

EDUCAÇÃO E POLÍTICA: UMA RE-LEITURA DE ROUSSEAU

Emília Maria Mendonça de MORAIS *

RESUMO: A partir do legado platônico, a autora aborda a inter-relação das idéias político-pedagógicas de J.J. Rousseau, tomando por base o *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*, *O Contrato Social* e o *Emílio*. Ressalta a especificidade no pensamento moderno desse sistema filosófico que eleger o homem como tema central de reflexão e a consciência individual, enquanto sentimento moral, como suporte para todo o exercício da virtude cívica e da legitimidade política.

PALAVRAS-CHAVE: J.J. Rousseau. Filosofia Política. Filosofia da Educação.

SUMMARY: Starting with the platonic legate, the author studied the interrelation between the political-pedagogical ideas of J.J. Rousseau taking as a basis the *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*, *O Contrato Social*, and *Emílio*. Then he emphasizes the specificity in the modern thought of that philosophical system which chooses the man as the central topic of the contemplation and the individual conscience while moral feeling, as the basis for the activity of civic virtues and for political legitimacy.

KEY-WORDS: J. J. Rousseau. Political Philosophy. Educational Philosophy.

Para todos nós que lidamos com educação, a leitura da obra de Rousseau é não apenas estimulante mas uma incursão teórica imprescindível. Isto porque ele foi o último dos grandes filósofos (e o único da modernidade que se estende de Descartes a Hegel) a construir um pensamento em que a educação vem ocupar um lugar central de reflexão.

A rigor, em toda a filosofia ocidental existem apenas dois grandes nomes que não trataram a pedagogia como um tema marginal: esses dois instituidores da filosofia da educação foram Platão na Grécia antiga e Rousseau na Europa do iluminismo. Dentre vários possíveis, um ponto comum deve ser considerado para explicar essa proximidade na obra dos dois autores. Ambos erigiram o **homem** em objeto primeiro de conhecimento e construíram uma filosofia moral cuja marca determinante é a sua dimensão política estreitamente associada a um minucioso projeto pedagógico.

Platão sobrepõe o «conhece-te a ti mesmo» socrático tanto à ontologia da natureza dos primeiros filósofos como ao relativismo

* Professora Adjunto do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba.

da retórica sofista. Efetuou um deslocamento no centro de gravidade do pensamento grego que veio a atuar, não apenas como uma réplica às lições dos mais antigos mestres ou aos ensinamentos dos seus contemporâneos, mas também como alternativa teórica a todo universo aristotélico determinante na evolução da cultura ocidental. Fiel discípulo de Sócrates, Platão integra ao seu pensamento, sobretudo nos primeiros diálogos, o que poderíamos chamar de norma filosófica do seu predecessor: o conhecimento do homem deverá ser preeminente ao conhecimento do mundo (embora estejam relacionados entre si.).

Vejamos em que medida Rousseau se faz herdeiro desse legado platônico. A filosofia moderna, germinada no terreno do aristotelismo medieval, firma-se no século XVII com Descartes e a sua exigência de «idéias claras e distintas» cujo método assenta na evidência primordial da proposição: «Eu penso, logo existo». A essa assertiva indubitável, mais de um século depois, Rousseau vem acrescentar uma outra questão complementar: «Quem sou eu?»

Esta procura de uma identidade terá uma resposta em dois níveis: o primeiro de alcance geral em que «Je» passará a significar a essência mesma do homem; e o segundo circunscrito ao subjetivo próprio aos textos autobiográficos onde o «quem sou eu» é, efetivamente, assimilado ao «quem sou eu, Jean-Jacques»? Como a sua biografia é bastante ligada ao seu pensamento filosófico, não deixa de ser curioso notar: Rousseau é o único pensador da história da filosofia a quem os comentadores se referem também pelo nome (Jean-Jacques) e não apenas pelo sobrenome. Porém não é no aspecto subjetivo deste personagem singular, narrado e reconstruído com uma imensa riqueza psicológica em que nos vamos deter.

Quem nos interessa aqui é o teórico Rousseau, aquele que traduziu o «quem sou eu» para os princípios gerais de uma filosofia. Nesse nível da questão, a resposta será desdobrada em três dimensões: a primeira, mais precisamente antropológica — quem é o homem? — objeto de análise do **Discurso sobre as origens e os fundamentos das desigualdades entre os homens**; a segunda, de caráter político — que sociedade para o homem? — examinada no **Contrato Social**; e a terceira, que se estende até ao pedagógico — como educar o homem para uma vida melhor em sociedade? — a ser respondida no seu texto filosófico mais acabado: **Emilio ou da educação**.

No discurso sobre a desigualdade, Rousseau constrói a hipótese teórica de um homem natural completamente a-histórico e a-social (um modelo que freqüente e indevidamente vem sendo confundido com o «bom selvagem» das sociedades primitivas) para explicar o infortúnio da vida em sociedade, carregada de todos os males. A esse homem, agente livre, ainda fora do universo da linguagem, capaz de emitir apenas o «grito da natureza», vivendo isolado nos

estritos limites de suas forças e de suas necessidades, ele assinala uma qualidade distintiva dos outros animais: a **perfectibilidade**. Tal qualidade, associada às intempéries naturais e à escassez dos frutos da terra, teria ocasionado a organização da família e dos primeiros agrupamentos humanos, pela invenção da agricultura, da metalurgia e, conseqüentemente, de uma primeira divisão social do trabalho. Esta seria a fase posterior dos «bons selvagens», uma «idade de ouro» de um comunismo primitivo. É o advento da propriedade que demarcará a queda do homem como ser social e a origem de todos os seus vícios: «O primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias não poupou ao gênero humano aquele que arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos seu semelhantes: Defendei-vos de ouvir esse impostor; esta-reis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém»⁽¹⁾. E, assim, quem é o homem? Um ser originalmente bom porque isento de vícios. E um ser corrompido a partir do instante em que, na organização de sua vida em sociedade, passa a vigorar relações de oposição entre os que possuem e os que deixam de possuir a terra.

