

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

A RECUSA DO DISCURSO INSTRUMENTAL E A FORMAÇÃO
AUTÔNOMA EM ROUSSEAU

WILTON DA CONCEIÇÃO ALVES

GOIÂNIA
2009



TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1 1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2 2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Wilton da Conceição Alves		
E-mail:	professorwilton@yahoo.com.br		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não	
Vínculo empregatício do autor	Secretaria de Estado da Educação de Goiás		
Agência de fomento:	CAPES	Sigla:	CAPES
País:	Brasil	UF:	GO
		CNPJ:	
Título:	A recusa do discurso instrumental e a formação autônoma em Rousseau		
Palavras-chave:	Discurso instrumental; Emílio; Educação		
Título em outra língua:	The refusal of the instrumental speech formation in Rousseau		
Palavras-chave em outra língua:	Instrumental speech; Emílio; Education		
Área de concentração:	Educação		
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	24/08/2009		
Programa de Pós-Graduação:	FE/UFG		
Orientador (a):	Prof. Dr. Ged Guimarães		

3. Informações de acesso ao documento:

Liberação para disponibilização?¹ total parcial

Em caso de disponibilização parcial, assinale as permissões:

Capítulos. Especifique: _____

Outras restrições: _____

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O Sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Data: 20 / 01 / 2010

Assinatura do (a) autor (a)

¹ Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e metadados ficarão sempre disponibilizados.

WILTON DA CONCEIÇÃO ALVES

A RECUSA DO DISCURSO INSTRUMENTAL E A FORMAÇÃO
AUTÔNOMA EM ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Cultura e Processos Educacionais.

Orientador: Prof. Dr. Ged Guimarães.

GOIÂNIA
2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GT/BC/UFG

A474r Alves, Wilton da Conceição.
A recusa do discurso instrumental e a formação autônoma em
Rousseau [manuscrito] / Wilton da Conceição Alves. - 2009.
97 f.

Orientador: Prof. Dr. Ged Guimarães.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade
de Educação, 2009.
Bibliografia.

1. Educação Autônoma 2. Discurso Instrumental 3. Rousseau, Jean-
Jacques I. Título.

CDU: 37.035:1Rousseau

WILTON DA CONCEIÇÃO ALVES

A RECUSA DO DISCURSO INSTRUMENTAL E A FORMAÇÃO
AUTÔNOMA EM ROUSSEAU

Dissertação defendida no Curso de Mestrado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do grau de Mestre, aprovada em 24 de Agosto de 2009, pela Banca Examinadora constituída pelos docentes:

Prof. Dr. Ged Guimarães – UFG
Presidente da Banca

Prof. Dr. Sérgio Pereira da Silva – UFG/Campos Catalão

Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho - UFG

À minha avó, Ângela Maria da
Conceição, exemplo de vida e
sabedoria. *In memoriam.*

AGRADECIMENTOS

Ao professor Doutor Ged Guimarães, pela orientação e amizade, cuidado e rigor, meus agradecimentos.

Ao professor Doutor Sérgio Pereira da Silva, pela leitura atenta, rigorosa e contribuições.

Ao professor Doutor Ildeu Moreira Coêlho, por sua paciência nos cursos da Pós-Graduação, no Grupo de Estudos de Filosofia da Educação, pelo cuidado, leitura rigorosa e contribuições.

Ao amigo-irmão professor Ms. Ademar Santos de Araújo, pelas discussões e incentivos.

À Roselle pelo apoio e incentivo.

A todos que contribuíram para que fosse possível a elaboração deste trabalho.

ALVES, Wilton da Conceição. 2009. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação). A RECUSA DO DISCURSO INSTRUMENTAL E A FORMAÇÃO AUTÔNOMA EM ROUSSEAU. Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

RESUMO

A dissertação *A recusa do discurso instrumental e a formação autônoma em Rousseau* é oriunda de uma pesquisa empreendida junto à Linha de Pesquisa Cultura e Processos Educacionais, do Programa de Pós-Graduação em Educação da FE/UFG. A pesquisa investiga o fundamento do discurso instrumental na sociedade civil e como esse discurso é negado na educação autônoma de Emílio de Jean-Jacques Rousseau. A realização desse trabalho permitiu compreender que a negação do discurso instrumental se faz presente na obra do filósofo genebrino, embora o autor não utilize esse conceito. Compreende-se que o acontecimento da educação instrumental se dá pelo atalho e não forma o homem para si, capaz do enfrentamento de questões diversas, tais como política, educacional, cultural. O homem reduzido a condição “instrumental” não se põe contra a barbárie, mas se submete e realiza terríveis atrocidades. Daí a importância de uma educação para a autonomia.

Palavras-chave: discurso instrumental; Emílio; educação

ALVES, Wilton da Conceição. 2009. Thesis Program (Program Master's degree in Education). THE REFUSAL OF THE INSTRUMENTAL SPEECH FORMATION IN ROUSSEAU. Faculty of Education, Federal University of Goiás, Goiânia, 2009.

The dissertation the refusal of the instrumental speech autonomous formation in Rousseau is descendant of a research undertaken beside to the Line of Research Educational Culture and Processes, of the Program of After-Graduation in Education of the FE/UFG. The research investigates the foundation of instrumental discourse in society and how this discourse is denied education autonomous Emilio de Jean-Jacques Rousseau. The completion of this work has taught us that the denial of instrumental discourse is present in the work of the Genevan philosopher, although the author does not use that term. It is understood that the occurrence of instrumental education is through the shortcut and not a man to himself, capable of coping with various issues such as politics, education, cultural. Man reduced to the condition “instrumental” does not arise against barbarism, but undergoes and makes terrible atrocities. Hence the importance of an education for autonomy.

Keywords: instrumental speech; Emílio; education

SUMÁRIO

Considerações Iniciais.....	09
CAPÍTULO I	
Do estado natural: o discurso transparente.....	15
CAPÍTULO II	
Do estado social: o discurso instrumental.....	32
CAPÍTULO III	
Sociedade de corte e sociedade burguesa segundo a crítica de Rousseau.	51
CAPÍTULO IV	
A recusa do discurso instrumental e a afirmação da autonomia na educação de Emílio.....	71
Considerações finais	90
Referências.....	97

Para ser crítico de seu tempo, é necessário não ceder a ele. É preciso repassar todas as épocas; visitar os homens e suas concepções antigas ou recentes para avaliar seus relativos sucessos ou fracassos.

Cláudio Boeira Garcia

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

As obras de um pensador nada mais são que a expressão de uma concepção unitária e total do mundo e só é possível compreendê-las realmente a partir do instante em que se conseguir captar a estrutura do conjunto e compreender cada obra como parte de um todo.

Lucien Goldmann

Pensar as questões que norteiam a vida em sociedade é compreender o sentido que define os comportamentos, as ações, as relações, bem como a política e a educação. Assim, quando se pensa a Modernidade e o Século das Luzes, se estabelecem no âmbito do embate filosófico condições para se pôr em questão compreensões, crenças e paradigmas próprios de um tempo, que na compreensão dos filósofos assumem conotação singular. Com efeito, em cada pensador há um paradigma a ser compreendido, interrogado, posto em questão e o pensamento por mais restrito que seja não se reduz a um tempo, a um lugar. A universalidade do pensamento possibilita aos homens compreenderem e estudarem os filósofos a partir de questões que os aproximam, como de questões que os separam, sem, perder de vista o que é próprio de cada pensador.

A partir desse universo de leitura se estabelece uma interrogação que se debruçada sobre a obra de Jean-Jacques Rousseau, com o intuito de demonstrar a recusa do discurso instrumental na educação de Emílio. O eixo central de tal discussão se prende as seguintes obras do filósofo genebrino: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, *Emílio ou da Educação*, bem como o estudo de obras complementares e a contextualização de Rousseau em seu tempo.

Antes do debruçar-se sobre a obra de Jean-Jacques Rousseau, faz-se necessário compreender que o termo instrumental foi cunhado por Adorno e Horkheimer, e se vincula à expressão “razão instrumental” demonstrada nas obras: *Eclipse da Razão* de 1947 de Horkheimer e *Dialética do Esclarecimento* de 1949 de Adorno e Horkheimer. Tais obras circunscrevem, no conjunto, uma discussão fundamental para compreensão da Sociedade Industrial, marcada pela produção em larga escala e pelo esfacelamento da razão, que era constituída por dois aspectos, “objetiva e subjetiva” (HORKHEIMER, 2002, p. 16).

O aspecto objetivo determina o agir, o pensar; neste, o humano, é negado. O aspecto subjetivo assume o controle, torna-se meio para atingir fins que fogem à sua alçada, que se dá como capacidade para realizar o que lhe é determinado. A razão assume conotação “manejável”, manipulável e, então, “concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais” (HORKHEIMER, 2002, p. 13).

Assim, o sentido, o significado e o viver sob o impacto da “razão instrumental”, desvelam o movimento necessário do fazer técnico, repetitivo que traz a marca da “utilidade” e assume, no permanente dinamismo do pensar, conotação imprescindível ao acontecimento racional. Como afirma Horkheimer, “o homem médio dirá que as coisas racionais são as que se mostram obviamente úteis” (2002, p. 13). Com efeito, em meio às relações na sociedade capitalista, se estabelecem relações, se edificam construções, sem que nada escape ao crivo do “operacional” do “procedimento eficaz” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 20).

O próprio “pensamento deve ter um álibi, deve apresentar um registro da sua utilidade. Mesmo que o seu uso direto seja ‘teórico’, deve ser finalmente verificado pela aplicação prática da doutrina em que funciona” (p. 57). A “utilidade” é também o ponto fundamental para a produção industrial que gesta a “reificação” do homem, feito “coisa” em meio à produção de mercadorias. A razão torna-se, assim, um instrumento a ser utilizado, a ser adequado às exigências próprias do mundo capitalista². Neste universo de redução do universal ao particular; do perene aos critérios de exploração do capital, a razão torna-se “*ancilla administrationis*” (HORKHEIMER, 2002, p. 66). Neste sentido,

a própria razão se tornou um mero adinículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada

² “Não se pode imaginar um sistema de controle mais inexoravelmente absorvente – e, nesse importante sentido, ‘totalitário’ – do que o sistema do capital globalmente dominante, que sujeita cegamente aos mesmos imperativos a questão da saúde e a do comércio, a educação e a agricultura, a arte e a indústria manufatureira, que implacavelmente sobrepõe a tudo seus próprios critérios de viabilidade, desde as menores unidades de seu “microcosmo” até as mais gigantescas empresas transnacionais, desde as mais íntimas relações pessoais aos mais complexos processos de tomada de decisão dos vastos monopólios industriais, sempre a favor dos fortes e contra os fracos.” (MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. p. 96)

como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos. Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material e cujos resultados para os homens escapam a todo cálculo. (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 42)

Com a razão funcionalizada cria-se uma contraposição entre a *tékhnē*³, no âmbito do pensamento grego, e a técnica no mecanicismo industrial. O homem em meio à “frenética produção” pode reduzir-se a movimentos mecanicistas, assemelhando-se a “máquinas” que, desprovidas de pensamento, assumem no universo industrial posição indispensável para o funcionamento da estrutura capitalista: “a fábrica é o protótipo da existência humana” (HORKHEIMER, 2002, p. 57). A produção passa a ser a chave para o progresso. “A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma.” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 114) Tal realidade denunciada, posta em questão por Adorno e Horkheimer, se prende à sociedade capitalista industrial, bem como às atrocidades do Nazi-facismo.

Contudo, quando se põe como objeto de discussão o instrumental a partir do pensamento de Jean-Jacques Rousseau, não se pretende realizar uma analogia entre a obra do pensador genebrino e as obras dos frankfurtianos Adorno e Horkheimer. Mas se objetiva demonstrar que o discurso instrumental se faz presente na sociedade civil e que tal sociedade, enquanto expressão do engodo, no conjunto da obra rousseuniana, é negada. Assim, compreender o estado social, o estado natural e sua

³ Aqui se recorre ao glossário do Professor Ildeu Moreira Coêlho, para se compreender o conceito de *tékne*. Nas palavras de Coêlho: “*Tékhnē*, es – τεχνη – arte manual, habilidade manual e em coisas do espírito, técnica, ofício, obra de arte. Pertencem ao mundo da *Tékhnē*, da arte ou da técnica todas as obras e objetos fabricados pelo homem, os artefatos que manifestam sua fabricação, sua *poíesis*, em oposição ao que provém da natureza e do acaso, e com exceção do fazer humano que acontece na esfera da sabedoria, da teoria, da ética e da política. Entre as artes ou técnicas dos gregos antigos, isto é, entre as ações fabricadoras de objetos e realidades que não existem na natureza, podemos citar: agricultura, literatura, medicina, oratória, gramática, serralheria, carpintaria, todo artesanato, arte a do oleiro, do arquiteto, do capitão de navios, do médico, do pintor, do escultor, do músico, do poeta, do dramaturgo. A *Tékhnē* supõe o conhecimento da natureza do objeto, da razão do fazer, orientada no sentido de servir ao que há de melhor no objeto a que se refere – cf. Górgias, 465 a. Como um saber fazer inseparável da aptidão, de regras e normas gerais e baseado em conhecimentos especializados, a *tékhnē* é uma expressão da inteligência prática, pela qual o homem ordena os meios para a realização de um determinado fim.” (COÊLHO, Ildeu Moreira. *Glossário de termos gregos*. p. 22 – 23).

contraposição em Rousseau se torna fundamental para a compreensão da necessidade de negar o discurso instrumental e afirmar a educação autônoma. Trata-se de um movimento que busca compreender o sentido do discurso demagógico, do discurso transparente e a realidade vivenciada por Rousseau, para, assim, possibilitar a recusa do imaginário torpo, que se atem ao factível. Nesse sentido, o problema da pesquisa consiste em compreender a negação rousseauiana ao discurso instrumental e a formação para a autonomia?

Para tanto, a dissertação se divide em quatro capítulos. No primeiro, se discute o estado natural, o equilíbrio, a transparência, a coragem, a ausência do desejo de dominar, explorar e destruir a natureza. Rousseau constrói hipoteticamente o homem natural livre das cogitações que influenciavam sua época. Rousseau afirma a necessidade de compreender o homem natural sem os atributos da sociedade civil. Em contraposição a esse estado, no segundo capítulo demonstra-se o discurso instrumental presente na sociedade civil, seu sentido, sua força, sua justificativa. Nesse estado os homens se fazem distantes do verdadeiro para se aterem a uma realidade de engano, destruição e carência. Constroem, destroem sem que nada escape ao desejo de progresso, neste universo o discurso é decisivo.

No terceiro capítulo discute-se o sentido de ser do homem de corte e do homem burguês que afastados do equilíbrio se fazem seres carentes, defensores do engodo, distantes do real, reduzidos às aparências e a vantagens econômicas. Na sociedade de corte se estabelece como critério de felicidade o poder gozar de amizades com o rei ou com alguém próximo ao monarca. Por outro lado, a burguesia nascente busca se firmar com o domínio do capital, o que poderia, face às novas necessidades, realizar desejos. No quarto capítulo a discussão dar-se-á a partir da formação autônoma. Daí a importância de compreender os discursos demagógico, transparente e o tempo de Rousseau. Emílio é educado nas adversidades, compreendendo o sentido da ausência, do esforço, da dedicação; nega, assim, o estado social que se atem ao engodo, afirmando o estado transparente e contrapondo-se aos costumes e a razão de ser da sociedade instrumentalizada.

Trata-se, pois, de uma pesquisa que busca compreender o sentido do pensamento de Rousseau no conjunto. Afinal, como diz Lucien Goldmann,

as obras de um pensador nada mais são que a expressão de uma concepção unitária e total do mundo e só é possível compreendê-las realmente a partir do instante em que se conseguir captar a estrutura do conjunto e compreender cada obra como parte de um todo, dentro do qual ela tem uma função e uma importância precisa que é necessário estabelecer. (1979, p. 55)

Ao interrogar o pensamento e a obra, em especial o discurso instrumental em Rousseau, procura-se orientar o olhar, no sentido de mergulhar na polêmica do autor, buscando compreender a negação, a superação do instrumental e o sentido da autonomia.

CAPÍTULO I
DO ESTADO NATURAL: O DISCURSO TRANSPARENTE

O leitor verá com facilidade que ao longo do texto não aparece nenhuma adjetivação em alusão ao romantismo, pejorativa ou qualitativa de Rousseau. Também não é intenção entrar nessa discussão. Naquele momento, meados do século XVIII, o posicionamento de Rousseau é, de certo modo, um rompimento com o Iluminismo que estava se consolidando.

