuram sempre o homem na criança, sem pensar no que esta é, antes de ser homem. Eis o estudo a que mais me dediquei a fim de que, ainda que seja meu método quimérico e falso, possam aproveitar minhas observações. Posso ter muito mal visto o que cabe fazer; mas creio ter visto bem o paciente que se deve operar. Começai, portanto, estudando melhor vossos alunos, pois muito certamente não os conheceis; e se lerdos este livro tendo em vista esse estudo, acredito não ser ele sem utilidade para vós"⁽⁷⁰⁾.

⁽⁶⁹⁾ Luiz Roberto Salinas Fortes, *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, São Paulo, Discurso Editorial, 1997, p. 108.

⁽⁷⁰⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 6.

Considerações finais

Rousseau declara não acreditar na historia enquanto área objetiva do conhecimento humano. Para ele, o que chamamos historia nada mais é do que a pintura de urna dada realidade; pintura feita com cenários e com matizes esboçados pela mente do historiador; pintura que revela, então, seus interesses, suas inclinações, inevitavelmente, seus preconceitos. Curiosamente, é no *Emílio* que o filósofo expõe nitidamente qual era, para ele, o papel do historiador na ordem das coisas:

"Quem sabe pôr o leitor exatamente no local da cena para ver um acontecimento tal qual se verificou? A ignorância, ou a parcialidade, fantasia tudo. Sem sequer alterar um traço histórico, desenvolvendo ou sintetizando as circunstâncias que a ele se referem, quantos aspectos diferentes se lhe podem dar! Colocai o mesmo objeto sob diferentes pontos de vista, mal se afigurará o mesmo e no entanto nada terá mudado senão o olho do espectador. Bastará, para honrar a verdade, narrar-me um fato verdadeiro fazendo-me vê-lo diversamente de como ocorreu? Quantas vezes uma árvore a mais ou a menos, um rochedo à direita ou à esquerda, um turbilhão de poeira erguido pelo vento trouxeram a decisão de um combate sem que ninguém o percebesse! Impede isso que o historiador vos diga a causa da derrota ou da vitória com a mesma segurança de que se tivesse estado em toda parte? Ora, que me importam os fatos em si, quando sua razão de ser me permanece desconhecida? E que lições posso tirar de um acontecimento cuja verdadeira causa ignoro? O historiador dá-me uma, mas a inventa; e a própria crítica, de que tanto falam, não passa de uma arte de conjecturar, a arte de escolher entre várias mentiras a que mais se assemelha à verdade"⁽⁷¹⁾.

Para Rousseau, como vemos, a história investigada não representava fonte objetiva para compreender o homem; era, antes, uma apropriação necessariamente relativa e com um quê de invenção. A desconfiança de Rousseau se acentuava - de acordo com ele próprio - mediante seu parecer de que povos e sociedades eram narrados pela história mais por seus vícios do que por suas virtudes. A história

⁽⁷¹⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 265.

conta dos desastres, das catástrofes, das intrigas da política, das batalhas, das revoluções e das vitórias. Jamais se prende à serenidade de um governo justo, consciencioso e virtuoso. "Todas as nossas histórias começam onde deveriam terminar": ocupando-se do povo em momentos de ruptura - ou, nas palavras de Rousseau, "quando ele já está no declínio"⁽⁷²⁾ - o historiador, geralmente, confere prioridade analítica à destruição, nada dizendo sobre povos que vivem em harmonia. A história constrói-se, então - do ponto de vista rousseauiano -, como uma interrupção no tempo; ao passo que o mais importante seria compreender as coisas que se mantinham, que permaneciam, que continuavam...⁽⁷³⁾.

Para Olgária Matos, "a descoberta de um método capaz de substituir a História, vai ajudar perigosamente Rousseau: pois é

⁽⁷²⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3- ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 264.