A conseqüência desse gesto inaugural e fatídico foi a instauração de uma progressiva desigualdade civil, muito mais abusiva e nociva do que todas as possíveis desigualdades naturais entre os homens. De fortes e fracos, os homens passaram a pobres e ricos, até que, segundo as conclusões do **Discurso sobre a desigualdade**, os ricos entram em acordo e reúnem a todos para a imposição de um falso pacto social cujos termos o **Contrato** retoma e resume com indisfarçável ironia: «Estabeleço contigo uma convenção ficando tudo ao teu cargo e tudo em meu proveito, convenção essa a que obedecerei enquanto me aprouver e que tu observarás enquanto for do meu agrado»⁽²⁾. Rousseau propõe-se, então, a contrapor uma solução de mediação entre a plena liberdade natural e a generalizada escravidão civil (pois assim como o servo necessita do seu senhor para sobreviver, o senhor seria incapaz de substituir sem o seu servo). No **Contrato**, ao passar da ordem da natureza diretamente para a ordem civil legítima, concebe um pacto também inaugural (e não revolucionário) que deveria funcionar como o modelo abstrato do círculo perfeito, padrão permanente de avaliação dos círculos (ou sociedades) existentes⁽³⁾.

- (1) ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 259.
- (2) ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Gomes Machado. São Paulo, Abril Cultural, 1978, Liv. I, cap. 4.
- (3) Cf. STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 45. E SIMBON, Jean-Pierre. *La démocratie selon Rousseau*, in: *Du Contrat Social*, Paris, Seuil, 1977, p. 144.

A este verdadeiro pacto social caberá portanto: «Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes» (4). Essa harmonia e integração entre o social e a totalidade dos indivíduos que deverá assegurar a liberdade e a igualdade, ou seja, as mesmas vantagens da ordem da natureza na ordem civil, faz-se possível quando cada um dos associados se alienar por inteiro à comunidade, sem quaisquer reservas de direitos particulares, pelo menos no que diz respeito à vida pública ou coletiva. Esta é a cláusula fundamental de toda ordem legítima da qual Rousseau nos deixa a fórmula: «Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção da Vontade Geral e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo» (5).

O que vem a ser esta Vontade Geral que se constitui como a garantia única de legitimidade das convenções políticas. Em síntese, ela é a vontade política expressa no conjunto das leis civis fundamentais instituídas diretamente em assembléias populares: «O povo submetido às leis deve ser o seu autor», diz Rousseau. Essa soberania **inalienável e indivisível** é também o único e exclusivo direito do qual o povo não poderá abdicar, sem perder a condição mesma que o define. Assim, jamais um povo deveria concentrar a sua energia e atenção política na eleição de deputados para firmarem as suas leis básicas ou constitucionais; enquanto corpo soberano, aos seus membros, **sem exceção**, seria obrigatório o exercício de funções legislativas. Muito possivelmente este seria um meio bem mais eficaz para assegurar direitos e estipular deveres políticos de todos e de cada um pois, quando se elege representantes, nunca se poderá saber se as promessas serão cumpridas e se os votos não serão perdidos, ou salvos apenas como provas de boas intenções. Voltaremos mais adiante a esta questão.

Mas o possível nunca é o certo e, por isso, como assegurar que o povo escolherá sempre as melhores leis? Aqui o **Contrato** nos coloca diante de questões no mínimo embaraçantes: Um povo efetivamente capaz de se outorgar as leis mais justas teria necessidade dessas mesmas leis? Além do mais, qual o critério para julgar se as leis retiradas das assembléias populares seriam as mais justas? O critério da maioria é necessário mas insuficiente posto que Rousseau estabelece uma distinção entre a «vontade de todos» e a Vontade Geral. Esta última, esclarecida e infalível, seria sempre orientada para o bem comum; porém a «vontade de todos» não seria mais do que «uma soma de vontades particulares» ou, então o resultado do

(4) ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*, ed. cit. liv. I, cap. 8.

(5) Idem, *ibidem*, liv. I, cap. 8.

logro da maioria. Ao admitir que a maioria pode errar na exata medida em que se deixa conduzir por interesses particulares, Rousseau antecipa a discussão do que, a partir do século XIX, será compreendido como dominação ideológico (6).

É este o momento crucial da obra de Rousseau em que a política cruza com a educação, pois a saída para esse impasse tornar-se-á possível através do **Legislador**, aquele a quem não compete de fato e de direito legislar mas instruir o povo na tarefa da legislação. Assim, ao supremo político do **Contrato**, aquele cuja missão Rousseau associa à dos deuses, não seria dado outro poder senão o de educar. Propondo leis nas assembleias populares não caberá ao legislador ratificá-las, pois «só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la aos sufrágios livres do povo». Evidentemente, essas normas nos situam bem longe dos nossos atuais costumes políticos de votar seja em pessoas, seja em programas de partido. São preceitos que não pretendem fundar qualquer reino de um futuro utópico ou atópico; inspiram-se no passado da humanidade e, mais precisamente, na Esparta de Licurgo ou nos legendários magistrados da Roma primitiva: «Nada do que vos propomos diziam ao povo, poderá transformar-se em lei sem o vosso consentimento. Romanos sede vós mesmos os autores das leis que devem fazer a vossa felicidade» (7).