Em resposta à questão apresentada pela Academia de Dijon, à pergunta a respeito da origem da desigualdade entre os homens, Rousseau constrói uma compreensão jusnaturalista da completude, rejeita qualquer possibilidade de fragmentação na ordem natural e qualquer tentativa de comparação do homem natural com o homem da sociedade civil. Estabelece um novo paradigma de homem natural, em que o homem não se apresenta como um ser distante do que é, separado de si, próprio da vida em sociedade, definido pela tradição filosófica, sobretudo a partir de Aristóteles⁴. O discurso de Jean-Jacques Rousseau é direcionado à totalidade dos homens, à humanidade:

oh, homem, de qualquer terra que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, escuta: eis tua história, tal como acreditei lê-la, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que vier dela será verdade; só haverá erro no que eu, sem querer, houver introduzido de meu. Os tempos de que vou

⁴ Conforme Rousseau (2005, p. 163) seja em Aristóteles, no pensamento cristão ou em Hobbes há um paradigma de homem natural distante do homem hipotético. Ainda segundo o autor, “não examinarei se, como pensa Aristóteles, suas unhas alongadas não foram a princípio garras recurvas, se não era peludo como um urso e se, andando sobre quatro patas, seus olhares dirigidos para a terra e ilimitados a um horizonte de alguns passos, não assinalavam a um só tempo o caráter e os limites de suas idéias”. Além da recusa ao homem aristotélico Jean-Jacques não aceita o discurso proveniente dos livros sagrados. No segundo prefácio ao *Discurso sobre a desigualdade* lê-se: “Nem sequer acudiu ao espírito da maioria dos nossos duvidar que o estado natural houvesse existido, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos, não estava ele mesmo nesse estado, e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhes deve qualquer filósofo cristão, cumpre negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado de natureza, a menos que nele tenham recaído em virtude de algum acontecimento extraordinário” (p. 161). A contraposição a Thomas Hobbes será demonstrado no corpo do texto.

falar são bem distantes; como mudaste daquilo que eras! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever-te de acordo com as qualidades que recebeste, que tua educação e teus hábitos puderam depravar, mas que não puderam destruir (ROUSSEAU, 2005, p. 162).

Trata-se de compreender o que constitui a natureza primeira do homem. Para tal faz-se necessário compreender o homem natural fora das concepções que vigoravam em sua época. A história é negada, não se trata de buscar estudar o homem natural a partir do universo evolutivo descrito em manuais. Rousseau retira do homem tudo que seja oriundo da sociedade, cada valor, cada artifício, tudo que esteja vinculado ao progresso. Constrói assim um paradigma próprio sem os acréscimos jusnaturalistas de seu tempo.

Despojando esse ser assim constituído de todos os dons sobrenaturais que pôde receber e de todas as faculdades artificiais que só pôde adquirir mediante longos progressos, considerando-o, em suma, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que alguns, menos ágil do que outros, mas, afinal de contas, organizado mais vantajosamente do que todos. Vejo-o saciando-se sob um carvalho, matando a sede no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu a refeição e assim satisfeitas suas necessidades (p. 164).

A singularidade no modo de pensar o homem natural faz de Jean-Jacques Rousseau a diferença no contexto do Século das Luzes. Rousseau não se deixou levar pela filosofia das Luzes, enfrentou a seu modo as questões de seu tempo. O racionalismo das Luzes não foi “incorporado” por seu pensamento. “A Razão dos iluministas se explicita como defesa do conhecimento científico e da técnica enquanto instrumentos de transformação do mundo e de melhoria progressiva das condições espirituais e materiais da humanidade” (REALE G. e ANTISERI D, 1990, p. 666). Contudo, em Rousseau, tal realidade nega o estado de equilíbrio em que o homem deveria viver e se dá como afirmação da exploração e da destruição.

Se tentarmos entender a atuação de Rousseau em seu significado *histórico*, se tentarmos designá-la de acordo com o efeito imediato que causou, parece ser possível resumir este último num único ponto. O aspecto específico e peculiarmente novo que Rousseau proporcionou à sua época parece residir no fato de libertá-la do domínio do intelectualismo. Às forças do entendimento reflexivo nas quais se baseia a cultura do século XVIII, ele opõe a força do sentimento; perante o poder da “razão” que examina e diseca, ele se torna o descobridor da paixão e de sua energia primitiva elementar. Na realidade foi uma torrente completamente nova de vida que assim penetrou na espiritualidade francesa, ameaçando dissolver todas as suas formas fixas e transbordar os seus limites cuidadosamente estabelecidos (CASSIRER, 1999, p. 81).

Em carta a Beaumont⁵, justifica sua concepção de homem natural, uma clara recusa das teorias vigentes sobre o estado natural.

O princípio fundamental de toda moral sobre o qual raciocinei em todos os meus escritos e que desenvolvi neste último com toda a clareza de que era capaz, é de que o homem é um ser naturalmente bom, amando a justiça e a ordem; que não há perversidade sem seu coração humano e que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos. Fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão em si mesma indiferente ao bem e ao mal, que não se desenvolve. Mostrei que todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são naturais; disse a maneira segundo a qual eles nascem; segui, por assim dizer, sua genealogia e fiz ver como, pela alteração sucessiva de sua bondade natural, os homens se tornam afinal o que são (ROUSSEAU, 1989, p. 12).

Da compreensão rousseauiana sobre o estado natural emerge um direito que se fundamenta na própria natureza, esfera da completude, em que não há infortúnios nem perturbações imaginárias para o homem natural. “Sua imaginação nada lhe descreve, seu coração nada lhe pede” (ROUSSEAU, 2005, p.176). O homem nesse estado de ausência de infortúnios estabelece com seu universo relação de não destruição, pois as “florestas imensas jamais” foram “mutiladas pelo machado” (p.164). Afinal,

⁵ Arcebispo de Paris que censura o livro *Emílio* em uma condenação solene em 20 de agosto de 1762. (Conferir: SALINAS-FORTES, Luiz Roberto. Rousseau: o bom selvagem. São Paulo: FTD, 1989, p. 12 textos selecionados)

todos os conhecimentos que requerem reflexão, todos aqueles que só se adquirem pelo encadeamento das idéias e só se aperfeiçoam sucessivamente, parecem estar completamente fora do alcance do homem selvagem por falta de comunicação com seus semelhantes, ou seja, por falta do instrumento que propicia essa comunicação e das necessidades que a tornam indispensável. Seu saber e seu engenho limitam-se a saltar, correr, lutar, lançar uma pedra, trepar uma árvore (p. 298. nota d).

O homem natural despojado dos artifícios sociais, mas com a anatomia do homem de hoje, é um ser em contato direto com a natureza, sem transformá-la, sem mutilá-la. Para que transformá-la? Ele não tem essa necessidade. “Sua alma, que nada agita, entrega-se apenas ao sentimento de sua existência atual, sem nenhuma idéia do futuro, por mais próximo que possa ser, e seus projetos, limitados como as suas vistas, mal se estendem ao fim do dia” (p. 176). Seu olhar capta o que está próximo, não se incomoda com o que pode ou não acontecer, tal como o caraíba, “de manhã, vende seu colchão de algodão e, à noite, vem chorar para recomprá-lo, por não haver previsto que careceria dele para a noite seguinte” (p. 176).

Esse homem não necessita de mediação. Sua comunicação é restrita a sua própria vida, não sofre pela ausência de seu semelhante, é um homem solitário. “No estado natural domina o ‘silêncio da origem’, no qual não há nada a dizer, onde a natureza é a única existência – linguagem silenciosa dos gestos, onde a própria voz é muda pois não representa a natureza mas identifica-se a ela” (MATOS, 1978, p. 26). Seus encontros se dão ao acaso. Não se encontram quando querem, pois seu querer não o impulsiona à vida comunitária.

Na carta a Beaumont lê-se:

a consciência é, pois, nula no homem que nada comparou e que não viu suas relações. Nesse estado, o homem só conhece a si mesmo; ele não vê seu bem-estar oposto nem conforme ao de ninguém; não odeia nem ama nada; limitado exclusivamente ao instinto físico, é nulo e animal (ROUSSEAU, 1989, p. 13).

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, pergunta Jean-Jacques, “que progressos poderia fazer o gênero humano disperso nos bosques entre os animais? E até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecer-se mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem a menor necessidade um do outro, talvez se encontrassem apenas duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar?” (ROUSSEAU, 2005, p. 178). Sem progressos e em meio aos encontros e desencontros a linguagem utilizada neste universo de ausência de regras sociais é “grosseira e imperfeita” (ROUSSEAU, *apud* STAROBINSKI, 1991, p. 318). “A primeira linguagem do homem, a linguagem mais universal, a mais enérgica e a única de que precisou antes de ter de persuadir homens reunidos, é o grito da natureza” (ROUSSEAU, 2005, p. 181).

O homem natural não cria discursos para a conquista do sexo oposto. Ambos os sexos têm necessidades, que por serem naturais são realizadas naturalmente, “os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente conforme o acaso, sem que a palavra fosse um intérprete muito necessário das coisas que tinham para se dizer, e separavam-se com a mesma facilidade” (p. 180). Satisfeitas as necessidades já não há por que permanecerem juntos, são seres independentes. Na nota “j” do *Discurso sobre a desigualdade entre os homens* Rousseau demonstra a ausência de laços que poderiam prender um sexo ao outro.

Satisfeito o apetite, o homem já não necessita de tal mulher, nem a mulher de tal homem. Este não tem o menor cuidado, nem talvez a menor idéia das conseqüências de seu ato. Um vai para um lado, o outro para outro, e não há possibilidade de que, ao cabo de nove meses, tenham a lembrança de se ter conhecido, pois essa espécie de lembrança, mediante a qual um indivíduo dá preferência a um indivíduo para o ato da geração, exige, [...] mais progresso ou corrupção no entendimento humano do que se lhe pode supor no estado de animalidade de que se trata aqui. Outra mulher pode, portanto, contentar os novos desejos do homem tão comodamente como a que ele já conheceu, e outro homem pode também contentar a mulher, supondo-se que ela seja assaltada pelo mesmo apetite durante o estado de gravidez, do que há bons motivos de se duvidar. Se no estado de natureza a mulher não sente mais a paixão do amor depois da concepção do filho, o obstáculo para a sociedade com o

homem se torna maior ainda, porquanto então ela já não necessita nem do homem que a fecundou nem de nenhum outro. Logo, não há no homem razão alguma para procurar a mesma mulher, nem a mulher razão alguma de procurar o mesmo homem (ROUSSEAU, 2005, p. 321).

Em estado natural o homem só olhava o que queria ver, só “conhecia e desejava [...] o que estava sob a sua mão” (ROUSSEAU, 1973, p. 182), só procurava algo quando tinha necessidades. “Sozinho, ocioso, e sempre próximo do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir e ter o sono leve como o dos animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando.” (ROUSSEAU, 2005, p. 171) Seus esforços acontecem na medida em que suas necessidades surgem, cessadas as necessidades cessam seus esforços. Já não há o que buscar. Em tal circunstância o embate, caso seja necessário, não é negado.

O homem selvagem, quando jantou, fica em paz com seus semelhantes. E se por vezes tiver de disputar sua refeição? Nunca chega às vias de fato sem ter comparado antes a dificuldade de vencer com a de encontrar noutra lugar sua subsistência; e, como o orgulho não interfere no combate, este termina com alguns socos; o vencedor come, o vencido vai tentar a sorte e tudo fica em paz (p. 302, nota g).

Compreende-se o estado natural não como um estado em que reina a harmonia, mas sim um estado em que o homem não escraviza seu semelhante. Qual seria a justificativa para tal acontecimento? Essa ausência de cerceamento faz do estado natural rousseauiano um estado da liberdade, no qual não há grilhões. Afinal,

um homem bem poderá apoderar-se dos frutos que outro colheu, da caça que matou, do antro que lhe servia de refúgio; mas como conseguirá ele fazer-se obedecer, e quais poderão ser as cadeias da dependência entre homens que nada possuem? Se me expulsam de uma árvore, o único inconveniente será ir para outra; se me atormentam num lugar, o que me impedirá de ir para outro? E se surgir um homem com uma força bastante superior à minha e, além do mais, bastante depravado, preguiçoso e feroz para forçar-me a prover a sua subsistência enquanto permanece ocioso? Ele terá de resolver-se a não me perder de vista um só

instante, a manter-me amarrado com muitíssimo cuidado durante o sono, temendo que eu escape ou o mate, ou seja, será obrigado a expor-se voluntariamente a um trabalho muito maior do que aquele que quer evitar e do que aquele que me impõe. Depois de tudo isso, e se sua vigilância esmorecer um momento? Se um ruído imprevisito o fizer virar a cabeça? Dou vinte passos pela floresta, meus grilhões são rompidos, e ele não tornará a me ver nunca mais em sua vida (ROUSSEAU, 2005, p. 199).

Homem pode ir e vir conforme manda a natureza. A liberdade nesse estado é reinante. Contudo, à “ordem da natureza” o homem natural não resiste, pois a natureza que está em si mesmo lhe ordena e ele atende não no mesmo sentido que entre os animais. “Este homem não tem história, encontra-se entre os animais, é para o outro como para si próprio, sem consciência e sem memória, sem vícios, sem virtude, sem razão.” (MATOS, 1978, p. 31) Quando tem fome seu estômago o revela e a natureza lhe serve o alimento; quando doente a natureza lhe cuida,

com tão poucas fontes de males, o homem no estado de natureza não tem, pois, muita necessidade de remédios e, menos ainda, de médicos; a espécie humana tampouco está, a esse respeito, em pior condição do que todas as outras, sendo fácil saber dos caçadores se em suas excursões encontram muitos animais enfermos. Vários encontram animais que receberam ferimentos consideráveis muito bem cicatrizados, que tiveram ossos e mesmo membros quebrados e consolidados sem outro cirurgião além do tempo, sem outro regime além da sua vida comum e que não deixam de estar perfeitamente curados por não terem sido atormentados por incisões, envenenados por drogas nem extenuados por jejuns. Enfim, por mais útil que possa ser entre nós a medicina bem administrada, é sempre certo que, se o selvagem doente, abandonado a si mesmo, nada tem por esperar senão da natureza, em compensação, nada tem por temer além de seu mal, o que amiúde torna sua situação preferível a nossa (ROUSSEAU, 2005, p. 169-170).

Com suas necessidades atendidas o homem repousa. O homem natural não está a imaginar, suas necessidades se estendem ao que consegue abarcar com suas vistas. Nesse universo há “o domínio da transparência e da visibilidade”. O homem no estado natural não projeta para

o futuro, se realiza como um animal. Assim, “o homem primitivo poderia ter atravessado toda a existência sem precisar nem de relações nem de comunicação” (MATOS, 1978, 33). Afinal, “a transparência faz reinar uma atmosfera mágica” (p. 28). Essa atmosfera mágica é demonstrada de modo poético.

Quantos séculos se terão talvez escoado antes que os homens estivessem aptos para ver outro fogo que não o do céu? Quantos diferentes acasos não lhes foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento? Quantas vezes não o deixaram apagar antes de ter adquirido a arte de reproduzi-lo? E quantas vezes talvez cada um desses segredos não terá morrido com quem o descobrira? O que diremos nós da agricultura, arte que requer tanto trabalho e previdência só é praticável numa sociedade pelo menos iniciada e que não serve tanto para extrair da terra alimentos que ela fornecia bem sem isso como para forçá-la às preferências que são mais de nosso gosto? Suponhamos, porém, que os homens se houvessem multiplicado tanto que as produções naturais já não bastassem para alimentá-los; suposição que, diga-se de passagem, mostraria para a espécie humana uma grande vantagem nessa maneira de viver; suponhamos que, sem forjas e sem oficinas, os instrumentos agrícolas houvessem caído do céu nas mãos dos selvagens; que esses homens houvessem vencido o ódio mortal que todos eles sentem por um trabalho contínuo; que houvessem aprendido a prever de tão longe suas necessidades, que houvessem adivinhado como se deve cultivar a terra, semear as sementes e plantar as árvores; que houvessem descoberto a arte de moer o trigo e de fermentar a uva; todas as coisas que lhes foi preciso aprender com os deuses por não se poder conceber como as teriam aprendido sozinhos; qual seria, depois disso, o homem insensato o suficiente para atormentar-se na cultura de um campo que será despojado pelo primeiro a chegar, homem ou bicho, indiferentemente, a quem convier a tal colheita? E como cada qual poderá resolver-se a passar a vida num trabalho penoso, cujo prêmio está tanto mais certo de não recolher quanto mais necessário este lhe será? Em suma, como tal situação poderá levar os homens a cultivar a terra, enquanto esta não for dividida entre eles, ou seja, enquanto o estado de natureza não for suprimido? (ROUSSEAU, 2005, p. 176-177).