⁽⁷³⁾ E possível tomar um dos ditos paradoxos de Rousseau para desmontar todo este discurso que até aqui procuramos construir. A expressão do entendimento pela linguagem escrita fixa sinais que não correspondem necessariamente à dinâmica do que se pretende dizer. Pelo texto, afastamos de seu próprio significado. Quanto maior a sua fixidez, mais amplo o leque de suas incertezas. Por tais peregrinações, as palavras que nos acompanham só ganham sentido quando ancoradas na temporalidade da história que, ao dissertar sobre o tema, anuncia também o sujeito de sua enunciação: daí a inscrição da marca que julgará seu valor de verdade; ou seja, tudo aquilo que Rousseau recusa: "A escrita, que parecia dever fixar a língua, é precisamente o que a altera; ela não muda as palavras mas sim o gênio das línguas; ela substitui a expressividade pela precisão. Quando falamos transmitimos os nossos sentimentos, mas são as nossas idéias que transmitimos quando escrevemos. Ao escrever vemo-nos obrigados a tomar todas as palavras na sua aceção comum, mas aquele que fala modifica a aceção de um termo conforme o tom da sua voz, determinando-o a seu bel-prazer: como precisa de ser menos claro recorre mais à intensidade [da fala]. É por tudo isto que uma língua escrita não consegue conservar durante muito tempo a vivacidade de uma língua que é só falada. Passam-se a escrito as entoações da voz e não os sons: ora numa língua acentuada são precisamente os sons, as acentuações, as inflexões de toda a ordem que veiculam a maior parte da energia da linguagem e tornam uma frase, sob outros aspectos comum, perfeitamente adequada à circunstância em que é utilizada". (J.-J. Rousseau, *Ensaio sobre a origem das línguas*, Lisboa, Estampa, 1981, pp. 60-61).

necessário explicar a ordem natural. [...] Trata-se de colocar o problema do Contrato em função da natureza dos indivíduos, de suas forças e das mudanças na maneira de ser dos homens"⁽⁷⁴⁾. Em sociedade, transpareciam as misérias criadas pelo estado civil; o contraste entre deveres e inclinações, entre a natureza e as instituições sociais - em suma, entre o homem e o cidadão"⁽⁷⁵⁾. Sob tal interpretação, a ideia de estado de natureza ultrapassaria a própria noção de homem natural. O princípio de natureza será o codificador dos direitos irredutíveis da condição humana: originando, pelo pacto, convenções com pretensão de universalidade. Assim, o artefato do natural em Rousseau extrapolaria o indivíduo para integrar a constituição mais plena da essência do ser humano; para além das posteriores fragmentações e cisuras entre conhecimento e sabedoria, virtude e razão, vontade e liberdade.

Salinas Fortes constata, com perspicácia, que apreender o homem em sociedade requereria para Rousseau uma árdua operação de desmascaramento: "É porque o homem social é mascarado que uma das primeiras lições da boa pedagogia consiste em um treinamento contra o prestígio das máscaras, diante das quais toda criança se assusta"⁽⁷⁶⁾. Poder-se-ia, contudo, dizer que, se o Rousseau da política torna o homem quase um refém da máscara social que reveste a

(74) Olgária C. F. Matos, *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*, São Paulo, M.G. Editores, 1978, p. 46.

(75) Olgária C. F. Matos, *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*, São Paulo, M.G. Editores, 1978, p. 47.

(76) Luís Roberto Salinas Fortes, *Rousseau: da teoria à prática*, São Paulo, Ática, 1976, p. 49. Na seqüência, o autor detém-se sobre a concepção rousseauiana do conhecimento como uma libertação individual das máscaras sociais: "Conhecer é tornar manifesto o homem que os ornamentos escondem, é proceder à operação inversa da dissimulação. Compreende-se ainda que a operação comece por colocar sob suspeição os livros, este modo sofisticado do dizer dos homens. Mentirosos como os discursos orais, devem ser eles postos de lado e, se queremos conhecer a história do homem, precisamos consultar algo que está para além de todo dizer humano; precisamente nos voltar para o livro metafórico da natureza que não mente nunca. Como não duvidar, porém, da pretensão mesma de um tal projeto? Como é possível, com o auxílio de uma nova máscara, de um livro, dizer o que os livros e o dizer em geral ocultam?" (*Idem, ibidem*, p. 50).

Humanidade, o Rousseau do *Emilio* parece mais otimista quanto ao gênero humano; ao aconselhar seu menino: "que seja levado a estimar cada indivíduo, mas que despreze a multidão; que veja que todos os homens usam mais ou menos a mesma máscara, mas que saiba também que há rostos mais belos do que a máscara que os cobre"⁽⁷⁷⁾.