Assim, ao negar o poder absoluto dos reis e a representação política em que o povo outorga a alguns poucos o seu inalienável direito de legislar, Rousseau faz-se crítico não apenas do Estado feudal mas do Estado inglês, renascendo no século XVIII sob os princípios do parlamentarismo formulados por Locke. A liberdade do povo inglês, sustenta Rousseau, existe apenas no exato momento do voto, depois são os seus representantes que estão livres o suficiente para traí-lo (8). E as nossas atuais democracias ocidentais, será que nos asseguram uma liberdade menos precária? Oportuno assinalar: os comentaristas mais desavisados que costumam identificar Rousseau com um mero «ideólogo da burguesia», para utilizarmos um clichê, simplesmente ignoram esse importante aspecto do seu pensamento; para estes é como se a crítica ao regime parlamentar já não estivesse presente no **Contrato Social**.

Aos princípios normativos do verdadeiro pacto nem se coloca a questão das formas de governo. De fato, essa é uma questão menor no pensamento político de Rousseau. Dado que o poder deliberativo pertence ao povo, ao governo caberá apenas os encargos executivos; se o fundamento do poder é democrático, pouco importa se o seu funcionamento será assegurado por uma monarquia, uma aristo-

(6) *Idem*, *ibidem*, liv. II, cap. 3.

(7) *Idem*, *ibidem*, liv. II, cap. 7.

(8) *Idem*, *ibidem*, liv. III, cap. 15.

cracia ou uma democracia, esta última, a rigor, uma forma de governo que Rousseau considera mais para os deuses do que para os homens. Pouco importa, portanto, a quantos cabem executar, mas que a todos caibam decidir e fiscalizar a execução do que foi decidido. A rigor, a representação política, a nível do poder executivo, é a única legitimada pelo **Contrato** e, desde que todo governo (príncipe) é adversário em potencial do povo (soberano), pois tende sempre a usurpar a soberania, Rousseau defende o poder supremo das assembleias populares em passagens de uma inegável beleza e força literárias: «No momento em que o povo se encontra legitimamente reunido em corpo soberano, cessa qualquer jurisdição do Governo, suspende-se o poder executivo e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do primeiro magistrado, pois onde se encontra o representado não mais existe o representante»⁽⁹⁾.

O **Contrato** prevê as dificuldades de aplicação dessas normas quando se trata de uma grande Nação ou onde seria impossível reunir todo o povo em assembleias. Para esses casos apenas a representatividade legislativa se faria necessária. A melhor solução vai ser formulada mais tarde nas **Considerações sobre o Governo da Polônia**; em assembleias regionais seriam escolhidos representantes que deveriam levar à Assembleia Nacional as proposições de leis votadas e aprovadas em sua região. E aqueles que não cumprissem o voto obrigatório de fidelidade às decisões majoritárias ou deixassem de ser simples emissários do povo, perderiam o mandato e todo o direito de serem reeleitos representantes⁽¹⁰⁾.

Se a base de toda legitimidade está no estabelecimento da justiça pela legislação, o impasse permanece: o homem é perfectível mas não deixa de ser imperfeito; por isso, além da dificuldade ou quase impossibilidade mesma da instituição de boas leis, por melhores que elas sejam, existe sempre o risco de virem a ser fraudadas. Colocar a força das leis acima da força dos homens é, segundo Rousseau, um problema de política equivalente ao da quadratura do círculo em geometria⁽¹¹⁾. É preciso, pois, educar os homens e esse problema da fragilidade das leis humanas vai ser reposto no **Emílio**: «Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nunca nenhuma força humana pudesse vencer, a dependência dos homens voltaria a ser a das coisas; reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural às do estado social; juntar-se-ia a

(9) ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*, ed. cit. liv. III, cap. 14. E sobre a questão do fundamento e do funcionamento da democracia cf. DERATHE, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Jean Vrin, 1970, p. 222 e SIMEON, J.-P. op. cit. p. 114-129.

(10) Cf. ROUSSEAU, J.-J. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua reforma projetada*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 49-50.

(11) Cf. Idem, *ibidem*, p. 25 e a carta de Rousseau a Mirabeau de 26 de julho de 1767.

liberdade que mantém o homem isento de vícios, à moralidade que o eleva à virtude» (12).

A exigência firmada no **Emílio** de que a criança permaneça em contato com a vida rústica do campo adquire um significado maior, para além dos limites de todo romantismo que interpretações correntes de Rousseau costumam acentuar. O mundo natural no século XVIII tem sua melhor tradução nas leis da física newtoniana; portanto não poderia haver melhor meio de iniciar a criança no aprendizado da «Lei» do que colocá-la em contato direto com a natureza. Nessa direção, mesmo se inspirado nas regras da ciência mais avançada do seu tempo, Rousseau não pode ser visto como um inovador. A crença de que as leis regentes do mundo da natureza, inutáveis e invioláveis, seriam o modelo por excelência para as leis humanas pertence a uma herança quase imemorial que Platão já assimilara através dos pitagóricos edos sábios do antigo Egito. Rousseau faz-se no **Emílio** apenas um guardião e continuador dessa tradição, possivelmente com um valor de verdade que mal podemos supor, nós, os filhos deste século XX, habituados a facilmente identificar o mais novo com o melhor.