Neste estado de ausência de curiosidade, o homem não olha para si e se orgulha, pois não sabe o que é o orgulho; não cultiva a terra como

garantia de um futuro melhor, não têm necessidades que se prendam ao que está longe. Suas descobertas se perdem ao acaso. Por que guardá-las? Contudo, em meio ao estado de ausência de conhecimento há um sentimento que é imperativo, a piedade. “É ela que nos leva a socorrer, sem refletir, aqueles que vemos sofrer” (p. 192). Tal sentimento, sendo natural se prende às ações de todos os animais. “Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os tristes mugidos do gado ao entrar num matadouro anunciam a impressão que recebe do horrível espetáculo que o impressiona” (p. 190).

A piedade, “sentimento natural” é conservada no íntimo do homem, mesmo com a efetivação da sociedade civil. Até mesmo um filósofo tranqüilo em seu leito, é incomodado com os gritos embaixo de sua janela. Para evitar o incômodo, põe as mãos “sobre os ouvidos para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que assassinam”. Conforme Rousseau, “O homem selvagem não tem esse admirável talento e, por falta de sabedoria e de razão, vemo-lo sempre entregar-se estouvadamente ao primeiro sentimento de humanidade” (2005, p. 192). Essa realidade se efetiva, na compreensão rousseuniana pelo “amor de si”,⁶ que o leva a identificar-se e colocar-se aquele que sofre. “E mesmo que a identificação com o outro só se viabilize plenamente com o desenvolvimento das ‘luzes’ e das relações sociais, ela jamais se distancia da origem e do apoio da natureza” (GARCIA, 1998, p. 192).

Nesse estado de transparência em que reina a piedade, tem-se o homem sem ambição, que não deseja ser senhor do universo. Esse homem está com os animais e ao mesmo tempo é animal, sem deixar-se prender por nenhum dos seus instintos. O homem hipotético de Rousseau contrapõe-se ao homem natural de Thomas Hobbes.

No *Leviatã*, Thomas Hobbes apresenta o homem do estado natural como lobo do homem, o qual se trata de uma fera a ser domada, pois “se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança,

⁶ “O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificando pela piedade, produz a humanidade e a virtude.” (ROUSSEAU, 2005, p. 323)

cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua força e capacidade, como proteção contra os outros” (HOBBS, 1974, p. 107).

A compreensão hobbesiana de estado natural é demonstrada como um estado de insegurança e em que se perpetua a guerra. Tal estado é construído tendo por base a idéia de que o homem no estado natural é um ser antagônico aos seus semelhantes. Nas palavras do autor do *Leviatã*, “durante muito tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de manter a todos em respeito eles se encontram naquela condição a que se chama guerra” (p. 85). O estado natural é então um estado em que o homem é uma fera para o seu semelhante, cuja única saída estaria com a criação Estado Civil, o grande *Leviatã*⁷.

Para Rousseau a compreensão hobbesiana de estado natural é errônea. “Não vamos, sobretudo, concluir com Hobbes” afirma Rousseau, “que, por não ter a menor idéia da bondade, o homem seja naturalmente mau; que seja vicioso por não conhecer a virtude; que sempre recuse aos seus semelhante favores que não crê dever-lhes; nem que, em virtude do direito, que se atribui com razão, às coisas de que necessita, imagine loucamente ser o único proprietário de todo o universo.” (ROUSSEAU, 2005, p. 188)

Cria-se no âmbito do jusnaturalismo uma contraposição entre Hobbes e Rousseau, sendo o pensamento de Hobbes posto em xeque. “O que Hobbes via no começo dos tempos, Rousseau vê no fim: o reino do egoísmo” (MATOS, 1978, p. 30). Na compreensão rousseauniana de estado e homem natural não há condições para se afirmar o estado natural hobbesiano como natural, mas sim como sociedade civil.

⁷“Na Bíblia, o livro de Jó (capítulos 40-41) descreve o *Leviatã* (que, literalmente, significa ‘crocodilo’), como monstro invencível: ‘Quando se ergue, as ondas temem e as vagas do mar se afastam. Os músculos de sua carne são compactos, são sólidos e não se movem. Seu coração é duro como rocha, sólido como pedra de amolar. A espada que o atinge não resiste, nem a lança, nem o dardo, nem o arpão. O ferro para ele é como palha; o bronze, como madeira carcomida. A flecha não o afugenta, as pedras da funda são felpas para ele. A maça é para ele como lasca, ri-se do sibilo dos dardos. Seu ventre coberto de cacos pontudos é grade de ferro que se arrasta sobre o lodo. Faz ferver de ferro que se arrasta sobre o lodo. Faz ferver o abismo como caldeira e fumegar o mar como piveteiro. Deixa atrás de si esteira brilhante, como se o oceano tivesse cabeleira branca. Na terra ninguém se iguala a ele, pois foi feito para não ter medo. Afronta os mais altivos, é rei das feras soberbas.’” (REALE, G e ANTISERI, D. 2002, v. 2. p. 499)

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles o atingiu. Uns não hesitaram em supor no homem nesse estado a noção do justo e do injusto, sem se preocupar em mostrar que ele deveria ter essa noção, nem sequer que esta lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada qual tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, conferindo de início ao mais forte a autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o governo, sem pensar no tempo que deve ter passado antes que o sentido das palavras autoridade e governo pudesse existir entre os homens. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportam para o estado de natureza idéias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil (ROUSSEAU, 2005, p. 160).

Pensar o homem natural enquanto homem natural é evitar confundir “o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos” (ROUSSEAU, 2005, p. 170). O homem natural tem como “habitat” a natureza, onde a vida não se dá como na sociedade civil. Nesse homem se exercem duas atividades: “perceber e sentir será seu primeiro estado, que lhe será comum com todos os animais. Querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma até que novas circunstâncias nele provoquem novos desenvolvimentos” (p. 174). Trata-se de um homem que não conhece o que o progresso propicia. Afinal,

como não tinham a menor noção do teu e do meu, nem nenhuma verdadeira idéia da justiça e olhavam as violências que podiam sofrer como um animal fácil de reparar, e não como uma injúria que se deve punir, e nem sequer pensavam em vingança a não ser maquinalmente e no momento, do mesmo modo que o cão morde a pedra que lhe atiram – suas disputas raramente teriam conseqüências sangrentas, se não tivessem motivo mais palpável que o alimento (p. 193).

Para o homem natural “é sempre a mesma ordem, são sempre as mesmas revoluções; não tem o espírito de espantar-se com as maiores

maravilhas, e não é nele que se deve procurar a filosofia de que o homem necessita para saber observar uma vez o que tem visto todos os dias” (p. 176), o que evidencia o equilíbrio em meio ao estado de natureza. Esse é o equilíbrio do homem natural como animal que só olha o que lhe interessa.

Mesmo podendo fazer escolhas, os homens não estão livres das adversidades naturais, e assim como a natureza é “rígida” com os animais ela o é com os homens. Enquanto homem natural, e vivendo em um estado natural, o homem tem um corpo forte, capaz de enfrentar qualquer problema ocasionado pela natureza. Tal homem está acostumado, “desde a infância às intempéries do clima e ao rigor das estações, exercitados na fadiga e forçados a defender, nu e sem armas, sua vida e sua presa dos outros animais ferozes, ou a escapar-lhes correndo, os homens formam um temperamento robusto e quase inalterável” (ROUSSEAU, 2005, pp. 164-165).

Em Rousseau compreende-se que mesmo a natureza sendo a fonte de alimento e de saúde para o homem e para o animal, ela trata com rigor qualquer animal. Ora, se Esparta exercitava seus cidadãos para serem fortes e robustos, a natureza fortalece o homem para a inteireza, para suportar as adversidades, pois: “sendo o corpo o único instrumento conhecido pelo homem selvagem, ele o emprega em diversos usos” (p. 165). O homem natural não tem outro instrumento para aplicá-lo na busca de sua subsistência. Seu corpo é seu instrumento, isto faz desse homem um ser capaz de estar “sempre inteiro consigo mesmo” (p. 165) e, assim, enfrenta as terríveis estações e as terríveis feras, sem lamentações ou desespero.

Enfrenta os obstáculos naturais sem temor do que possa ou não acontecer. O que pode fazer mal a esse homem? Uma fera? Apenas “as enfermidades naturais”, isto é, a “infância, a velhice e as doenças de toda espécie; tristes sinais de nossa fraqueza, os primeiros são comuns a todos os animais e o último pertence principalmente ao homem que vive em sociedade” (p. 167). A não ser estes infortúnios nada o aflige. Pois,

o físico do homem da natureza se define pela saúde; o *moral* do homem da natureza é a “vida imediata”, o impulso espontâneo da simpatia e do amor de si. No estado de

dispersão em que Rousseau imagina a humanidade primitiva, nada une o indivíduo ao seu semelhante, mas nada igualmente o escraviza. Não experimentando nenhum desejo de comunicação, ele não se sente separado; nenhuma metafísica o afasta ainda do objeto exterior. Sua relação com o mundo circundante se estabelece no equilíbrio: o indivíduo faz parte do mundo e o mundo faz parte do indivíduo. Há correlação, acordo harmonizado entre a necessidade, o desejo e o mundo. O desejo, circunscrito no limite estreito do instante, jamais ultrapassa a estrita medida da necessidade, e esta, inspirada apenas pela natureza, é muito rapidamente satisfeita para que surja a consciência de uma falta; a floresta original provê tudo. Isso compõe a figura de uma felicidade. Só, ocioso, próximo do sono, desejando pouco, facilmente cumulado, o homem primitivo tem por reino a grande *moderação por nada* em que a história ainda não tem curso (STAROBINSKI, 1991, p. 298).

No estado natural ou o animal é capaz de exercer a sua inteireza ou morre. Sendo que a natureza não aceita o fraco, mas apenas o forte, o inteiro para realizar movimentos bruscos, dominar a presa, desafiar seu perseguidor e enfrentá-lo. Assim, Jean-Jacques apresenta a destreza do homem selvagem, “aí está, sem dúvida, a razão por que os negros e os selvagens se preocupam tão pouco com os animais ferozes que podem encontrar nos bosques” (ROUSSEAU, 2005, p. 167).

O homem natural não é um homem do medo. Para conservar-se em meio às adversidades da natureza faz-se necessário criar mecanismos que possam intervir em sua defesa. Viver é o que este homem quer, e este viver faz do homem natural um ser do movimento. “Os relatos dos viajantes estão repletos de exemplos da força e do vigor dos homens nas nações bárbaras e selvagens; elogiam quase da mesma forma sua destreza e ligeireza e, como os olhos bastam para observar tais coisas” (p. 299, nota *d*). Rousseau, na nota “d” do seu *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*, relata um fato em que a inteireza do homem primitivo se assemelha a do homem natural.

No ano de 1746, um índio de Buenos Aires, tendo sido condenado [...] propôs ao governador resgatar sua liberdade arriscando a vida numa festa pública. Prometeu que atacaria sozinho o touro mais furioso sem outra arma na mão além de uma corda, que o derrubaria, o prenderia com sua corda pela parte que indicassem, que o selaria, arrearia, montaria e,

assim montado, combateria dois outros touros dos mais furiosos que fizessem sair do touril e os mataria a todos um após o outro, no instante que lhe ordenassem e sem o auxílio de ninguém, o que foi concedido. O índio cumpriu com a palavra e foi bem sucedido em tudo quanto prometera (p. 300).

O homem natural, como alguns primitivos, se aproximam em força, coragem e destemor; exercitados nas adversidades da natureza não têm necessidades que são desnecessárias para viver. O homem inteiro é o homem em estado natural. Nesse estado “a própria conservação é quase o seu único cuidado, suas faculdades mais exercitadas devem ser aquelas cujo objetivo principal é o ataque e a defesa” (ROUSSEAU, 2005, p. 171). Assim, o homem não tem vaidade nem orgulho. Rousseau é enfático ao afirmar, “os órgãos que só se aperfeiçoam pela indolência pela sensualidade devem permanecer num estado de grosseria, que nele exclui qualquer espécie de delicadeza; e, estando seus sentidos divididos neste ponto, ele terá o tato e o paladar de uma rudeza extrema e a visão, a audição e o olfato de maior sutileza” (p. 172).

No estado natural se dá o “espetáculo” transparente. Não há vontade de poder. Se trata de um estado em que “cada qual aguarda calmamente o impulso da natureza” (p. 195). Assim,

enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar suas roupas de peles com espinhos de plantas ou espinhas de peixes, a enfeitar-se com penas e conchas, a pintar o corpo com diversas cores a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a talhar com pedras cortantes algumas canoas de pescadores ou alguns instrumentos grosseiros de música, em suma, enquanto se aplicaram apenas a obras que um homem podia fazer sozinho e a artes que não precisavam do concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza e continuaram a usufruir entre si as doçuras de um relacionamento independente (p. 213).

Para Rousseau (p. 197), no estado natural “a arte parecia com o inventor; não havia educação nem progresso, as gerações se multiplicam inutilmente e, partindo cada um sempre do mesmo ponto, os séculos escoavam em toda a grosseria das primeiras épocas”. Assim, de modo poético continua Rousseau “a espécie já estava velha e o homem continuava a ser sempre criança” (p. 197). Nada havia mudado nesse estado e os homens continuavam a ser o que eram desde seus primórdios: “não é de imediato um animal racional; torna-se racional ao deixar de ser animal” (STAROBINSKI, 1991, p. 298), mas sem comunicação, sem a interferência de um poder externo à natureza, sem o desejo de dominação, o homem natural não fazia progresso nem o desejava, aguardava os impulsos da natureza. Por conseguinte, a partir desse universo de transparência faz-se necessário examinar o porquê da recusa de Rousseau à sociedade firmada no discurso instrumental.

CAPÍTULO II
DO ESTADO SOCIAL: O DISCURSO INSTRUMENTAL

Com a sociedade civil os homens “destruíram em definitivo a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma hábil usurpação fizeram um direito irrevogável e, para o lucro de alguns ambiciosos, sujeitaram daí para frente todo o gênero humano ao trabalho e à miséria” (ROUSSEAU, 2005, p. 222). O natural é recusado e a sociedade passa a ser a questão central em suas vidas. As idéias, os projetos e uma série de mecanismos factíveis, na sua máxima expressão, constituem o ponto chave para a criação de um conjunto de artifícios que passam a estar no centro das preocupações sociais. O imaginário com sua força usurpadora dita aos homens o que fazer e como fazer. Trata-se de uma realidade em que se reduz o universal ao particular⁸ e o discurso instrumental é significativo e indispensável na dinâmica da sociedade civil, que se prende ao engodo e em que,

tudo se torna factício e artificial: honra, amizade, virtude e amiúde os próprios vícios, dos quais por fim se encontra o segredo de glorificar-se; como, em suma, sempre perguntando aos outros o que somos e nunca ousando interrogar-nos a nós mesmos sobre isso, em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade (ROUSSEAU, 2005, p. 242-243).

Movimentando-se, buscando, sempre insatisfeito, o homem social irrealizado, infeliz, se faz um ser não realizado. Sempre há o que buscar, o

⁸ Realidade que “impossibilita que o homem, que transforma a natureza e cria produtos, se reconheça em seus objetos, em suas criações. O homem ‘não se contempla a si mesmo no mundo que ele criou’: são as mercadorias que se contemplam a si mesmas num mundo que elas próprias criaram. Movimentando-se segundo o princípio da indiferença: indiferença entre coisas e coisas, coisas e homens. Tudo tem um preço. A própria força de trabalho é vendida no mercado. O mecanicismo de conversão do trabalho vivo em trabalho abstrato e quantificado cria um mundo regido pela indiferença, no qual tudo se equivale. Indiferença e totalitarismo são, aqui, sinônimos” (MATOS, 1993, p. 31).

que construir, o que conquistar. Essa insatisfação é fruto da faculdade de aperfeiçoar-se. Faculdade ausente do mundo animal e presente no universo dos homens, contribui para que o homem se afaste do estado natural e por conseqüência se torne “tirano de si mesmo e da natureza” (p. 174). Essa tirania o escraviza e destrói a natureza. O que fundamenta tal tirania? A resposta se encontra no “amor-próprio” (p. 192), que se dá como a essência da não satisfação, do desejo não realizado, da recusa do outro, do orgulho, do ensimesmar-se.