Embora haja freqüentemente uma vinculação entre o pensamento político de Rousseau e sua apropriação por teóricos da democracia no século XIX; ou, principalmente sua apropriação pelo grande movimento revolucionário que se ancorou sob sua referência - a Revolução Francesa -, não poderíamos confundir as análises rigorosas da ciência política acerca das idéias de Rousseau com a matriz jacobina que pretendeu delas se valer. Reconhece-se a necessidade de ponderações intelectuais, imprescindíveis para pensar a idéia de história que norteava a reflexão do autor do *Contrato Social*. No campo da teoria pedagógica, a análise exigiria a identificação de outras variáveis: reconhecidamente o maior tratado pedagógico da modernidade, o *Emílio* é, freqüentemente, considerado o pai fundador de uma moderna sensibilidade sobre a infância que vinha sendo edificada desde o início dos tempos modernos. Contudo, tal constatação tem levado os teóricos da pedagogia, por vezes, a conclusões algo precipitadas acerca da interpretação dos procedimentos recomendados por Rousseau para educar a criança da civilização. Assim, embora o *Emílio* edifique-se como artefato operatório para criar conceitos explicativos para realidades diversas, a tradição da história das idéias educacionais tende a tomar as máximas desenvolvidas pelo Rousseau do *Emílio* como sendo prescrições concretas para apreensão de supostas leis do desenvolvimento infanto-juvenil, inferindo daí ilações - para os adeptos daquele específico modo de conceber a criança - sobre a decorrente ação educativa. Em alguma medida, a tradição da educação renovada - o movimento que tem curso na Europa e nos Estados Unidos a partir de finais do século XIX - é algo tributária desse modo de pensar em uma liberdade aplicada na educação das crianças, tomando como referência o reconhecimento público do clássico discurso de Rousseau. E de se indagar se Rousseau aprovaria tais apropriações literais - ao pé da letra - de seu ensaio educativo.

(77) J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3ª ed., São Paulo, Difel, 1979, p. 263.

Starobinski sublinha que o primeiro obstáculo para apreensão do pensamento rousseauiano consiste exatamente em uma categoria bastante cara ao filósofo; e que nem por isso deixou de ser um dos principais ardis de sua formulação teórica: a transparência. A absoluta transparência - adverte Starobinski⁽⁷⁸⁾ - é o estado mediante o qual nada se vê; nem as sombras. Ao fazer, pois, apologia de uma radical transparência nas suas categorias conceituais, Rousseau cria alguns absolutos; ainda que não suficientemente visíveis. Por outro lado, a fertilidade do pensamento rousseauiano residiria exatamente na opacidade do que ele julgava transparente: através da ideia de pacto (que é invisível), pode-se visualizar elementos relevantes para a vida social; através da ficcional criação do Emílio (menino também invisível porque também ahistórico), é possível entrever feições contemporâneas das crianças que nos cercam; de verdade, em nosso tempo, à nossa volta.... Daí a atualidade da narrativa rousseauiana: que nos convida invariavelmente a pensar sobre o homem, sobre a virtude, sobre a verdade e sobre a história.

Ao estruturar seu conceito de "tipo ideal", Max Weber afirma ser a generalização praticamente uma exigência da comunicação; mesmo na fala onde todos se entendem. Mais do que isso, a busca de regularidades seria um requisito básico da investigação das ciências do homem. Pensar a história e a verdade significaria, pois, falar uma linguagem comum, que nos coloque como interlocutores de um acervo de pensamento acumulado, que se opera também sobre convenções e sobre a construção necessária de categorias de valor amplo. Estabelecer tais categorias é, nesse sentido, condição para tornar inteligível o pensamento; o qual, por sua vez, circula em uma comunidade mediada por códigos comuns. Sendo assim, Weber destaca que, ao se relatar o real, cabe afirmar ou reafirmar conceitos de valor, cujas significações, tendo um alicerce comum partilhado por uma dada comunidade de intérpretes, ganharão novas configurações à luz das distintas realidades históricas que são, em cada situação, especificamente descritas. Supor uma intrínseca correlação entre história, verdade e tais "idéias de valor" representa, para o pensamento weberiano, procedimento intelectual necessário para circunscrever a realidade sobre a

⁽⁷⁸⁾ **Jean Starobinski**, *Rousseau: la transparence et Vobstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 302.