A educação da liberdade ou da natureza, cujas normas são explicitadas no **Emílio**, recebe outras três designações: «educação das coisas», «educação negativa» e «educação da necessidade». Sua mais substantiva significação pode ser resumida nos seguintes termos: a legitimidade da autoridade pedagógica do preceptor é avaliada na mesma medida em que ele não imponha o seu poder pessoal pois, fazendo-se tradutor para a criança das leis da natureza deverá sempre encarnar o caráter impessoal que, em princípio, define toda e qualquer lei. Rousseau estabelecerá, portanto, as normas de sua pedagogia, contrárias a toda educação convencional. Se a educação positiva e discursiva, **obrigando, permitindo ou proibindo**, traz sempre a marca de uma força pessoal, em contrapartida, **Emílio** deverá ser governado pelas «únicas leis» do **necessário, do possível e do impossível** como o próprio mundo natural que o cerca. Nos livros I (de 0 a 2 anos) e II (de 3 a 12 anos), **Emílio** deve aprender a mais importante lição: os seus desejos e caprichos não poderão jamais dobrar a força das coisas. Rousseau nos previne: a formação do seu aluno deverá preservá-lo não apenas dos hábitos da servidão mas de suas eventuais disposições para o mando; a criança livre não se compraz em obedecer assim como em comandar. Na educação positiva o educador faz a lei, na educação negativa ele é apenas quem a revela. No

(12) ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou da educação*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo, Difusão Européia de Livro, 1968, p. 69.

Emilio (assim como no Contrato) liberdade é lei e lei é coação não arbitrária⁽¹³⁾.

Nessa fase própria à «razão sensitiva», a formação de Emilio se efetuará sobretudo pelos jogos infantis, todos a serem organizados através de regras simples e fixas para a realização de um objetivo comum; é apenas para o exercício desses jogos que Rousseau faz Emilio compartilhar alguns dos seus momentos com outras crianças de sua idade; em vez da competição se dar por disputas em que cada uma visasse a eliminar ou desclassificar as outras, todos dariam o melhor de si para alcançarem, sob as mesmas regras, o mesmo fim — a corrida seria a ilustração mais simples da concepção de jogo que Rousseau nos recomenda. As crianças não deverão se tornar, no futuro, cidadãos aptos a fixar as leis para a realização de um objetivo comum, a Vontade Geral?

A aprendizagem da geometria seria um outro meio de iniciar o aluno no universo das leis necessárias e invariáveis — a geometria como propedêutica ou mediação do conhecimento da justiça: mais uma vez aqui Rousseau retoma o Platão da **República**⁽¹⁴⁾. Na infância Emilio recebe ainda a sua primeira instrução política: ao ser levado a plantar (sem o saber) em terra alheia, é repreendido e obrigado a se retirar pelo jardineiro Robert; nesse episódio, em que Emilio estabelece, por si mesmo, um acordo com o jardineiro sobre os limites dos seus direitos, o governante não visa senão fazê-lo compreender, pela experiência direta, que na ordem social a posse da terra deve ser legitimada apenas pelo direito do primeiro ocupante e pelo trabalho. A educação negativa é, por definição, aquela que prescinde dos discursos, das normas moralizantes, desautorizando toda a pretensão dos mestres de raciocinar com as crianças (Rousseau visa não só a educação dos jesuítas mas também a pedagogia de Locke). «A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens» e a primeira educação «consiste não em ensinar a virtude ou a verdade mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro»⁽¹⁵⁾. Numa linguagem de simples bom senso, nós poderíamos dizer que durante a infância o trabalho do governante deve voltar-se para uma orientação preventiva que dispensaria todos os cuidados corretivos.

No livro III (entre 12 e 15 anos), a regra da necessidade será traduzida apenas numa frase interrogativa: «**Pra que serve isto**»? Emilio aprenderá, portanto, o que for de utilidade para a sua vida. Nesse período, em que as suas forças físicas excedem a sua capacidade natural de exercitá-las, deverá ser iniciado no mundo do trabalho. De-

(13) Cf. Idem, *ibidem*, p. 73 e p. 77-78. E cf. também GROSRICHARD, Alain. *Educação e política em Rousseau*. Trad. de L. R. Salinas Fortes, in: *Almanaque*, nº 11, São Paulo, Brasiliense, 1980, p. 29 e 34.

(14) Cf. PLATÃO. *A República*, liv. VII.

(15) ROUSSEAU, J.-J. *Emilio ou da educação*, ed. cit. p. 75 e 80.

pois da agricultura, «aprimeira e a mais respeitável de todas as artes», Emilio poderia trabalhar na forja ou na contrução mas será aprendiz, junto com o seu governante, do ofício de marceneiro. Importa, sobretudo, que em qualquer aprendizagem a criança se torne «êmulos de si mesma», porém o mestre deve ficar atento às possíveis manifestações de vaidade e autolatria — uma vez mais não esqueçamos que Emilio é o permanente aprendiz da lei impessoal; as reações do seu preceptor devem continuar a ser preventivas: «Que seu trabalho seja apreciado pelo trabalho mesmo e não por ser dele. Dizei do que é bem feito: isto é bem feito, mas não acrescenteis: Quem fez isto? Se ele disser ele próprio com orgulho e contente de si: **Fui eu que fiz**, acrescentai friamente: **vós ou outro pouco importa; é um trabalho bem feito**»⁽¹⁶⁾. Esse aprendizado em comum na oficina de um artesão é o momento inaugural da relação de igualdade que deverá se estabelecer progressivamente entre o mestre e o aluno.

Para os leitores que lêem com olhos desatentos todas as páginas consagradas à formação de Emilio como agricultor e artesão, os que julgam ser Rousseau o autor de um tratado da «pedagogia burguesa», usando mais um clichê acadêmico, bastaria um mínimo de atenção logo nas primeiras páginas do livro I, onde Rousseau afirma não querer fazer do seu aluno «um francês, um inglês, um burguês» ou «um homem dos nossos dias»⁽¹⁷⁾, além de tantas outras páginas de sua obra em que confessa seu horror ao comércio — enquanto fonte irremediável de acumulação ilícita e das desigualdades sociais — ocupação que fez as pequenas e grandes fortunas da burguesia no século XVIII.