No *Contrato Social* Rousseau afirma que “o homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado” (2003, p. 9) e, sem se dar conta de tais grilhões, cria-se uma situação em que o eu do homem artificial pela cobiça da sociedade civil assume posição central e então o que importa é o “eu existo”.

Note-se que o “amor-próprio” ocupa um lugar central no círculo conceitual com o qual Rousseau descreveu a atividade do mal no seio da vida social. Rousseau caracteriza o “amor próprio” por um conjunto de traços que o distinguem do “amor de si”, paixão do homem “uno”, do homem junto a si, do homem em que não existe mediação entre o sentir e agir, enfim, do homem que vive fora do plano da representação, aquém da consciência entre um interior e um exterior. O “amor próprio”: paixão artificial, relativa, dependente do exercício da comparação, do desejo de ser o melhor, matriz do egoísmo e da inibição dos sentimentos altruístas, paixão que se nutre e, ao mesmo tempo, reforça o poder da opinião e do olhar dos outros (GARCIA, 1998, p. 194).

Assim, estando preso ao olhar dos outros, é um homem que faz comparações e não se satisfaz com sua própria realidade. Quer ser diferente do que é para que os outros o reconheçam e o admirem. Muda permanentemente de comportamento, já não sabe agir como homem autêntico. Seu corpo como seu discurso se transformam. “Assistimos [...] à constituição de um movimento de translação em torno do outro e do outro em torno de mim mesmo. Orbitar em torno do outro é o essencial do laço social. O sistema social é um conjunto complexo de movimento de transação em

torno do outro” (SALINAS, apud GARCIA, 1998, p. 191). O que há então é um carente que se torna “dócil” ao engano, que em si próprio se torna engano, mesmo sabendo que está errado não realiza o verdadeiro, ou até mesmo nem se dá conta de que o que faz é falso.

Enfim, a ambição devoradora, a gana de aumentar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para ficar acima dos outros, inspiram a todos os homens uma nefanda inclinação para se prejudicarem mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para aplicar seu golpe com maior segurança, freqüentemente assume a máscara da benevolência; em suma, concorrência e rivalidade de um lado, oposição de interesses do outro e sempre o desejo oculto de tirar proveito à custa de outrem (ROUSSEAU, 2005, p. 218).

O homem social se efetiva como um ser que realiza ações terríveis para alcançar seus objetivos. Não importa o que tenha que ser realizado, realiza e contempla o efeito aterrorizador de suas ações. O Fausto é um exemplo. No Quinto Ato intitulado: “Região Aberta” do Fausto de Goethe (2002), primeiro há um elogio e desejo por parte do peregrino/forasteiro, de encontrar o velho casal Filemon e Baucis:

São as velhas tílias, sim,
 No esplendor da anciã ramagem.
 Torno a achá-las, pois, no fim,
 De anos de peregrinação!
 Sim, é a casa, é este o lugar;
 Abrigou-me ali a fortuna,
 Quando o tempestuoso mar
 Me lançou naquela duna.
 O bom par que, com desvelo,
 Me acolhera, eu ver quisera,
 Mas, hoje ainda hei de reve-lo?
 Tão idoso então já era!
 Gente cândida e feliz!
 Bato? chamo? – Eu vos saúdo!
 Se a ventura sempre fruís,
 De fazer o bem em tudo. (p. 419)

Após a acolhida e o afago, por parte do casal, o forasteiro descansa. Contudo em seguida se efetiva o horror. “Fausto comete de maneira consciente seu primeiro ato mau” (BERMAN, 1985, p. 35). A maldade de Fausto se dá com o desespero e a morte do velho casal.

Do alto ouço um canto lamuriante.
 Cumpriu-se a ordem; choro vão!
 Geme o guarda; eu também lamento
 No íntimo a irrefletida ação.
 Mas que das tílias só subista
 Tronco semicarbonizado,
 Para uma ilimitada vista,
 Ergue-se um belveder, ao lado.
 Lá, também vejo o novo lar
 No qual, com proteção honrosa
 E em paz serena, o velho par
 Tranquilo o fim da vida goza. (GOETHE, 2002, p. 428)

Fausto deseja que aqueles que estão no caminho, atrapalhando o progresso, sejam retirados. “Só o que interessa é o resultado final: quer que o terreno esteja livre na manhã seguinte, para que o novo projeto seja iniciado.” (BERMAN, 1985, p. 36)

Aqui a galope pleno estamos;
 Perdão! por bem não o arranjam.
 Batemos o rijo e forte à entrada,
 Porém, não nos foi facultada;
 Batendo, sacudindo em vão,
 A rota porta fez-se ao chão
 Ameaçador, soou nosso brado,
 Sem que nos fosse ouvido dado.
 Isso é, ninguém, é de se ver,
 Nos quis ouvir, quis atender;
 Mais cerimônia, então, não fiz,
 Deles livramos-te num triz.
 Não sofreu muito o par vetusto,
 Caiu sem vida, já, com o susto.
 Um forasteiro, lá pousado,
 E que lutar quis, foi prostrado;
 Na curta ação da luta brava,
 Carvão, que à roda se espalhava,

Palha incendiou. Ardendo vês,
Lá, a fogueira desses três. (GOETHE, 2002, p. 428)

Aqui a palavra⁹ é fundamental para a realização de projetos nefastos, nos quais não há preocupação com as pessoas que, estando no caminho, devem ser retiradas, o que importa face a realidade de horror efetivada por Fausto é a realização de projetos que não têm como preocupação as pessoas, homens e mulheres, que com seu modo de viver desafiam os senhores do progresso que reduz o mundo aos seus interesses. Tudo deve adequar-se à nova realidade a ser estabelecida. Os costumes, as tradições, tudo e todos devem aceitar e assumir para si a nova realidade. Daí a pressa de Fausto em conseguir realizar seu objetivo final. Assim, em meio ao pensar e ao executar, a palavra como meio para a comunicação, não é usada para externar os sentimentos originários, os sentimentos verdadeiros.

Logo que o homem abandona a autarcia do estado natural, sente-se vulnerável em sua aparência, e deseja parecer para assegurar-se de sua própria existência. O desenvolvimento de certas estruturas econômicas, especialmente o luxo, pode ser interpretado a partir de causas psicológicas: o homem civilizado não deseja apenas a segurança e a satisfação de suas necessidades essenciais, cobiça o supérfluo, deseja o desejo de outrem, quer fascinar pela exibição de seu poder ou de sua beleza. A alienação do dinheiro e das relações monetárias não fará mais que arrematar a alienação primordial das consciências, ela própria tornada possível pela oposição instrumental do homem e do mundo (STAROBINSKI, 1991, p. 302).

A linguagem enganosa é instrumento para o discurso enganoso. “A linguagem degenera, corrompe-se, torna-se discurso abusivo, arma envenenada: o homem, simultaneamente, desencaminha-se, comporta-se

⁹ A palavra não tem a mesma grandeza que entre os gregos que colocavam a coisa pública em primeiro lugar. Para Vernant, “o que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: *Peithó*, a força de persuasão” (2005, p. 53-54).

como enganador e mau. Da mesma maneira que o nascimento da sociedade corresponde à emergência da linguagem, o declínio social corresponde a uma depravação lingüística” (STAROBINSKI, 1991, p. 316). Depravada a linguagem, o discurso instrumental ganha espaço, a maldade do demagogo é transfigurada, o discurso realizado, o engano efetivado. Aqui se observa o claro poder do discurso que é utilizado “em vista de uma vantagem iníqua, em vista do mal, ou em pura perda” (p. 317).

“O mal” diz Salinas Fortes “por excelência é a *duplicidade* do homem existente, a condição entre sua realidade e o seu modo de aparecer, o seu fenômeno. A ‘origem’ deste mal essencial pode ser designada: é a passagem para a vida em sociedade” (1997, p. 38). A vida em sociedade se dá, portanto, como a expressão do mal que se alastra nas relações e o homem se faz seu defensor. Prisões e fortalezas se erguem como garantia da segurança, de certezas que se perdem no vazio do sem razão de ser. E assim contempla-se por todas as partes homens presos. A liberdade já não faz parte de suas vidas.

Nas adversidades ocasionadas pelas circunstâncias, o homem assume uma nova relação, no que diz respeito ao meio que o circunda. Cada artifício utilizado tem importância para a sua sobrevivência, seja no campo ou na caça. Cria-se a “indústria que nos tira a força e a agilidade que a necessidade o obriga a adquirir” (ROUSSEAU, 2005, p. 165). Tem-se um homem fragmentado que não consegue se firmar e lutar. Basta ver o que se tornaram os homens civis: carentes, frágeis, sem coragem para exercitar seu corpo fizeram-se sedentários.

Dai ao homem civilizado o tempo de reunir todas as máquinas à sua volta, não se pode duvidar que supere facilmente o homem selvagem; mas, se quiserdes ver um combate mais desigual ainda, colocai-os nus e desarmados um defronte do outro, e logo reconhecereis qual é a vantagem de ter sempre todas as suas forças à sua disposição, de estar sempre pronto para qualquer acontecimento e de estar, por assim dizer, sempre inteiro consigo mesmo (p. 165).

Trata-se de um homem que não utiliza o seu corpo como instrumento, mas, sim, a funda, a escada, o cavalo, e a totalidade do universo que consegue abarcar é transformada em instrumento, meio para o alcance de outra realidade que não tem no presente. Afinal, o que importa a tal homem? Outra realidade que tem força e se sobrepõe ao presente, que por sua vez, já não satisfaz as novas exigências que estão a surgir a cada momento. Criam-se permanentemente novas necessidades.

A carência do homem no estado social é tão intensa que não se prende apenas aos homens, mas se estende também aos animais que o cercam, seja

o cavalo, o gato, o touro e até o asno têm em sua maioria uma estatura mais alta, todos uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem quando nas florestas do que em nossas casas; perdem a metade dessas vantagens ao se tornarem domésticos, e dir-se-ia que todos os nossos cuidados para tratar bem e alimentar esses animais só resultam em abastardá-los (ROUSSEAU, 2005, p. 170).

Ora, se essa decadente situação se faz presente no mundo animal, no universo das relações humanas se instaura uma decadência ainda maior. Basta observarmos o que o homem se tornou com a sociedade civil. Em sociedade se tem um homem distante do equilíbrio, da autonomia, da capacidade de ver e julgar por si mesmo.

Ao tornar-se sociável e escravo torna-se fraco, temeroso, rastejante, e sua maneira de viver, indolente e efeminada, acaba por debilitar-lhe ao mesmo tempo a força e a coragem. [...] todas as comodidades que o homem se concede a mais do que aos animais que domestica são outras tantas causas particulares que o fazem degenerar mais sensivelmente (ROUSSEAU, 2005, p. 170-171).

Degeneração que situa o homem numa complicada realidade. Tem-se um homem rejeitável, que não consegue usar com destreza sua própria força. Esse homem se encontra reduzido a “inutilidades que acreditamos tão necessárias” (p. 171). Todo um conjunto de coisas desnecessárias assumiu

na dinâmica da sociedade dimensão central para a vida humana. Como afirma Rousseau, “os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam a febre e a morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala” (p. 173).

A fonte dessa degeneração se dá com a sociedade civil, que nasceu com as cercas e com o discurso enganoso. Mais do que as cercas, o discurso é decisivo para a aceitação da propriedade. O acreditar emerge como necessário para a permanência da desigualdade.

Aquele que quis que o homem fosse sociável pôs o dedo no eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo. Com esse leve movimento, vejo a face da terra mudar-se e decidir-se a vocação do gênero humano; ouço ao longe os gritos dos insensatos de uma louca multidão; vejo construir-se os palácios e as cidades; vejo nascerem as artes, as leis e o comércio; vejo os povos formarem-se, espalharem-se, sucederem-se como ondas do mar; vejo os homens reunidos em alguns pontos de seu território para aí se devorarem e transformarem o resto do mundo num tremendo deserto (ROUSSEAU, 1973, p. 185).

Assim, com a distinção entre o “meu e o teu”, tem-se um âmbito profícuo a “crimes, guerras, assassínios”. Para Jean-Jacques, “quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: ‘Evitai ouvir esse impostor’” (ROUSSEAU, 2005, p. 203), teria evitado todo horror que se instaura em meio às relações civis.

“Foi necessário fazer-se muitos progressos, adquirir-se muito engenho e luzes, transmiti-los e aumentá-los de século em século, antes de se chegar a esse derradeiro limite do estado de natureza” (p. 203). O desencadeamento de uma série de circunstâncias é responsável pelo surgimento da sociedade civil. O homem foi se acostumando com o que até então não necessitava para viver. Que homem se tem de agora? Que relações serão estabelecidas? Que universo será criado? Tais questões orientam o olhar na busca da origem do que se tornou a sociedade.

Da extrema desigualdade das condições e das fortunas, da diversidade das paixões e dos talentos, das artes inúteis, das artes perniciosas, das ciências frívolas, sairiam multidões de preconceitos, igualmente contrários à razão, à felicidade e à virtude; ver-se-ia fomentado pelos chefes tudo quanto desunindo-os, pudesse dar à sociedade um ar de concórdia aparente e semear-lhe um germe de divisão real, tudo quanto pudesse inspirar às diferentes ordens uma desconfiança e um ódio mútuo mediante a oposição de seus direitos e de seus interesses e, conseqüentemente, fortalecer o poder que os abarca a todos (p. 239).

O homem alcançou por intermédio das circunstâncias e dos progressos mudanças que revelariam o estado em que se encontra. Interesses, desconfianças e ódios efetivam um paradoxo em que: “ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes, e dessa distinção provieram o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam cortejo” (p. 217). Tem-se um homem dividido que compreende como necessidade o atender desejos viciosos. Sem realizá-los vê-se um homem triste, sem sentido para viver. Daí a luta permanente para garantir a realização de projetos individualistas. Neste sentido, instala-se, segundo o *Discurso sobre as ciências e as artes*, uma realidade em que

incessantemente a polidez exige, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os hábitos tradicionais, jamais a própria índole. Já não se ousa parecer o que se é; e, nessa coerção perpétua, os homens que formam esse rebanho a que se chama sociedade, postos nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas, se motivo mais forte não os desviarem (ROUSSEAU, 2005, p. 14).

O homem já não consegue viver na transparência, na verdade, mas afasta-se do real para prender-se ao ilusório. Em sociedade os homens se prendem ao parecer, bem como ao discurso enganoso que resulta em deformação. Deforma-se o caráter, o costume, o saber e o seu próprio corpo. O homem em sociedade se encontra “tal como a estátua de Glauco que o tempo, o mar e as tempestades haviam desfigurado tanto que se parecia menos com um deus do que com um animal feroz” (p. 149). Com efeito, há uma clara degradação da alma humana que

alterada no seio da sociedade por mil causas incessantemente renascente, pela aquisição de um grande número de conhecimentos e de erros, pelas mudanças ocorridas à constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, mudou, por assim dizer, de aparência a ponto de ficar quase irreconhecível (p. 150).

Para Rousseau, sociedade civil constitui um novo estado, um estado em que o homem é diferente do homem. Seus interesses não se restringem a “uma fêmea”, nem ao “descanso” (p. 175). Em sociedade se tem um homem que maquina, olha para si, se orgulha e deseja reputação. Haja vista que,

esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, que nos devora a todos, exercita e compara os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões, e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, causa todos os dias reveses, sucessos e catástrofes de toda espécie, ao fazer com que tantos pretendentes corram na mesma liça. Mostraria que é a essa ânsia de fazer falar de si, a essa gana de distinguir-se que nos mantém quase sempre fora de nós mesmos que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens, nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossos conquistadores e nossos filósofos, ou seja, uma grande quantidade de coisas más contra um pequeno número de boas (ROUSSEAU, 2005, p. 237).

O homem já não exercita o seu corpo na corrida, na caça, na defesa, mas vive uma realidade propícia à mentira e ao engano, habituou-se a coisas supérfluas, que se tornaram “verdadeiras necessidades” (p. 209) e permanentes na vida social de tal modo que parece não haver saída. O homem da sociedade civil é o homem que se prende à ilusão, vive mais a desejar do que a fazer experiência, seja da realidade ou do objeto desejado. “A privação [...] tornou-se mais cruel do que era a sua posse, e sentiam-se infelizes por perdê-las, sem serem felizes por possuí-las” (p. 209).