qual se pretende trabalhar. Seria, mais do que isso, um requisito para obtenção das regularidades; e um recurso para a objetividade no discurso das ciências humanas. Pelas palavras de Weber: "As construções da teoria abstrata só na aparência são deduções a partir de motivos psicológicos fundamentais. Na realidade, trata-se antes do caso especial de uma forma de construção dos conceitos, própria das ciências da cultura humana e, em certo grau, indispensável"⁽⁷⁹⁾. Será o entrecruzamento das idéias na imaginação que possibilitará que, por meio dos conceitos, se possa efetivamente avançar para além deles. A precisão conceitual surge, conseqüentemente, como decorrência lógica de um pensamento no qual, quer se queira quer não, o conceito antecede a interpretação do fato. Embora, por definição, os parâmetros conceituais da análise - ou os tipos ideais weberianos - não sejam históricos, eles deverão ser, sem dúvida, extremamente rigorosos; até para que possam ser passíveis de utilização na pesquisa empírica desta ou daquela realidade. O tipo ideal é, do ponto de vista de Weber, o principal recurso para apreender a relação dos indivíduos históricos com seu meio e com sua temporalidade. Daí a necessidade de tais tipos possuírem uma outra relação com o tempo, com o propósito último de apreender indivíduos historicamente dados: "Trata-se de um quadro de pensamento, e não da realidade histórica, e muito menos da realidade autêntica, e não serve de esquema no qual se pudesse incluir a realidade à maneira de exemplar. Tem antes o significado de um conceito limite puramente ideal, em relação ao qual se mede a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns dos seus elementos importantes, e com o qual esta é comparada. Tais conceitos são configurações nas quais construímos relações, pela utilização da categoria da possibilidade objetiva, que a nossa imaginação, formada e orientada segundo a realidade, julga adequadas"⁽⁸⁰⁾.

Rousseau foi um notável pensador de - *avant la lettre* - tipos ideais. Não apenas as idéias atinentes ao estado de natureza e ao estado de civil (que já circulavam amplamente naquele século XVIII),

⁽⁷⁹⁾ Max Weber, *A objetividade do conhecimento nas ciências sociais*, in Gabriel Cohn (org.), *Weber*, São Paulo, Ática, 1979, p. 105.

⁽⁸⁰⁾ Max Weber, *A objetividade do conhecimento nas ciências*, in Gabriel Cohn (org.), *Weber*, São Paulo, Ática, 1979, p. 109.

mas, sobretudo, categorias como vontade geral, soberania, piedade, bondade natural, amor de si, amor próprio, virtude, razão sensitiva, propriedade, civilização, ciências, liberdade e igualdade ganhariam, desde então, significados originais para se pensar a própria acepção moderna de democracia e de educação para a democracia. Não é por acaso que meditar sobre Rousseau é tarefa sempre clássica e sempre atual; que diz algo à nossa contemporaneidade como dizia algo ao seu tempo. Sua referência pode ser tomada como um exemplo de que fala melhor aquele que tem mais a dizer; e temos mais a dizer quando somos capazes de intelectualmente fugirmos das excessivas e inócuas fragmentações do conhecimento que, ainda, tanto marcam a vida acadêmica neste início de século XXI. Pensar o mundo é pensar com conceitos. Refletir sobre a verdade é pensar a história; mas é principalmente ser capaz de traduzir história e verdade por meio de categorias que tornem o relato factível e relevante. De resto, podemos incorrer no risco de perder qualquer sentido de universalidade; e já advertia Rousseau que "é preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade: os que quiserem tratar separadamente da política e da moral nunca entenderão nada de nenhuma das duas"⁽⁸¹⁾. Projetando a acepção de transdisciplinaridade como preceito e como método para estudar os homens no tempo, Rousseau é cômico do desafio a que se propunha e dos riscos por ele acarretados. Não lhe custa nada a advertência da ousadia: "Quando se trata senão de ir contra o vento, bordeja-se; mas se o mar está agitado e se quer não sair do lugar, cumpre lançar a âncora. Toma cuidado, jovem piloto, para que o cabo não se perca ou que tua âncora não se arraste, a fim de que o barco não derive antes que o percebas"⁽⁸²⁾.

⁽⁸¹⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*, 3^a ed. São Paulo, Difel, 1979, pp. 261-262.

⁽⁸²⁾ J.-J. Rousseau, *Emílio ou da educação*. 3^a ed. São Paulo, Difel, 1979, p. 15.