A prática de um ofício e a leitura de **Robinson Crusó**, o primeiro livro a cair nas mãos de Emilio, possibilitarão a sua melhor compreensão da necessária divisão social do trabalho para a sobrevivência do homem na ordem civil. Frequentando ricos e pobres, Emilio confrontará as injustiças e desigualdades sociais. Paralelamente, tendo atingido a fase da razão perceptiva, dará continuidade à aprendizagem da geometria (do conhecimento primeiro das formas passa, então, ao das suas relações abstratas); receberá ainda as primeiras lições de geografia e astronomia por longas caminhadas na região em que vive e será iniciado nas mais elementares experiências das ciências físicas — as leis da natureza começam a ser exploradas com o auxílio da razão; importará menos transmitir-lhe a ciência do que a paixão e o método para adquiri-la: que ele não se avizinhe à ciência, que a invente»⁽¹⁸⁾.

(16) Idem, *ibidem*, p. 233 e 199.

(17) Idem, *ibidem*, p. 13. E sobre a questão do comércio cf. o cap. X das *Considerações sobre o Governo da Polônia*.

(18) ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou da educação*, ed. cit. p. 176 e 181.

O livro IV (dos 15 aos 20 anos), marca o princípio de uma pedagogia «positiva». Nessa etapa, em que o impulso dos primeiros desejos ameaça romper o equilíbrio da existência de Emilio e as paixões nascentes podem quebrar os elos da necessidade, garantia de sua autonomia e liberdade, o governante deve intervir como guia moral. Que todos os desejos ainda indefinidos de amar não se dirijam para qualquer objeto em particular; a educação do sentimento deverá iniciar-se no amor da humanidade pois, sem esse intermédio afetivo-moral, não será possível qualquer formação política efetiva. Tendo alcançado a razão intelectual, Emilio lerá os primeiros livros de história e, ao conhecer os crimes de guerra (de preferência pelos autores antigos como Tucídides, Heródoto e Plutarco), compreenderá que «é o povo que constitui o gênero humano, o que não é povo é tão pouca coisa que não vale a pena contar»⁽¹⁹⁾. Aqui Rousseau faz-se crítico da historiografia e lamenta a quase inexistência de autores e obras consagrados aos povos justos e felizes, pois só os que mais se destroem têm sido objeto de exame e interpretações.

A história leva à reflexão sobre o presente e, pelo fato de receber uma educação inteiramente à guarda do jugo da «opinião dos homens», Emilio estaria mais apto a fazer-se crítico dos costumes do seu próprio país; compreenderá como nenhum outro jovem de sua idade que indivíduo e sociedade se «interpenetram» ou se engendram mutuamente: «É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade: os que querem tratar separadamente da política e da moral nunca entenderão nada de nenhuma das duas»⁽²⁰⁾.

Mas qual o fundamento da moral e, conseqüentemente, de toda a ação política? É na **Profissão de fé do vigário de Sabóia**, um longo discurso crítico-normativo inserido no livro IV do **Emilio**, texto que causou tanto barulho e que desencadeou a condenação do livro em Paris, Genebra, Berna e Haya, onde Rousseau firma as bases da sua filosofia moral. Parte de três «artigos de fé», preceitos essenciais da sua «religião natural»: existência de uma divindade criadora, enquanto **vontade** impulsionando o movimento do universo (I), **inteligência** ordenando esse movimento «segundo certas leis» (II) e crença na **liberdade** do homem enquanto ser animado por uma substância imaterial (III) — ⁽²¹⁾. Negando valor de verdade a quaisquer outros dogmas estabelecidos, a **Profissão de fé** desfere um duro golpe na teologia e em toda religião que se pretende revelada — «Quantos homens entre mim e Deus» — uma ousadia imperdoável para os doutores da Sorbonne do seu século.

(19) Idem, *ibidem*, p. 252.

(20) Idem, *ibidem*, p. 266.

(21) Cf. Idem, *ibidem*, p. 315-325.

Associados aos três artigos de fé da sua religião natural (ou do homem), Rousseau instituiu dogmas complementares, próprios à religião civil (ou do cidadão), como garantia para todos de que cada um acolherá e cumprirá as determinações da Vontade Geral. Estão especificados no **Contrato Social** como dogmas positivos — «a existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente; a vida futura, a felicidade dos justos, a santidade do contrato social e das leis». E apenas um dogma negativo — «a intolerância»⁽²²⁾. Assim, no **Contrato Social**, a religião faz-se assunto de Estado, mas de todo Estado deveria ser banido o mais terrível de todos os dogmas: «é preciso pensar como eu para ser salvo». A lei obrigará sempre a ação mas jamais ao pensamento e obriga a ação apenas na medida em que diz respeito ao interesse público. Quanto aos limites entre o domínio público e o privado, só a própria Vontade Geral poderá demarcá-los⁽²³⁾. A lei da necessidade é universal, mas essa é uma evidência do mundo natural que, no reino dos homens, só poderá ser reconhecida por um exercício permanente da autonomia política e moral.