O paradoxo que se tornou a vida social gesta a necessidade do discurso demagógico. Trata-se de um homem que faz comparações, que tem

idéias de mérito e de beleza que tem sentimentos de preferência. O que é externo à sua própria vida como a propriedade e o habitat se tornam preocupações que passam a vigorar do lado interno, a estar no coração do homem. O externo e o interno assumem conotação decisiva para a vaidade e o desprezo, para a vergonha e o desejo. Assim, “a fermentação causada por esses novos germes produziu por fim compostos funestos à felicidade e à inocência” (p. 211). Trata-se de um situar catastrófico ao próprio ser humano. “Foi assim que, punindo cada qual o desprezo que lhe haviam demonstrado de uma maneira proporcional à importância que atribuía a si mesmo, as vinganças se tornaram terríveis e os homens, sanguinários e cruéis” (p. 211). A sociedade civil se faz o âmbito do sanguinário, do cruel, do capaz de mutilar a natureza e o outro humano.

A partir do instante em que um homem necessitou do auxílio do outro, desde que percebeu que era útil a um só ter provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos risonhos que cumpria regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e medrarem com as searas (ROUSSEAU, 2005, p. 213).

Nada mais funesto do que o desejo e o domínio do homem sobre o homem, instrumentos a serviço da degradação, do aniquilamento, do horror. Recria-se no âmbito das relações sociais o discurso instrumental, capaz de ludibriar, de fazer com que a mentira assumira ares de verdade. Todo um conjunto de artifícios é criado para proteger a propriedade, garantir a ordem, a segurança, a paz.

“Unamo-nos” disse-lhes, “para resguardar os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada qual a posse do que lhe pertence. Instituíamos regulamentos de justiça e de paz aos quais todos sejam obrigados a adequar-se, que não abram exceção a ninguém e reparem de certo modo os caprichos da fortuna, submetendo o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Em suma, em vez de voltarmos nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, rechace

os inimigos comuns e nos mantenha numa concórdia eterna” (p. 221).

Em meio às relações estabelecidas em sociedade, os conceitos asseguram o terrível evento da mutilação. O discurso em defesa da propriedade é incisivo, deve convencer, deixar os homens sem condições de romperem com tal discurso. O discurso instrumental esconde a real causa de seu acontecimento. Esse discurso é enganoso. Contudo, sabe que não pode deixar às claras seu objetivo. A própria justiça reduz-se aos interesses particulares. Em sociedade o homem massacra “aos milhares sem saber por quê” e comete “mais assassínios num só dia de combate e mais horrores na tomada de uma única cidade do que se haviam cometido no estado de natureza, durante séculos inteiros, em toda a superfície da Terra” (ROUSSEAU, 2005, p. 223). Trata-se de um homem reduzido à superficialidade, que não consegue dominar seus anseios e inquietações.

O povo já acostumado com a dependência, com o sossego e com as comodidades da vida, e já sem condições de romper seus grilhões, consentiu em deixar aumentar sua servidão para fortalecer sua tranquilidade, e foi assim que os chefes, tendo se tornado hereditários, acostumaram-se a olhar sua magistratura como um bem de família, a olhar a si mesmos como os proprietários do Estado do qual de início eram apenas os funcionários, a chamar os seus concidadãos de seus escravos, a incluí-los como gado no número das coisas que lhes pertenciam e a chamar a si mesmos de iguais aos deuses e reis dos reis (p. 234).

Tem-se, portanto, um mutilado, um homem servo de suas maquinações, que assume no âmbito das relações uma postura individualista, o outro não lhe interessa, mas pode fazer parte de suas posses. Sua vida estando bem, nada o incomoda, haja vista que não se inquieta com a realidade dos outros: “só temos um interior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade” (p. 242-243).

Em sua crítica ao discurso demagógico Rousseau põe questões relevantes para se compreender a sociedade civil, que confunde escravidão

e liberdade. Trata-se de uma realidade em que a ausência de autonomia é o sustentáculo da decadência reinante. O homem perdeu a sua beleza estética, já não é possível ser reconhecido, tornou-se semelhante a um monstro, a um animal feroz e suas ações reforçam essa decadência. Passasse, por assim dizer, do plano estético para o plano da ação, e o que se tem são ações não virtuosas que constituem a negação da essência do homem: “o paraíso está perdido: pois o paraíso era a transparência recíproca das consciências, a comunicação total e confiante” (STAROBINKI, 1991, p. 20).

A sociedade civil “é explicável por razões bem humanas. Porque o homem é perfectível, não cessou de acrescentar suas invenções aos dons da natureza” (ROUSSEAU, 2005, p. 23). Compreende-se que é o desejo de poder sempre mais que faz acontecer o movimento dos homens em direção a uma situação ainda não alcançada. Há um desejo por mudanças permanentes que a cada momento se dão de um modo particular, nesse movimento de busca para realização, os homens

acostumam-se a reunir-se defronte das cabanas ou à volta de uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornam-se a diversão, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública teve um preço. Aquele que contava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente passou a ser considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo (ROUSSEAU, 2005, p. 210).

Assim efetiva-se a presença da vaidade, que se torna decisiva para a distinção entre *o meu* e *o teu*, o que não se efetiva apenas no campo das mercadorias, da propriedade, mas se estende ao próprio homem, ao seu corpo. Um se compara ao outro e nota que não é como o seu oponente, surgindo uma sociedade da disputa por todos, haja vista que a realidade de tais homens já não é a do estado natural, em que os homens não seriam capazes de desprezar, nem de louvar ao seu semelhante.

O homem social não se realiza com o pouco. “Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros.” (ROUSSEAU, 2004, p. 7) Desse modo, conceituar a sociedade civil como a realidade da disputa, a partir do pensamento de Rousseau, é conceituá-la com a devida precisão. Contrariamente a Hobbes que compreende o homem natural como “fera a ser domada” e que não há limites em suas ações, aqui monstruoso e desesperado é o homem civil, e não o homem natural. O que leva o homem à decadência são as circunstâncias advindas do desejo de alcançar uma realidade diferente da que se tem no presente, que se adequa aos seus desejos, que propiciam ao homem um distanciamento do estado de transparência.

O mal é véu e velamento, é máscara, tem acordo com o factício, e não existiria se o homem não tivesse a perigosa liberdade de negar, pelo artifício, o dado natural. É entre as mãos do homem, e não em seu coração, que tudo degenera. Suas mãos trabalham, mudam a natureza, fazem a história, ordenam o mundo exterior e produzem, com o tempo, a diferença entre as épocas, a luta entre os povos, a desigualdade entre os “particulares” (STAROBINSKI, 1991, p. 32).

Não há condições para se falar em completude do homem preso ao engodo, mutilado pelo meio que gera novos mutilados. O particular assume posição central nas ações do homem social. O particular é o *meu*, o *pontual*, o que deve ser *conquistado*, *dominado*. No plano do lucro se estabelecem critérios objetivos para se alcançar o que se almeja. Jean-Pierre Vernant, em *As origens do pensamento grego* (2005) afirma que a riqueza está na base, como causa da decadência de um povo que deixa de prezar as grandezas da cultura para se voltar ao que as riquezas propiciam.

A riqueza substitui todos os valores aristocráticos: casamento, honras, privilégios, reputação, poder, tudo pode obter. Doravante, é o dinheiro que conta, o dinheiro que faz o homem. Ora, contrariamente a todos os outros “poderes”, a riqueza não comporta nenhum limite: nada há nela que possa marcar seu termo, limitá-la, realizá-la totalmente. A

essência da riqueza é o descomedimento; ela é a própria figura que a *hybris* toma no mundo. [...] A riqueza acaba por já não ter outro objeto senão a si própria; feita para satisfazer as necessidades da vida, simples meio de subsistência, torna-se seu próprio fim, coloca-se como necessidade universal, insaciável, ilimitada, que nada poderá jamais saciar. Na raiz da riqueza descobre-se, pois, uma natureza viciada, uma vontade pervertida e má, uma *pleonexia*: desejo de ter mais que os outros, mais que sua parte, toda a parte (VERNANT, 2005, p. 88-89).

O discurso instrumental é o discurso em defesa da riqueza, do poder sem comedimento, do domínio sobre tudo e sobre todos. Embora não seja um discurso sem objetividade, constitui-se como defesa do insaciável, do ilimitado, do que procura impor seu domínio a todo o universo. Para a sociedade que Rousseau nega, as riquezas eram mais determinantes, que para a grega na antiguidade, estudada por Pierre Vernant.

O discurso instrumental se torna decisivo na sociedade civil. Seduzidos pela força do discurso, os homens se fazem “lobos” uns dos outros, os quais, “tendo provado uma vez carne humana, rejeitam qualquer outro alimento e só querem devorar homens” (ROUSSEAU, 2005, p. 219). Em meio a tal realidade

desaparece a responsabilidade moral de reconhecer verdadeiramente o que valem as pessoas: apenas permanece em cena o julgamento estético, aplicado aos “ares” e às “máscaras”, tomando nota do prazer provocado pelas aparências e referendando a adesão complacente que cada um dá à sua própria imagem fictícia (STAROBINSKI, 2001, p. 65).

Assim, o que demonstra ser paz nessa sociedade é só aparência. “A tranqüilidade reinante em nossas sociedades não passam de disfarces, miragens, revestimentos mentirosos que escondem o inferno da existência social onde predomina o mais completo antagonismo entre os indivíduos e a guerra de todos contra todos” (SALINAS FORTES, 1997, p. 39). Nesse sentido, em o *Emílio*, Jean-Jacques nega as ações dos homens sociais. Afinal, “o homem civil nasce, vive e morre na escravidão; ao nascer, envolvem-no em um cueiro; ao morrer, encerram-no em um caixão; enquanto

conserva sua figura humana, está acorrentado a nossas instituições” (ROUSSEAU, 1979, p. 17). Em tal universo torna-se quase que impossível romper com a estrutura que determina o comportamento, o pensamento, as condições adversas à vida, bem como o pensamento sobre questões decisivas para o homem e sua sociedade.

Em sociedade, a preocupação é com o executar, o operar, o ter condições de se movimentar, de realizar os projetos, as propostas. Um homem sem condições de andar só pode angustiar-se, mas “que importa que façam andar os cadáveres? É de homens que precisamos, e não os vemos saírem de suas mãos” (ROUSSEAU, 2004, p. 35). Rousseau não tem dúvida que o discurso que encanta, seduz, causa nos homens sociais preocupações desnecessárias.

A preocupação, em sociedade, com o fazer andar os “cadáveres” não põe questões que façam os homens pensarem, voltarem sobre si mesmos, com indagações, num movimento de romper os grilhões que os prendem. Assim, os homens aceitam a realidade tal como se apresenta. Vivem sob o poder de um discurso que se torna instrumento para a “menoridade”¹⁰.

Para Rousseau, à medida que o homem se faz social, o discurso enganoso se torna aceitável. Esse acontecimento efetiva a mutilação e o horror que como fruto do discurso demagógico é denunciado por La Boétie na obra *Discurso da servidão voluntária*. Trata-se de compreender a terrível servidão a que os homens se submetem.

Por hora gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportem - quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo. Coisa extraordinária, dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhe mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo. Coisa extraordinária, por certo; e porém tão comum que se deve mais lastimar-se do que espantar-se ao

¹⁰ Kant, em seu texto: “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?” afirma: “A *menoridade* é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung]. (KANT, 2008, p. 63-64)

ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob o jugo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitados apenas pelo nome de um, de quem não devem temer o poderio pois ele é só, nem amar as qualidades pois é desumano e feroz para com eles. Entre nós, homens, a fraqueza é tal que freqüentemente precisamos obedecer à força; há necessidade de contemporizar, nem sempre podemos ser os mais fortes. (La Boétie, 1982, p. 12).

Como compreender a aceitação do horror, da exploração descabida entre os homens? A problemática posta por La Boétie evidencia a força do discurso demagógico. O discurso que seduz e se faz irrecusável, deve ser compreendido como o que causa dominação, exploração, opressão, pois o desejo de aperfeiçoar-se “enredou o homem em todos os males da sociedade e levou-o à desigualdade e à servidão” (CASSIRER, 1999, p. 101). O homem social está preso à servidão, submete-se aos terríveis tiranos, aos quais já não pode resistir.

A coação pior e mais implacável da sociedade reside nesse poder que ela exerce não somente sobre nossas ações exteriores, sobre nossos pensamentos e apreciações. Toda autonomia, toda liberdade e originalidade do julgamento fracassa diante desse poder. Não somos mais nós que pensamos e julgamos; a sociedade pensa em nós e por nós. Não precisamos procurar a verdade por muito tempo; ela é colocada em nossas mãos como moeda cunhada (p. 47).

A sociedade do engodo, por intermédio de suas instituições sociais, cumpre “bem” a sua função ao formarem homens carentes, afinal elas têm claro o que almejam, homens frágeis e sem condições de negarem o discurso em defesa da propriedade. A negação, bem como a superação da sociedade instrumental é fundamental. Compreendê-la como âmbito do horror se torna decisivo num movimento que busca compreender o sentido do engodo. O que é o homem de corte? Como se constitui o seu universo de valor? O que é o homem burguês? O que fundamenta sua relação?

CAPÍTULO III
SOCIEDADE DE CORTE E SOCIEDADE BURGUESA
SEGUNDO A CRÍTICA DE ROUSSEAU

A sociedade de corte se caracterizava por um certo distanciamento da verdade, em que tudo girava em volta ao rei, que se constituía o centro da sociedade. Os homens, sobretudo os que viviam próximos ao rei tinham preocupações permanentes em firmarem relações com o monarca. Realidade que Rousseau rejeita, pois compreende que o engano se constitui “sem dificuldades entre as almas ambiciosas e covardes, sempre prontas a correrem os riscos da fortuna e a, quase indiferentemente, dominarem ou servirem, conforme lhes seja favorável ou contrária a fortuna” (ROUSSEAU, 2005, p. 236).

A expressão “almas ambiciosas e covardes” de Jean-Jacques põe em questão o desejo de poder, de conseguir alcançar os favores do rei. Os ambiciosos e os covardes não medem esforços para realizarem seus desejos, na esperança de que assim terão satisfação. Suas vidas se realizam na medida em que rituais próprios da sociedade de corte os confirmam como partes desse universo. Norbert Elias descreve o ritual em que o rei acorda. Cada momento desse espetáculo, para a sociedade de corte, é imperdível. Todos querem estar próximos para acompanhar o extraordinário acontecimento. E, assim, confirmar-se parte desse universo.

Luís XIV era acordado em geral às oito horas da manhã ou a qualquer outra hora fixada de véspera pelo rei, pelo primeiro criado de quarto que dormia junto ao leito real. [...] O acesso ao quarto do rei estava rigorosamente hierarquizado. Havia seis categorias de pessoas que podiam entrar, por ordem de precedência. Este cerimonial era concebido por “entradas”. A primeira era a entrada “familiar” a que tinham direito, em primeiro lugar, os filhos e netos legítimos do rei (os “infantes” da França), os príncipes e princesas de linhagem, o médico-mor, o cirurgião-mor, o primeiro criado de câmara e o primeiro pajem do rei. A segunda entrada, chamada “grande entrada” estava reservada aos “grandes oficiais da câmara real e do guarda-roupa” e aos nobres a quem o rei concedia esse favor. A “primeira entrada”, que lhe sucedia comportava os leitores do rei, o intendente das festas e divertimentos e outros privilegiados. A quarta, “entrada da câmara”,

compreendia os restantes “oficiais do quarto”, o grande esmoler, os ministros e secretários de estado e os conselheiros de Estado, os oficiais da guarda pessoal do rei, os marechais de França, etc. A administração à quinta entrada dependia em certa medida da boa vontade do camareiro-mor e evidentemente da benevolência do rei. Nela participavam os nobres, homens e mulheres, que gozavam do favor do rei e a quem o camareiro permitia a entrada: tinham assim o privilégio de se aproximarem do rei antes dos outros. Havia ainda uma sexta entrada, a mais desejada de todas: os que a ela tinham direito, os filhos do rei, mesmo que legítimos, e suas famílias, os genros do rei, o poderoso “superintendente das construções”, não entravam pela porta principal mas por uma pequena porta ao fundo. Fazer parte deste grupo era um grande favor pois as pessoas assim privilegiadas tinham o direito de entrar a qualquer hora nas câmaras do rei, excepto se ele estivesse em conselho ou a trabalhar com os ministros; podiam permanecer junto ao rei até que ele partisse para a missa e mesmo quando estava doente (NORBERT ELIAS, 1995, p. 57-58).