Vamos nos deter um pouco no terceiro dogma da religião natural, o que afirma a liberdade e a essência imaterial do homem e, conseqüentemente, define as condições mesmas da moralidade. Nesse ponto o pensamento de Rousseau mais se revela em sua particularidade na filosofia ocidental. De Platão a Hegel, com raras e também particulares exceções como Pascal e Hume, a Razão faz-se, por excelência, a categoria privilegiada sob a qual deverão ser avaliados os critérios não só do verdadeiro e do falso, mas também do justo e do injusto. Se em nenhum momento Rousseau relega o desenvolvimento da razão (retardar o seu exercício no **Emílio** significa sobretudo torná-la mais sólida), pois ele a supõe como pré-condição de todo desenvolvimento moral, não deixa também de efetuar um deslocamento no centro de gravidade da filosofia política. À **piiedade**, que no homem da natureza seria o espontâneo mal estar frente ao sofrimento do semelhante, vem corresponder a **consciência** do homem civil; na **Profissão de fé**, ela é que define a essência imaterial do ser humano: «Consciência! Consciência! instinto divino, voz celeste e imortal». Para Rousseau, não apenas as paixões ou os sentidos seriam passíveis de erro e deveriam estar sujeitos a permanente controle (como queriam Platão, Aristóteles ou Descartes) mas a própria razão ao se fazer presa de suas deduções seria armadilha enganadora: «Basta consultar-me acerca do que quero fazer: tudo o que sinto ser bem é bem, tudo o que sinto ser mal é mal: o melhor de todos os casuístas é a consciência. E é somente quando negociamos com ela que recor-

(22) ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*, ed. cit. liv. IV, cap. 8.

(23) Cf. Idem, *Ibidem*, liv. II, cap. 4.

remos às sutilezas do raciocínio». Em síntese: «sempre argumentar é a mania dos espíritos pequenos»⁽²⁴⁾.

Ao estabelecer o primado da consciência no juízo moral, Rousseau afirma também a preeminência do indivíduo frente à razão do Estado, contra toda uma tradição que vem de Aristóteles até Hegel. Se o **Contrato** parece subsumir o indivíduo ao Estado, na medida em que o obriga por inteiro à Vontade Geral, o **Emílio** vem resolver essa aparente contradição: caberá ao indivíduo cumprir as leis retiradas das assembléias populares (ou mesmo a Emílio cumprir as leis do seu país), mas não lhe é imperativo o seu acordo com elas. Faz-se presente ainda o paradigma platônico: Sócrates não recusou a proposta de Críton para fugir da prisão e não aceitou beber a cicuta mesmo sendo «o mais justo e o mais sábio de todos os homens»? Por vezes, dobrar-se à necessidade chega a confundir-se com a indiferença estoíca, uma lição que Emílio também haverá de aprender.

Com o livro V (de 20 a 25 anos) Rousseau conclui o seu romance pedagógico. Nele está incluído um plano para a educação da mulher (Sofia, a futura esposa do seu aluno) que merece um estudo à parte. Para Emílio é chegado o tempo, enfim, de consumir a sua formação política; aluno e governante viajam para juntos conhecerem melhor os costumes de várias nações e a flexibilidade das leis humanas. Após ter ouvido um resumo do **Contrato Social** e um discurso sobre deveres do cidadão, Emílio torna-se marido e pai, ou seja, um homem feito e apto a viver em sociedade. Se o governo a que está subordinado não lhe impõe senão «simulacros de leis», deve assim mesmo permanecer em sua pátria pois «onde está o homem de bem que nada deva a seu país»? O governante não o educa para ser um reformador nem um revolucionário, mas apenas um exemplo discreto entre os seus concidadãos, condenado à marginalidade política em um Estado corrompido — o destino previsto aqui para Emílio prefigura o do próprio Jean-Jacques? Sim e não; Rousseau nunca deixou de ser um eremita, mas do seu retiro não legou aos homens o próprio **Emílio e o Contrato Social**? E nem mesmo o seu aluno imaginário deveria permanecer para sempre à margem das lutas sociais. Num texto inacabado e de publicação póstuma **Emílio e Sofia ou os solitários**, Rousseau inicia um romance epistolar em que Emílio narra ao seu antigo mestre as suas desventuras: a morte do seu filho, a separação de Sofia e a sua dura experiência como prisioneiro de corsários e escravo em Alger. Ele lidera, então, uma rebelião e uma greve — o primeiro relato de greve da literatura francesa — força o seu senhor a negociar aplicando, ainda que de modo bastante «limitado e imperfeito», os princípios do **Contrato Social**⁽²⁵⁾.

(24) ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou da educação*, ed. cit. p. 332, 380 e 338.

(25) Idem, *ibidem*, p. 572-573. E cf. *Emile et Sophie ou les solitaires*, in: *Oeuvres Complètes*, t. IV, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1969, p. 923.

Malgrado todo anti-jansenismo de Rousseau, seria Pascal com as suas razões do coração o mais próximo parceiro filosófico da **Profissão de fé**. Essa moral do sentimento visa também responder a Descartes: sinto a existência bem antes de pensar que existo. Sobrepondo a justa **persuasão** à razão discursiva, as prescrições do vigário de Sabóia terão o assentimento de românticos como Goethe mas não de filósofos como Kant, Fichte e Hegel. Kant considerou Rousseau o Newton da moral, nem por isso deixou de restabelecer na **Crítica da razão prática** e na **Metafísica dos costumes** a supremacia sem concessões da razão. Fichte viu em Rousseau aquele que despertou o espírito humano, porém concebe uma ética especulativa fundada em sua «doutrina da ciência»; e Hegel, cujo pensamento já não mais se move no âmbito da moral, termina por totalizar o domínio da Razão ao identificá-la com o real na História. A recuperação do império da razão para sustentar as normas imperativas da moral, as prerrogativas do direito ou mesmo a investigação do absoluto hegeliano, pôde nos distanciar de um discurso fluido e brumoso, e, por vezes quase beato, mas toda clareza e rigor também têm seu preço: significaram o abandono de algumas das exigências básicas do sistema de Rousseau: a ordem mediatizada do sentimento é condição «sine qua non» da autonomia no julgamento político e moral.

À parte todas as disputas filosóficas, fica a lição maior que podemos tirar do **Emílio**; seja pondo em causa a crença de que a consciência é mero produto do «hábito de julgar e sentir no seio da sociedade»⁽²⁶⁾, seja concebendo um aluno determinado, revestido de uma personalidade e de uma experiência de «vida» singulares, Rousseau procurou demonstrar que a descoberta dos princípios universais da Justiça (ainda que estes permaneçam mais ou menos velados sob as manifestações do social histórico) segue sempre um percurso individual. Percurso do homem receptivo aos desafios e resistente aos males do seu tempo, mas do homem penetrado também de «paixão». Não da paixão coletiva ruidosa e partidária cujos perigos o **Contrato** já nos prevenira (Livro II, capítulo 3) mas da **com-paixão** atenta e silenciosa que cada um pode nutrir em si mesmo e sobretudo o homem público, ocupado dos assuntos do Estado.

Compreende-se melhor então, porque, sendo adepto da educação pública, Rousseau escreve um tratado da educação doméstica. Muitas explicações já foram dadas pelos comentadores como a que vê nessa opção pedagógica um meio mais eficaz para falar de perto às mães e preceptores, os efetivos responsáveis pela educação infantil no século XVIII⁽²⁷⁾. Mas importa-nos sobretudo ressaltar que, no **Emi-**

(26) ROUSSEAU, J.-J. *Du Contrat Social* — première version. In: *Oeuvres Complètes*, t. III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p. 287.

(27) Cf. BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Jean Vrin, 1973, p. 479.

lio, Rousseau utiliza um recurso metodológico inverso ao do **Contrato Social**. No seu tratado político, para falar a cada povo ou país não fixa sua atenção em nenhum deles — pelo geral visa a chegar ao particular; já no seu tratado de pedagogia, define o necessário à formação da infância, valendo-se apenas de um único aluno — pelo particular visa a atingir o geral. Assim a sua pedagogia doméstica poderia instituir-se como regra fundamental da educação pública. A leitura do artigo «Educação» inscrito nas **Considerações sobre o governo da Polônia** permite a comprovação: as etapas previstas para a formação dos jovens poloneses correspondem, precisamente, às fases do desenvolvimento de Emílio.

É bem possível que a esta altura algum leitor deste artigo, não mais do que uma sumária apresentação do pensamento de Rousseau, esteja se perguntando: por que não foi registrado aqui os limites e impasses de uma teoria político-pedagógica que tem como parâmetro a oposição indivíduo-Estado e que não submete a consciência à estrutura da formação social? Ou seja, por que não julgar este pensador do século XVIII sob a ótica da crítica da filosofia do século XIX? Esse tipo de questionamento, hoje tão freqüente nos mais bem intencionados manuais de história das idéias políticas e pedagógicas, textos de divulgação e de vulgarização do marxismo, efetivamente não consegue dar conta de toda riqueza e complexidade do pensamento de Rousseau. São críticas tão gerais que acabam servindo para todos e quaisquer pensadores do iluminismo. Frente a este tipo de reductionismo teórico, colocamo-nos de pleno acordo com as exigências da interpretação formuladas por Jean Starobinski: «Quanto menos se presta atenção à singularidade das obras, mais fácil é de se deixar persuadir que a simples menção de suas condições necessárias responde a todas as nossas questões. Aquele que pretende, ao contrário, respeitar a configuração particular dos textos ou dos acontecimentos se contentará melos com uma explicação ampla, por demais polivalente para ser verdadeiramente pertinente»⁽²⁸⁾. E não seria por demais empobrecedor relegar todo pensador que não analisa a questão da justiça em termos de «desenvolvimento das forças produtivas», «lutas de classes» ou «revolução» às cinzas da história ou e meras querelas eruditas?

Talvez uma das maiores ilusões do século XIX (e da qual ainda somos vítimas) tenha sido acreditar que a ciência do homem só nasceu com o materialismo dialético. Este até hoje tem sido insubstituível para dar conta das relações de força no interior de uma formação social. Todavia fica uma questão: são apenas as relações de força que constroem a história de um povo? Em outras palavras: será que apenas a luta de classes é o motor da história ou, para o bem e

(28) STAROBINSKI, Jean. *La relation critique - Poésis vivante II*, Paris Gallimard, 1970, p. 160.

para o mal, a cooperação das classes também ocupa um importante espaço no processo de construção de todo ser social? Questão que resvala para um inócuo e superado idealismo? Mas qual garantia temos, neste final do século XX, que o desenvolvimento das forças produtivas seja «em última instância», portador de justiça social? Governos de orientação socialista conseguiram firmar-se em países agrícolas ou economicamente menos desenvolvidos; e a nossa história nos tem demonstrado que as sociedades mais ricas, mais industrializadas ou onde o trabalho automatizado mais se fez possível, não se constituem em modelos de legitimidade: as mais livres não são as mais igualitárias e as mais igualitárias não são as mais livres. Rousseau já nos advertira que essas duas conquistas sociais deveriam manter-se indissociáveis: «Se se procura saber em que consiste precisamente o maior bem de todos, que deve ser o fim de todo sistema de legislação, verificar-se-á que se reduz a estes dois objetos principais, a **liberdade** e a **igualdade**. A liberdade porque toda dependência particular é outro tanto de força tomada do corpo do Estado; a igualdade porque a liberdade não pode subsistir sem ela»⁽²⁹⁾.

Questão de fé acreditar que a natureza humana transcende a organização bio-química e fisiológica da matéria e que a evolução da consciência individual é, por si mesma, produtora de justiça social? Rousseau admite que sim. Mas será menos uma questão de fé acreditar que o desenvolvimento das forças materiais ou produtivas é, por si mesmo, fator determinante de um comunismo liberador para todos? Se é bastante duvidoso supor que a consciência é portadora do bem ou da justiça, não menos duvidosa é a crença de que a matéria favorecerá mais e melhor a resposta para este desafio histórico, diante do qual a consciência quase sempre tem se mostrado impotente. Constatamos possíveis aporias, mas preferimos admitir que nos situamos entre a consciência frágil e a matéria «cega ou indiferente ao bem»⁽³⁰⁾.