Todos deviam saber portar-se para agradar o rei. Os subterfúgios se firmavam como artifícios para conseguir favores. A vida nessa sociedade era marcada por rituais sucessivos. Afinal, a posição de privilegiado não era permanente, mas oscilava entre a possibilidade de conseguir favores, como de não os conseguir. Para La Bruyère, “o homem que conhece a corte é senhor de seus gestos, de seus olhos e expressão. É um homem profundo, impenetrável. Dissimula as más ações que comete, sorri para os inimigos, reprime o mau-humor, disfarça as paixões, rejeita o que quer o coração, age contra os sentimentos” (*apud* Elias, 1993, p. 226).

Estar com o rei era tudo numa sociedade marcada por posições de destaques. O rei poderia conceder algo a alguém, mas poderia negá-lo, como poderia destituir alguém de algum cargo se compreendesse necessário. Os nobres mantidos pelo rei prestavam-se a permanentes bajulações. Ser nobre era um privilégio de um grupo que se constituía distante da vida dura dos camponeses¹¹. Os camponeses eram o

¹¹ Segundo Hobsbawm, “Abaixo dos magnatas, uma classe de cavalheiros rurais, de tamanho e recursos econômicos variados, explorava os camponeses. Em alguns países, ela era demasiadamente grande, e portanto pobre descontente, distinguindo-se dos não nobre basicamente pelos seus privilégios políticos e sociais e pela sua falta de inclinação para atividades anticavalheirescas tais como o trabalho. Na Hungria e na Polônia, essa classe tinha perto de um-décimo da população, na Espanha cerca de meio milhão de pessoas no

sustentáculo, a força que garantia a boa vida da nobreza que podia “gastar em excesso”. O trabalho era negado pelos nobres, pois constituía-se uma atividade “anticavalheiresca” (HOBSBAWM, 1977, p. 32). A vida dos nobres ganhava sentido ou perdia sentido à medida que eram confirmados ou negados como parte do universo que se firmava próximo ao rei.

A vida na corte é um jogo sério, melancólico, que nos exige organizar as peças e baterias, elaborar um plano, segui-lo, contrariar o plano de nosso adversário, assumir ocasionalmente riscos e jogar atendendo a um palpite. E, depois de todas as jogadas e reflexão, descobrimos que estamos em xeque, às vezes em xeque-mate (La Bruyère, *Apud* Elias, 1993, p. 225).

Tal sociedade é a expressão do poder da propriedade, do disfarce, das máscaras, do discurso enganoso. Aqui a propriedade distingue os homens que podem gozar os privilégios da corte, daqueles aos quais são negados os favores do rei. O que se traduziria em expressões: “eu tenho os favores do rei”; “eu sou amigo do rei”. Havendo assim, uma distinção entre o *meu* e o *teu*, o que pode, o que está junto ao rei, que se distingue por sua vez do que está distante. Essa realidade se contrapõe à autenticidade. Trata-se, portanto, de uma sociedade em que as pessoas necessitam apresentar-se distantes do que realmente são: “é preciso que as pessoas do mundo se disfarcem; se se mostrassem como são, causariam horror” (ROUSSEAU, 2004, p. 308).

O horror negado pela sociedade é “transfigurado” com o distanciamento da verdade. O medo se efetiva, assim, num estado de guerra permanente, em que o mal tem espaço, e se faz presente nas ações dos homens “o mal não é senão um outro nome para a ‘duplicidade’ do homem, afastado de si e do conceito que lhe assegura a medida para avaliar os abismos estabelecidos entre os discursos e as ações, entre o modo de seu existir e o modo de se aparecer” (GARCIA, 1998, p. 187). A falsidade torna-

final do século XVIII. Em 1827, equivalia, só nesses países, a 10% de toda a nobreza européia; nos outros lugares, era bem maior.” (HOBSBAWM, Eric. 1977, p. 32).

se um imperativo em meio às relações sociais na corte. Afinal, numa sociedade em que o parecer é importante,

as pessoas serão preferidas segundo o emprego “elegante”, “delicado” que fazem dos recursos da linguagem; a escolha que dirigem aos melhores vocábulos as assinala à atenção da “melhor sociedade”. A fala “pura”, “depurada”, é considerada como indicativa das virtudes da pessoa (STAROBINSKI, 2001, p. 62-63).

A face das pessoas ao ser trabalhada por um bom maquiador se transforma, e torna-se de fundamental importância para as relações que se estabelecem no âmbito da sociedade de corte. Toda atenção deve se voltar para que tudo se realize segundo o ritual. Nas palavras, nos gestos, no caminhar há um esforço permanente, para que aconteça o encantamento, pois é fundamental causar impressão. As pessoas vêem umas às outras como parte de um ritual, em que cada um é invejado pelo outro. Nesse universo o homem pode ser respeitado, honrado; como desrespeitado, desonrado. “Alguém tinha sua honra enquanto fosse considerado um membro segundo a ‘opinião’ da sociedade e, portanto, para a sua própria consciência individual. ‘Perder a honra’ significava perder a condição de membro da ‘boa sociedade’” (NORBERT ELIAS, 2001, p. 112). Daí a relevância de saber portar-se, de saber realizar um discurso imponente. Ao negar a sociedade de corte, Rousseau o faz com a grandeza de conhecer a realidade do parecer.

Antes que a arte houvesse moldado nossas maneiras e ensinado nossas paixões a falar uma linguagem rebuscada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais; e a diferença dos procedimentos anunciava, ao primeiro lance de olhos, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam segurança na facilidade de penetrar-se reciprocamente, e tal vantagem, cujo valor já não percebemos, poupava-lhes muitos vícios (ROUSSEAU, 2005, p. 13).

A realidade de ausência da verdade em que viviam as pessoas, as forçavam fazer de suas relações meios para alcançar sempre a vantagem de se sobreporem aos outros. Portanto, os gestos, os detalhes nas relações ganhavam grande repercussão. O cuidado com o como se portar diante das pessoas, sobretudo do rei ou de uma outra autoridade, definia o parecer, a máscara adequada ao ritual. Cabia ao homem de corte saber julgar, distanciar-se para poder aproximar-se da possibilidade de conseguir algo que pudesse lhe satisfazer. Assim, o distanciar-se de algumas situações possibilitava aos homens condições para poderem maquirar, pensar e conseguirem se fazer parte de tal sociedade. “O rei usava os seus gestos mais íntimos para reforçar as diferenças de posição social, para confirmar prestígios, para conceder favores ou para manifestar o seu desagrado” (NORBERT ELIAS, 1995, p. 59). Nesse universo era decisivo estar próximo ao rei, para ao menos, receber um simples aceno.

O esforço, o desejo de estar com o rei se estendia a toda a corte. Aqui o verbo *ousar* como meio para demonstrar a verdade, o real, como recusa ao engano, perde o sentido de ser e, passa a prefigurar o engano. Em seu *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*, ao mostrar a vida dos homens em estado social Rousseau afirma que “os homens, que formam esse rebanho a que se chama sociedade, postos nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas, se motivos mais fortes não os desviarem. Portanto, nunca se saberá com quem se está lidando” (p. 14).

Em contraposição à sociedade do parecer, determinada por um discurso enganoso, Jean-Jacques constrói um modelo de verdade distante da sociedade que nega o real para viver sob o domínio das aparências. Crítico dessa realidade, não aceita uma vida em que as “máscaras” sejam decisivas. Afasta-se e nega o “mundo do parecer”, pois o que lhe importa é o real, o verdadeiro, e não o parecer. A peruca e o relógio, símbolos de tal sociedade, são recusados. No prefácio de: *Rousseau e a utopia da soberania popular*, de Joel Pimentel de Ulhôa, Janine Ribeiro afirma que “é certo que, ao condenar o mundo do parecer, está contestando acima de tudo uma sociedade de corte que vive no luxo e na moda” (ULHÔA, 1996, p. 12). Distante do estado de transparência, presa às máscaras, às bajulações a

sociedade de corte não apresenta condições para se viver a verdade. Contudo, os homens podem por si mesmos criar condições para romperem com tal sociedade que deve ser negada, superada.

Em permanentes rituais, os homens se tornam irreconhecíveis, suas ações se fazem estranhas a si mesmos. Com o passar do tempo o engano se torna norma, a verdade parece ser esquecida.

Do topo à base, a ordem curial determina os comportamentos segundo a posição de cada indivíduo numa hierarquia rigorosa, e a etiqueta tem por função regulamentar no detalhe essa disciplina inigualitária porém imposta igualmente a todos. Da base ao topo, é a sociedade inteira que contempla o espetáculo da corte, modelo exposto à admiração e à imitação (REVEL, 1991, p. 197).

Os homens podem, enfim, lutar para que em meio “à admiração e à imitação”, seus desejos possam se realizar. Assim, se tem uma realidade propícia aos “lobos famintos” que, “tendo provado uma vez a carne humana, rejeitam qualquer outro alimento e só querem devorar homens” (ROUSSEAU, 2005, p. 219). Neste sentido, a sociedade de corte é adequada para a realização daqueles que obtêm proteção, conforto e riquezas da corte. Compreende-se, assim, que

nessa sociedade de corte eles podiam manter aquilo que dava sentido e rumo a suas vidas: sua existência social como membros da corte, a distância em relação ao comum dos mortais, o prestígio – a imagem central que fazia de si próprios, sua identidade pessoal. *Eles não freqüentavam a corte apenas porque dependiam do rei, mas permaneciam dependentes do rei porque só pelo acesso e à vida junto à sociedade de corte podiam manter a distância em relação aos outros, distância da qual dependia a salvação de suas almas, de seu prestígio como aristocratas de corte, ou seja, de sua existência social e sua identidade pessoal* (NORBERT ELIAS, 2001, p. 116).

O sentido da vida na sociedade de corte é marcado pela etiqueta, característica de tal sociedade, que se realiza no cotidiano das pessoas, no

parecer, no demonstrar-se belo, no realizar o que agrada, no que encanta. “A circulação permanente entre os indivíduos exige a utilização das máscaras adequadas.” (GARCIA, 1998, p.124) Para ser feliz nessa sociedade é necessário fazer-se parte de seu universo.

A elaboração meticulosa da etiqueta, do cerimonial, do gosto, das vestimentas, da atitude e até da própria conversa tinha a mesma função. Cada detalhe constituía, então, uma arma na luta por prestígio, de modo que elaborá-los não servia somente para a representação ostentatória e para a conquista de maior *status* e poder, para a segregação em relação aos de fora, mas também marcava mentalmente as distâncias entre os membros da sociedade (NORBERT ELIAS, 2001, p. 126).

Em Rousseau há uma clara recusa da sociedade de corte, pois o parecer não demonstra o homem em si, mas apenas um ser distante do real. O homem não pode submeter-se aos “caprichos” de exigências que se distanciam da verdade. O aparente, o fácil, o agradável se esvai sem sustentação. Neste universo de relações enganosas é por intermédio da etiqueta que as pessoas podem estar próximas ao rei.

Através dela, cada indivíduo, e antes de todos o rei, tem o seu prestígio e a sua posição de poder relativa confirmados pelos outros. A opinião social que forja o prestígio dos indivíduos se expressa através do comportamento de cada um em relação ao outro, dentro de um desempenho conjunto que segue determinadas regras. Ao mesmo tempo, nesse desempenho conjunto, torna-se visível imediatamente, portanto, o vínculo existencial entre os homens singulares a sociedade na corte. Sem a confirmação de seu prestígio por meio do comportamento, esse prestígio não é nada. A importância conferida à demonstração de prestígio, à observância da etiqueta, não diz respeito a meras “formalidades”, mas sim ao que é mais necessário e vital para a identidade individual de um cortesão (NORBERT ELIAS, 2001, p. 117- 118).

Na realidade vivenciada na corte francesa há uma preocupação permanente com os detalhes mínimos que poderiam ajudar nas relações. Eliminam de suas relações tudo que seja ausência da etiqueta. “Tudo pode

ser apreciado em seu justo valor; nenhum gesto, nenhuma palavra se manifestam sem que estejam imediatamente destinados a receber sua qualificação, sem um código estável de valores” (STOROBINSKI, 2001, p. 60). A sociedade constitui-se numa clara ausência da verdade para prender-se a uma realidade em que o engano tudo possa. Os termos civilização e nobreza assumem posição de fundamental importância, pois firmam a distância entre o civilizado e o não civilizado, entre os que viviam no palácio e os que trabalhavam para manter o palácio. Compreende-se uma dicotomização

em que o gozo pessoal tende a ter mais importância do que a irradiação longínqua, é evidente que aquilo que rodeia imediatamente a pessoa – roupas, móveis, jóias, bibelôs, decoração de peças íntimas – adquire uma maior importância. E as modas vão suceder-se rapidamente, pois o gosto, submetido ao critério predominante do prazer individual, vai reclamar variedade, surpresas, renovações (STAROBINSKI, 1994, p. 23).

O homem se preocupa com as “boas” maneiras, com o como se portar bem face a determinadas situações. “O indivíduo não era como era, e sim como parecia, ou melhor, como conseguia parecer” (ARIÈS, 1991, p. 9). Conseguir parecer é decisivo para os homens que vivem em uma sociedade cujas aparências podem definir posições. O homem se distancia de si mesmo, pois já não se reconhece sem a “máscara”. Trata-se de usar “a máscara da benevolência; em suma, concorrência e rivalidade de um lado, oposição de interesses do outro e sempre o desejo oculto de tirar proveito à custa de outrem” (ROUSSEAU, 2005, p. 218). E conclui o filósofo genebrino:

como seria agradável viver entre nós, se a continência exterior fosse sempre a imagem das disposições do coração, se a decência fosse virtude, se nossas máximas nos servissem de regras, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo! Mas tantas qualidades raramente caminham juntas, e a virtude não é muito compatível com tão grande pompa. A riqueza dos adereços pode anunciar um homem opulento, e sua elegância, um homem de gosto; o homem sadio e robusto é reconhecido

por outros sinais; é sob a roupa rústica de um lavrador e não sob os enfeites dourados de um cortesão que se encontrarão a força e o vigor de um corpo. Os adereços não são menos estranhos à virtude, que é a força e o vigor da alma (p. 13).

O universo da corte marcado pela presença da etiqueta compõe um “minucioso cerimonial regendo a vida em sociedade: roupas, formas de tratamento, uso da linguagem, distribuição do espaço, tudo isso esteve determinado pela lei e pelo costume” (RIBEIRO, 1983, p. 09). Cada gesto, ato, ou palavra deve obedecer ao que manda a etiqueta. As meras formalidades, os adereços distanciam o homem autêntico do falso. Em meio às aparências e bajulações as pessoas querem garantir a “mordomia” da vida de nobre.

Pisamos em solo mais firme quando o ponto de partida não são muitos indivíduos singulares, mas a figuração que formam entre si. A partir dessa perspectiva, não é difícil entender a perfeita conveniência das atitudes, o cálculo preciso dos gestos, a nuance das palavras, em suma, a forma de específica racionalidade que se tornou uma espécie de segunda natureza dos membros dessa sociedade. Eles sabiam exercer essa racionalidade sem esforço, com elegância – e de fato ela era indispensável –, assim como instrumentos da disputa na concorrência por prestígio e status. (NORBERT ELIAS, 2001, p. 110)

Compreende-se assim que a sociedade de corte é marcada pela presença determinante de uma série de rituais que determinavam o comportamento das pessoas. Os homens não se fazem seres realizados. A busca pelo poder faz da sociedade de corte uma sociedade com muitas pessoas doentes, frágeis, alguns sem condições para romperem com a realidade de mordomia. Contudo, a sociedade do parecer, do poder gozar das riquezas da corte tende a ter que conviver com uma outra realidade marcada pela concorrência, em que o que passa a determinar o lugar de destaque deixa de ser o estar próximo ao rei, para se prender ao poder do

dinheiro. O dinheiro acumulado por outra “classe social”, a burguesia, se torna decisiva para a vida das pessoas.