Talvez um dos campos mais abertos e não explorados das ciências humanas seja o estudo das relações reais entre o desenvolvimento material e a consciência política-moral dos homens. E, seguramente, não será pela mera repetição das lições mais elementares de Gramsci ou de Althusser, ou seja, de que as instituições da sociedade civil ou os aparelhos ideológicos de Estado (e dentre eles a Escola) reproduzem e impõem a ideologia das classes dominantes ao todo da formação social que vamos conseguir avançar. Devemos cuidar para não nos contentarmos em bater e re-bater nesta mesma tecla; para marcarmos alguns pontos a mais na reflexão sobre o problema da dominação, teremos de superar estas posições tanto

(29) ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*, ed. cit. liv. II, cap. 11.

(30) Sobre essas questões v. o belo livro de Simone Weil, *Oppression et Liberté*, Paris, Gallimard, 1956.

mecanicistas quanto maniqueístas de um tardio modismo pedagógico e acadêmico na análise dos fenômenos sociais. Para começar, por que não por em causa a crença de que a consciência seria apenas um subproduto ou um mero epifenômeno das relações econômicas?

Voltemos a Rousseau, antes de concluir, retomando mais uma questão; a Vontade Geral obriga a todos porém, dificilmente, ela terá reconhecimento unânime; embora as vozes majoritárias de uma assembléia sejam sempre passíveis de erro, o Contrato mantém a regra da maioria como «a figura menos má da unanimidade»⁽³¹⁾. Contudo poderemos sempre perguntar: onde estará a certeza última para vencidos ou vencedores de que teriam votado visando menos a interesses particulares do que à razão ou ao bem comum? Para todos os pactuantes impõe-se o dogma da tolerância: é preciso ser indulgente para com o outro e, na medida em que seus presumidos erros não ameacem os cidadãos ou o Estado, cumpre consenti-los. Mas quem é o «outro» dentro do Estado, e quem deterá a verdade ou a «lei da consciência» para definir ou assinalar o «outro»?

Não há verdade ou lei acima do soberano porém, se a maioria pode enganar-se, a dificuldade para responder a questão permanece. Se negar a intolerância significa afirmar a benevolência, isso implica, conseqüentemente, em pressupor a verdade do que tolera e o erro de quem recebe a complacência. Enquanto discípulos tardios e persistentes de Platão, tomemos a justiça como a imagem menos imperfeita do bem ou da verdade neste nosso mundo humano e, por nossa própria conta e risco, escutemos o que teria a nos dizer Gandhi, cujo método de ação política não violenta e persuasiva, torna-o um exemplo do legislador rousseauista que o século XX nos legou. «O que é a verdade? É uma questão difícil. Eu a resolvi para mim, dizendo que é aquilo que nos diz a voz interior. Mas, perguntarão, como fazer se pessoas diferentes concebem verdades diferentes e contraditórias? Como o espírito humano trabalha com inúmeros meios e evolui em cada um de maneira diversa, segue-se que o que é verdade para um será erro para outro. Aqueles que fizeram experiências chegaram à conclusão de que necessitam de certas condições. Para fazer experiências científicas são indispensáveis certos conhecimentos científicos; assim é necessário rigor para iniciarmos experiências no campo espiritual. Cada um deveria, antes de ouvir sua voz interior, dar-se conta de suas próprias imperfeições»⁽³²⁾. E retornamos ao «conhece-te a ti mesmo» socrático, como base de toda justiça, lema pelo qual iniciamos este nosso artigo. Nossos melhores modelos são heróis e mártires e, ainda que permaneçam vivos

(31) Cf. ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*, liv. IV, cap. 2, e SIMEON, J.-P. op. cit. p. 82.

(32) GANDHI. *Cartas a Ashram*, Trad. de Rachel Andrade Campos, São Paulo, Hemus, 1971, p. 85.

por sua força espiritual, são quase sempre derrotados no presente mais imediato pela força bruta dos homens.

Certamente, seria um método para nos curar, se não de uma completa surdez, pelo menos de uma resistente desatenção à nossa voz interior (estigma que o falso pacto nos legou e que faz o homem civil viver em contradição consigo mesmo); um método alternativo à toda desordem social, que nos tornasse mais aptos a reconhecer os ditames da lei primordial da justiça, a ouvir a «voz do coração» (ou da consciência), ou o próprio silêncio das nossas paixões, que Rousseau visou nos deixar em seu **Emilio ou da educação**.

Pode ser que a existência de uma Vontade Geral «sempre reta» ou que «tende sempre à utilidade pública», como axioma central de sua teoria política, não tenha outras bases de sustentação teóricas e empíricas do que dogmas arbitrários de religião. Mesmo assim é difícil conceber, pelo menos em princípio, uma ordem política mais legítima do que aquela cujo fundamento estaria na lei e nas resoluções firmadas, de forma direta, em assembléias do povo; onde a ninguém fosse concedido o poder de silenciar o outro ou de impedir qualquer voto; onde o governo estivesse sob permanente controle dos seus governados e a quem competisse apenas a ação executiva das deliberações de todos. Trabalho pessoal e dos homens associados para uma conquista tanto individual quanto coletiva, a procura da justiça e da paz não deixará de ser jamais um desafio à nossa consciência e imaginação solidárias. Um apelo constante dos nossos sonhos humanos sem qualquer outra certeza possível além de toda irreduzível esperança.