Rousseau não pode aceitar a sociedade de corte como verdadeira, pois compreende a necessidade de recusar o universo em que as máscaras, o parecer, o engano, sejam decisivos. A sociedade nascente que se constituía como oposição à sociedade de corte se prendia aos mesmos vícios de sua opositora, já nascia “assentada” sobre o que correspondia à essência da sociedade civil, à propriedade, bem como à sua defesa. Assim, se tem, por um lado, a sociedade de corte que preza os excessos e por outro, a sociedade burguesa que “pensa”, calcula, pois sabe que o lucro, isto é, o poder da posse sobre a propriedade pode definir posições. As relações são reduzidas à posse e, por conseqüência, a mercadorias. Tudo pode ser vendido, comprado, posto à venda. O que se tem agora são propriedades-coisas que podem ser compradas ou recusadas, um “mundo das mercadorias”. O homem em meio às propriedades se faz um ser reduzido à posse ou à ausência de posse. Os homens em sociedade

destruíram em definitivo a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma hábil usurpação fizeram um direito irrevogável e, para o lucro de alguns ambiciosos, sujeitaram daí para frente todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. [...] Daí provieram as guerras nacionais, as batalhas, os assassínios, as represálias que fazem estremecer a natureza e chocam a razão, e todos esses horríveis preconceitos que consideram uma virtude a honra de derramar o sangue humano. As pessoas mais honestas aprenderam a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes (ROUSSEAU, 2005, p. 222-223).

Neste universo de redução do real ao aparente, do homem à condição de mero possuidor ou de não possuidor tudo se torna propriedade. Para Locke, no *Segundo tratado sobre o governo*, mesmo o homem sem posse tem propriedade, “possui uma propriedade em sua própria pessoa” (1983, p.47). Se todos são possuidores, cada homem pode portar-se livremente sem medo do rei, ou de qualquer outra autoridade. Seu pensamento, suas

escolhas devem definir o que fazer ou não fazer. Trata-se, neste intervalo de tempo de compreender o poder da razão, fazer-se senhor de si mesmo e, rejeitar tudo que seja oriundo de um poder sem razão de ser para a nova realidade social. A burguesia trava uma luta “contra os privilégios feudais da nobreza e do clero, a burguesia usaria como poderosa arma as idéias propugnadas pelos iluministas, que, por seu turno, viram nessa classe o agente do progresso e em suas iniciativas os efetivos passos adiante no caminho da realização de tal progresso” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 677).

Nessa sociedade em defesa do progresso, da liberdade, da livre iniciativa de cada homem, os homens são livres para competirem, para concorrerem, para apresentarem idéias, para apresentarem mercadorias a serem compradas ou rejeitadas. Tais idéias têm, sobretudo no Iluminismo, seu grande entusiasta:

“iluminismo”, a convicção no progresso do conhecimento humano, na racionalidade, na riqueza e no controle sobre a natureza – de que estava profundamente imbuído o século XVIII – derivou sua força primordialmente do evidente progresso da produção, do comércio e da racionalidade econômica e científica que se acreditava estar associada a ambos. E seus maiores campeões eram as classes economicamente mais progressistas, as que mais diretamente se envolviam nos avanços tangíveis da época: os círculos mercantis e os financistas e proprietários economicamente iluminados, os administradores sociais e econômicos de espírito científico, a classe média instruída, os fabricantes e os empresários (HOBSBAWM, 1977, p. 36-37).

Rousseau nega a realidade do progresso, da exploração, bem como da negação do natural. Giovanni Reale e Dario Antiseri, ao tratarem do pensamento de Rousseau, no que se refere ao Iluminismo, bem como à racionalidade, demonstram que para Jean-Jacques, “à racionalidade iluminista, toda exteriorizada, é preciso opor racionalidade interiorizada, em condições de recuperar a voz da consciência” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 762). A voz da consciência, em meio ao engano, ao delírio, à loucura,

contempla a competição se alastrar, a concorrência se efetivar, bem como a rivalidade se tornar permanente nas relações dos homens sociais.

Que admirem quanto quiserem a sociedade humana, nem por isso deixará de ser verdade que ela leva necessariamente os homens a odiarem-se entre si à proporção que seus interesses se cruzam, a se prestarem mutuamente aparentes favores e a se causarem, na verdade, todos os males imagináveis. O que se poderá pensar de uma relação em que a razão de cada particular lhe dita máximas diretamente contrárias àquelas que a razão pública prega ao corpo da sociedade, e em que cada qual encontra proveito na infelicidade alheia? Não há talvez um homem abandonado a quem herdeiros ávidos, amiúde os próprios filhos, não desejem secretamente a morte; não há um navio no mar cujo naufrágio não seria uma boa notícia para algum negociante; não há uma casa que um credor de má-fé não desejaria ver queimada com todos os papéis que ela contém; não há um povo que não se regozije com os desastres de seus vizinhos. É assim que tiramos vantagem no prejuízo de nossos semelhantes e que a perda de um quase sempre faz a prosperidade do outro; porém, o que há de mais perigoso ainda é que as calamidades públicas constituem a expectativa e a esperança de uma multidão de particulares. Uns querem doenças, outros a mortandade, outros a guerra, outros a fome. Vi homens odiosos chorarem de dor ante os indícios de um ano fértil; e o grande e funesto incêndio de Londres, que custou a vida ou os bens a tantos infelizes, trouxe talvez a fortuna a mais de dez mil pessoas (ROUSSEAU, 2005, p. 302).

Interesses, preços, gastos são termos decisivos para a compreensão da sociedade burguesa. O preço da mercadoria passa a definir os gastos, que por sua vez passa a inquietar os donos das posses. Tudo deve ser controlado, ajustado, pensado a partir de uma lógica definida pelo ter. Neste universo definido pelo poder do dinheiro, os homens que podem comprar, passam a tudo poder, “os deuses e os reis do passado eram impotentes diante dos homens de negócios” (HOBBSAWM, 1977, p. 69), que tudo podem neste universo de “concorrência e rivalidade”. O próprio universo da nobreza é reduzido ao poder daqueles que podem “pagar”. O dinheiro aqui se torna decisivo, “Jaime I da Inglaterra, em 1611, para obter fundos cria uma nova categoria nobiliárquica (os baronetes), fixa em duzentos o seu número e passa a vender os diplomas” (RIBEIRO, 1999, p. 36).

Os títulos, os diplomas, em uma palavra o que era conquistado, torna-se algo a ser vendido e seu preço passará a depender da lei da “oferta e da procura”. O lucro passa a definir as relações entre os homens, bem como os próprios homens que não se preocupam com seus semelhantes, mas sim, com as possibilidades do lucro. Esses homens não compreendem como grandeza permanecer ao lado do rei que deixa de ser o centro do universo social para ficar à parte. Mudam-se os paradigmas, e o rei já não decide o que os homens devem fazer.

Para o bom burguês pouco importa se há reis, hierarquias sociais ou poder centralizado. Para ele, o que conta é a pergunta: a serviço de quem está o governo? Os ingleses, por exemplo, não degolaram nenhum rei. Já os franceses, após mandarem Luis XVI para a guilhotina em 1793, coroaram Napoleão, em 1804 (GUIMARÃES, 2004, p. 97).

O que era permanente já não o é. O homem é livre para criar e criam-se novas necessidades que passam a definir as ações, as preocupações, bem como as relações do novo homem. “Com o frágil reinado de Luís XVI, e o aumento da riqueza nas mãos dos burgueses, a corte foi perdendo sua importância como centro social” (NORBERT ELIAS, 2001, p. 98). Este novo homem não se distancia daquele mostrado por Rousseau, em *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*. O homem da sociedade civil torna-se perturbado, angustiado, à medida que deseja algo que se distancia de sua realidade, “a privação” torna-se “mais cruel do que doce era a sua posse” e os homens sentem-se infelizes, “sem serem felizes por possuí-las” (ROUSSEAU, 2005, p. 209).

Se a corte já não pode mais realizar o homem por si própria, ele¹² se inquieta, se faz um ser não realizável, deseja dominar, e para tal se faz

¹² Conforme Norbert Elias, “Será difícil compreender o homem em sua totalidade, se primeiro o imaginarmos vagando sozinho pelo mundo e apenas secundariamente adaptando sua conduta à dos outros homens. Todo homem pressupõe outras condutas antes dele. Uma criança só se torna um ser humano ao se integrar num grupo – por exemplo, ao aprender uma língua já existente, ou ao assimilar as regras de controle das pulsões e dos afetos que são próprias de uma civilização. Isso é necessário não somente com vistas à coexistência com os outros, mas também em prol das necessidades da existência individual, do acesso à condição de indivíduo humano e da sobrevivência.” (1998, p. 19).

necessário ter as condições. Trata-se de compreender esse tempo, como o tempo da “civilização”, do progresso, da riqueza, do poder do capital. Esse tempo se faz o tempo do lucro, da “especulação”, do firmar-se como o capaz de dominar. Etienne Gilson, em *A filosofia na Idade Média* afirma,

o universo em que estamos mergulhados desde o nosso nascimento não é apenas o da sensação; também é definido pela representação dele que nossa época e nosso meio tendem a nos impor. O homem do século XX não nasce no mesmo mundo que o homem do século XII, e nascer no século XII cristão ou no século XII hindu era nascer em dois universos diferentes. Por mais livre que possa ser um pensamento filosófico e por mais profunda que deva ser a marca por ele deixada na superfície das coisas, ele sempre começa, pois, por um ato de submissão; ele se move livremente, mas dentro de um mundo dado (GILSON, 1995, p. 942).

O homem da nova sociedade só se realiza à medida que consegue lucrar. Seu tempo é definido por esta nova realidade e parece que não há possibilidade de ser feliz sem o lucro. O homem que consegue lucrar pode conquistar o que era direcionado para a nobreza, o inatingível torna-se atingível. A burguesia se constitui como a classe social em que o poder do ter tudo pode.

O avanço da burguesia, que já caracterizara o desenvolvimento de uma parte notável dos mais civilizados países da Europa no século anterior, assumiu no século XVIII novo ímpeto e nova força: realizaram-se significativas transferências de riquezas, surgiram novos empreendimentos econômicos, aumentou o comércio, reorganizou-se e consolidou-se a exploração dos povos coloniais. As novas iniciativas, porém, não toleravam mais ser obstaculizadas, entrando então em aberto conflito com as forças que haviam detido o monopólio do poder nas épocas anteriores [...]. Avanço da burguesia, aumento da produção, confiança nas iniciativas humanas e laicização da cultura são fenômenos que, todos juntos, caracterizam o grandioso e complexo desenvolvimento da sociedade europeia no século

XVIII (L. Geymonat, *Apud* Giovanni Reale e Dario Antiseri, 1990, p. 677).

A propriedade não se faz mercadoria a ser preservada, mas a ser posta em movimento, mercadoria à venda, sendo necessário expô-la para que os possíveis compradores possam vê-la. O cultivo da terra não se volta para si, mas se abre à possibilidade do lucro. O que é necessário é ter uma nova forma de propriedade, o dinheiro. Assim, o discurso que anuncia a grandeza da mercadoria tem que ser incisivo, capaz de conquistar, de solucionar problemas.

À medida que o universo do esbanjamento sem limites vivencia crise, o poupar, o calcular, o “economizar”, o compreender a importância de saber “administrar” ganha espaço e se firma como uma nova realidade social. Cada homem deve ser capaz de analisar, compreender os desafios, as possibilidades de fazer-se senhor de seu semelhante, nessa nova realidade social determinada pelo ter. Ter bens significa ser diferente daquele que não os têm. Essa nova realidade social emerge com a burguesia que, no plano teórico do materialismo histórico de Marx e Engels, dissolve

todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções de idéias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se ossificarem. Tudo o que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas (MARX e ENGELS, 1983, p. 368).

Tudo muda. O materialismo de Marx e Engels o comprova. Contudo, tal realidade descrita a *posteriori*, à obra de Rousseau, mostra a terrível realidade a que o gênero humano pode chegar. Compreenda-se que se tratam de posicionamentos distintos. Em Marx e Engels há o método materialismo histórico-dialético, já em Rousseau há o método hipotético dedutivo. Nesse novo mundo “tudo é profanado”, transformado, dissolvido

como expressão de uma nova exigência. A burguesia conhece suas reais necessidades e o que lhe importa é o poder do capital.

A burguesia submeteu o campo à cidade. Criou grandes centros urbanos; aumentou prodigiosamente a população das cidades em relação à dos campos e, com isso, arrancou uma grande parte da população do embrutecimento da vida rural. Do mesmo modo que subordinou o campo à cidade, os países bárbaros ou semibárbaros aos países civilizados, subordinou os povos camponeses aos povos burgueses, o Oriente ao Ocidente (MARX e ENGELS, 1983, p. 369).

O poder definidor das novas relações é subordinado aos interesses da burguesia. Não por acaso os pensadores citados afirmam ser a burguesia a responsável por dominar o mundo subordinando o Oriente ao Ocidente. Rendendo-o a seus nefastos desejos. Há em meio a tal universo aquele que se deixa dominar, em Rousseau, pelo discurso demagógico, em Marx e Engels, pelas forças produtivas que massacram os trabalhadores. Dominado pela burguesia,

o trabalhador se torna tão mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. [...]

O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz desnudez para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas mutilação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas joga uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz idiotia, cretinismo para o trabalhador (MARX, 1983, p. 148 e 152).

A valorização do mundo das coisas cria condições para que o homem seja cada vez mais reduzido de sua realidade de homem capaz de compreender o mundo e as coisas do mundo para fazer-se parte do universo

das mercadorias. Reduzido a tal condição, o homem vê “crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores” sem se perturbar (ROUSSEAU, 2005, p. 203). Neste universo, “os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura” (MARX e ENGELS, 1987, p. 37). O homem dessa sociedade está a viver uma das mais terríveis realidades. A miséria¹³, portanto, se torna reinante.

A relação já não se estabelece diretamente de consciência a consciência: ela agora passa por coisas. A perversão que daí resulta provém não apenas do fato de que as coisas se interpõem entre as consciências, mas também do fato de que os homens, deixando de identificar seu interesse com sua existência pessoal, identificam-no doravante com os *objetos* interpostos que acreditam indispensáveis à sua felicidade. O eu do homem do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas; seus meios se tornam seu fim. O homem inteiros se torna coisa, ou escravo das coisas (STAROBINSKI, 1991, pp. 35-36).

O que fundamenta essa realidade de dominação? Segundo Rousseau,

a ambição devoradora, a gana de aumentar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para ficar acima dos outros, inspiram a todos os homens uma nefanda inclinação para se prejudicarem mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para aplicar seu golpe com maior segurança [...] em suma, concorrência e rivalidade de um lado, oposição de interesses do outro e

¹³ Segundo Hobsbawm, em *A Era do Capital*, “Para os planejadores de cidades, os pobres eram uma ameaça pública, suas concentrações potencialmente capazes de se desenvolver em distúrbios deveriam ser cortadas por avenidas e bulevares, que levariam os pobres dos bairros populosos a procurar habitações em lugares não especificados, mas presumidamente mais sanitizados e certamente menos perigosos. Essa também era a política das estradas de ferro, que fazia suas linhas passarem pelo centro da cidade, de preferência pelo meio dos cortiços, onde os custos eram menores e os protestos negligenciáveis. Para os construtores e empreendedores, os pobres eram um mercado que não dava lucro, comparado ao dos ricos com seus negócios especializados e distritos de comércio, e também às sólidas casas e apartamentos para a classe média ou subúrbios em expansão. Quando os pobres não ocupavam os distritos centrais das cidades, abandonados pelas classes mais elevadas, suas habitações eram construídas por empresários especuladores ou pelos construtores dos grandes blocos desolados para aluguel” (...). (HOBSBAWM, Eric. 1996, p. 295).

sempre o desejo oculto de tirar proveito à custa de outrem (ROUSSEAU, 2005, p. 218).

A sociedade do engodo deve ser negada, superada. Assim, em cada período histórico os homens se deparam com uma realidade a ser negada. Com a sociedade burguesa não é diferente. Para Rousseau, em sociedade, a existência da propriedade marca o início de um sucessivo encadeamento de circunstâncias em que o homem só é respeitado por sua presença, a qual gera embaraço, constrangimento, bem como deixa os homens em permanentes conflitos. Os homens passam a “massacrarem-se aos milhares” (ROUSSEAU, 2005, p. 223). A propriedade marca as sociedades de corte e burguesa, com desespero, angústia, deixa o homem sem saber o que fazer. Sem a sua posse o homem fica à margem das cercas. O particular é do outro. O que é do outro não se toca. As regras da sociedade burguesa são claras.

A sociedade burguesa se institui num processo dinâmico em que o poder econômico se faz decisivo, a “única lei [...] comprar no mercado mais barato e vender sem restrição no mais caro, estava transformando o mundo. Nada poderia detê-la” (HOBBSAWM, 1977, p. 69). Como fonte de satisfação imediata das novas necessidades e a compra de mercadorias não conhecidas o dinheiro torna-se determinante de novos comportamentos e a propriedade não precisa necessariamente ser uma terra cercada embora continue sendo a presença do que distingue um homem do outro, *o meu do teu*.

Se a sociedade é um espaço de possibilidades, uma delas é a construção do contra-discurso que Rousseau compreende e realiza. Pensar a recusa das cercas numa sociedade em que a propriedade é decisiva, é pensar o nobre sem propriedade e, portanto, reduzi-lo ao nada. A nobreza entra em crise, já não sabe o que fazer, não consegue se manter pelo status. Já a burguesia ansiosa pelo poder busca meios para fazer-se reconhecida. O dinheiro dá a ela a possibilidade de conquistar títulos de nobreza e de poder firmar-se como uma “classe” que tinha interesses claros, os quais se prendiam ao lucro.

Essa necessidade que o homem sente das coisas, junto com as forças das circunstâncias fazem com que as mercadorias exerçam poder sobre o imaginário das pessoas. Assim, o homem defensor do progresso que buscava o lucro tem espaço para a realização de seus projetos. O discurso aqui é decisivo, afinal o discurso exerce um poder determinante para a propagação de idéias que defendam o lucro e a propriedade. Contudo, contrapor-se a tal realidade é necessário. Isto Rousseau o faz com a educação de Emílio.

CAPÍTULO IV
A RECUSA DO DISCURSO INSTRUMENTAL E A AFIRMAÇÃO DA
AUTONOMIA NA EDUCAÇÃO DE EMÍLIO

Rousseau emerge no contexto do século XVIII e constrói sua crítica contra a sociedade que se atém ao discurso demagógico. Sociedade a ser negada, como se viu nos capítulos anteriores, pois não se constitui como âmbito ideal para a realização do humano. O homem “não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrado; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore de seu jardim” (ROUSSEAU, 204, p. 7). Esta idéia demonstrada por Jean-Jacques nos remete a Goethe, já citado no primeiro capítulo.

Do alto ouço um canto lamuriante.
 Cumpriu-se a ordem; choro vão!
 Geme o guarda; eu também lamento
 No íntimo a irrefletida ação.
 Mas que das tílias só subista
 Tronco semicarbonizado,
 Para uma ilimitada vista,
 Ergue-se um belveder, ao lado.
 Lá, também vejo o novo lar
 No qual, com proteção honrosa
 E em paz serena, o velho par
 Tranquilo o fim da vida goza. (GOETHE, 2002, p. 428)

Ameaçador, soou nosso brado,
 Sem que nos fosse ouvido dado.
 Isso é, ninguém, é de se ver,
 Nos quis ouvir, quis atender;
 Mais cerimônia, então, não fiz,
 Deles livramos-te num triz.
 Não sofreu muito o par vetusto,
 Caiu sem vida, já, com o susto.
 Um forasteiro, lá pousado,
 E que lutar quis, foi prostrado;
 Na curta ação da luta brava,
 Carvão, que à roda se espalhava,
 Palha incendiou. Ardendo vês,

Lá, a fogueira desses três. (GOETHE, 2002, p. 428)

As ações realizadas por Fausto são um exemplo da terrível realidade efetivada por intermédio da defesa do progresso. O casal de idosos que acolhe forasteiros e peregrinos “representam a primeira encarnação literária de uma categoria de pessoas de larga repercussão na história moderna: pessoas que estão no caminho – no caminho da história, do progresso, do desenvolvimento; pessoas que são classificadas, e descartadas, como obsoletas.” (BERMAN, 2002, p. 35) Afinal, em sociedade o progresso deve ser defendido, respeitado, em uma palavra, realizado. Rousseau não tem uma posição “ingênuo”¹⁴ face à realidade. Enfrenta com grandeza, pois conhece o sustentáculo da sociedade fundada sobre o alicerce da desigualdade e sustentada pelo discurso instrumental que contribui para que os homens passem a viver a partir de critérios como: o *meu* e o *teu*, que se tornam decisivos. “Vemos, assim, as qualidades instrumentais prevalecer sobre os valores expressivos [...]. A palavra já não remete à verdade do sujeito; bem ao contrário, arrasta-o para fora de si mesmo de forma a consagrá-lo à impessoalidade do conceito” (STAROBINSKI, 1991, p.320). Neste sentido, a educação como formação da alma, do caráter, não tem sentido de ser, mas é compreendida como resultado que se atém à pressa. Em meio ao desejo de concluir a obra inacabada, a educação não pode fugir à regra, deve seguir o que determina os interesses dominantes na sociedade. O atalho seria, então, decisivo como mecanismo para a educação, pois o homem que tem pressa, não pode perder tempo. Perder tempo é perder possibilidades de firmar-se com o progresso.

As coisas [...] poderiam ter permanecido iguais se os talentos fossem iguais e se, por exemplo, o emprego do ferro e o consumo dos alimentos estivessem sempre em perfeito equilíbrio. Porém a proporção que nada mantinha logo foi rompida; o mais forte realizava mais obras; o mais esperto

¹⁴ Rousseau, ao negar a sociedade, o faz com a certeza de conhecer as estruturas do mundo social. Não se trata apenas de negar, mas de superar a sociedade, tal superação se dará com a educação, a qual torna possível a construção de uma sociedade em que a verdade e não o engano seja decisivo. Emilio é educado para ser homem, homem capaz de negar o mundo do parecer, do discurso demagógico e de afirmar com palavras e ações o mundo do ser.

tirava melhor partido da sua; o mais engenhoso encontrava meios de abreviar o trabalho; o lavrador tinha mais necessidade de ferro, ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto o outro labutava para viver (ROUSSEAU, 2005, p. 216).

A recusa ao horror que se tem na sociedade atesta a necessidade de se negar o discurso em defesa do progresso. A pressa e o atalho se firmam como fundamentais para o alcance de uma formação desejada. A recusa à educação do atalho, no plano da obra rousseauiana, torna-se decisiva para a compreensão do sentido da negação do engodo que impõe como critério de avanço, de modernização, de progresso, uma educação que não tem como fim a formação do homem para si, que pense a grandeza das relações, bem como a grandeza da sociedade.

Glorificam a Educação pelo que ela produz de útil aos que querem apenas como instrumento de seus próprios interesses. Não se constituem em alusões à Educação, mas sobre a Educação, pois erigem como essência o que se revela apenas como a sua utilidade imediata. Não lhe concedem, por essas vias, a dignidade dos discursos próprios aos dos cantos poéticos: o simples elogio à beleza, à sua própria razão de ser carecem da inspiração generosa dos discursos inspirados pelas Musas. A inspiração que os move é material, financeira, pragmática (RODRIGUES, 2002, p. 23).

O que se faz necessário é formar o homem para operar, que seja capaz de realizar os objetivos da sociedade civil. No sentido de saber fazer, executar, processar. Aquele que não corresponde aos ideais instrumentais é rejeitado. Desenvolve-se assim, “um processo, em que o homem produziu-se a si mesmo [...] sofrendo uma degradação moral paralela a seu progresso intelectual e técnico. Ele fez de si mesmo um ser factício, sem cessar de agravar o conflito que o opõe à natureza” (STAROBINSKI, 1991, p. 40).

Em contraposição à educação, enquanto expressão do engano, que se prende à técnica, ao artificial, Jean-Jacques constrói o seu *Emílio*, obra

em que educação e política são fundamentais na formação autônoma que se contrapõe ao operacional defendido na sociedade do engodo.

Rousseau se afasta, toma distância de tudo que possa interferir na formação de seu Emílio, e por isso sua educação não corresponde ao que determina o discurso instrumental, o saber técnico, tornado instrumento para o mundo prático. Rousseau compreende que é sobretudo nas cidades que o discurso instrumental tem espaço, daí sua recusa às cidades e a preocupação em educar Emílio para que, fora da sociedade, longe das agitações das cidades fosse possível realizar uma educação que tivesse como fim um homem pleno. Afinal, “ninguém é plenamente, se lhe faltar alguma coisa, se não for *plenamente*” (WOLFF, 1999, p. 70). Emílio será preservado, sua educação deverá acontecer no campo, longe das agitações das cidades. Afinal, é preferível “que a criança vá respirar o bom ar do campo a que respire o mau ar da cidade” (ROUSSEAU, 2004, p. 43).

Emílio será preservado, sua educação consistirá exatamente em não ceder em nada à opinião. Só assim conseguirá obter um grau de discernimento que lhe permita perceber e julgar a verdade e sua aparência. Não será educado para responder aos apelos da opinião, não se importará com o julgamento do público, mas só obedecerá ao que lhe ditar a natureza. Neste sentido, a boa educação consiste num certo distanciamento da opinião pública, porque o julgamento que a rege não é o da verdade, mas o da aparência (NASCIMENTO, 1989, p. 49).

Rousseau não quer seu Emílio formado em meio a um “amontado” de homens que “quanto mais se reúnem, mais se corrompem” (ROUSSEAU, 2004, p. 43) e geram corrupção que, por sua vez, gera a miséria¹⁵. Miséria essa que causa tanto espanto e estranhamento em Rousseau, por ocasião de sua chegada a Paris.

¹⁵ “As doenças do corpo, assim como os vícios da alma, são o defeito infalível dessa associação muito numerosa. De todos os animais, o homem é aquele que menos pode viver em rebanho. Homens reunidos como carneiros morreriam todos em pouquíssimo tempo” (ROUSSEAU, 2004, p. 43).

Tinha imaginado uma cidade tão bela quanto grande, com o aspecto mais imponente, onde só se vissem ruas soberbas, palácios de mármore e ouro. Entrando pelo arrabalde de Saint-Marceau; só vi ruas pequenas, sujas e mal cheirosas, casas escuras e miseráveis, um ar de falta de limpeza, de pobreza, mendigos, carreteiros, palmilhadeiras, pregoeiras de tisanas e de chapéus velhos. Tudo aquilo chocou-me tanto a princípio que, tudo o que vi depois em Paris de realmente magnífico não conseguiu destruir aquela primeira impressão e ficou-me para sempre uma certa aversão em morar na capital. Posso dizer que todo o tempo em que ali vivi, mais tarde, foi empregado somente em procurar recursos para pôr-me em condições de viver afastado daquela cidade (ROUSSEAU, 1948, p. 110).

O espanto, a decepção, frente à Paris atestam o mal-estar de Rousseau. Seu projeto pedagógico não pode vincular-se às cidades, pois nenhuma delas corresponde à cidade ideal que lhe permita educar seu Emílio. Trata-se de um universo de “dissimulação permanente e perversa, como o reinado da mentira, da ‘máscara’ e das maquinações ocultas, cuja opacidade acabará por conduzir até ao delírio persecutório” (SALINAS FORTES, 1997, p. 25). Nas cidades, sobretudo em Paris as relações não eram verdadeiras, o engano era imperativo e a miséria, reinante. Por um lado há miséria e ausência de dignidade; do outro há luxo e vaidade. “A capital é o lugar privilegiado do comércio, do luxo, das artes, das ciências, das letras, da circulação do dinheiro: uma fantasmagoria, um teatro que possui seus teatros, um universo em que os signos substituem as coisas” (GARCIA, 1998, p. 244).

Como âmbito do desejo de progresso as cidades distanciam o homem e a sociedade do estado de transparência, ao contrário do fazer pedagógico que Rousseau deseja e inaugura. Romper com o engano é buscar “enxergar as coisas como são, além das aparências ou das opiniões do homem social” (ULHÔA, 1996, p. 36). Neste sentido, a educação deve ser um permanente exercício contra a deformação social.

A educação como formação plena rompe com a pressa, expressão da sociedade, sobretudo da sociedade Moderna que é o período histórico em que o tempo é por excelência do determinismo. O homem se “perde” em meio ao faz-se isto, ao faz-se aquilo, sempre há o que fazer, o que

executar¹⁶. “Em numerosas sociedades da era moderna, surgiu no indivíduo, ligado ao impulso coletivo para uma diferenciação e uma integração crescentes, um fenômeno complexo de auto-regulação e de sensibilização em relação ao tempo. Nessas sociedades, o tempo exerce de fora para dentro [...] uma coerção que se presta eminentemente para suscitar o desenvolvimento de uma autodisciplina nos indivíduos” (NORBERT ELIAS, 1998, p. 22). O homem se faz um ser indeterminado em meio ao funesto movimento da produção, sobretudo com a *Revolução Industrial*, a marca do capitalismo avançado, das máquinas, das produções em larga escala, da produção alienada. Realidade em que “o homem inteiro se torna coisa, ou escravo das coisas” (STAROBINSKI, 1991, p. 35-36).

Assim, em meio à produção e ao determinismo, o tempo torna-se mecânico e determinado para tudo que se faz, sobretudo com a invenção do relógio que define para os homens o momento exato do tempo a ser aproveitado. Não se pode perder tempo, tudo devendo ser calculado, pensado, aproveitado.

O relógio introduz um tempo linear, abstrato, diferente dos ritmos ciclos cósmicos e biológicos, diferente também do social, o qual é variável conforme os acontecimentos e os grupos. O tempo mecânico do relógio tornar-se-á o tempo da ciência; progressivamente, infiltrar-se-á nas atividades sociais, para medir a duração do trabalho, fixar a hora das refeições, os momentos de repouso e do despertar. Além disso, o relógio permite sincronizar mais exatamente o trabalho da cidade, garantindo uma correspondência precisa entre operações desconexas (PETITAT, 1994, p. 91).

Contra o determinismo reinante na sociedade Jean-Jacques volta-se à verdade, à justiça, e aponta a verdade como o caminho a seguir. Rousseau é um homem que contempla a verdade, que rompe com o mundo da utilidade,

¹⁶ Em cada período histórico os homens têm inquietações próprias. “No século das luzes, consagrado ao poder da razão, a idéia de tempo vinculava-se ao que era útil, do ponto de vista imanente. O tempo do ócio, digno daqueles que se ocupavam com a vida ascendente da alma, era alterado em favor do tempo imanente, cuja progressão desejada era ter *pés no chão*, era *nec-otium*. O sentido do tempo como ócio para o cristão medieval, ao contrário, expressava desprezo por tudo que era do mundo humano; afinal, fruto da queda, tudo que não fossem práticas de remissão era, em grande medida, condenado” (GUIMARÃES, 2004, p. 134).

da pressa e se entrega ao que Tomás de Aquino, na Idade Média, conceituou de “inútil’ vida de contemplação” (*apud* PIEPER, 1981, p. 4). O homem que contempla a verdade não se satisfaz com o erro, a ganância, a produção alienada, nem com a coisificação do saber. Mas em sua prudente maneira de ser externa em cada ato equilíbrio, força, amizade e, sobretudo, desejo de estar com a sabedoria. Funda com suas ações uma educação aberta às grandezas do espírito, uma educação que busque a verdade, o porquê da vida, da morte, da sociedade, da política, da cultura, analisa e interroga as questões no âmbito da educação. Com efeito,

é muito difícil pensar-se nobremente quando se pensa para viver. Para poder, para ousar dizer grandes verdades, é preciso não depender de seus lucros. Eu lançava meus livros ao público, com a certeza de ter falado para o bem comum, sem cuidar de mais nada. Se a obra fosse mal recebida, tanto pior para os que não podiam aproveitar dela; quanto a mim, não precisava de aprovação de ninguém para viver. Meu ofício me sustentava, mesmo que meus livros não se vendessem; e isso era precisamente o que fazia com que eles se vendessem (ROUSSEAU, *apud* GARCIA, 1998, p, 16).

O lucro não pode ser determinista para um pensamento aberto às grandezas do espírito. Para ousar, para pôr em questão o universo vazio do seu tempo Rousseau recusa a tudo que possa representar a sociedade do engodo, o que o levou a se desfazer do relógio: “vendi meu relógio dizendo a mim mesmo com uma alegria incrível: Graças ao céu não terei mais necessidade de saber as horas” (ROUSSEAU, 1948, p. 130). O rompimento de Rousseau mostra a necessidade da liberdade, da autonomia face ao determinismo social. Trata-se, portanto, de compreender a educação e a política como expressão da liberdade.

A sociedade presa ao discurso demagógico, Rousseau nega e constrói um paradigma de educação que negue todo o conjunto social, o que evidencia a grandeza de sua pedagogia. A negação, bem como a superação do estado social torna-se possível com a educação que realize o seu sentido de ser, inquiete, incomode, force o homem voltar-se à verdade. Ao escrever

o *Emílio* Rousseau tem clareza da formação a ser realizada: “se o retorno à natureza é impossível, se a sociedade não pode ser corrigida [...]. A única atividade ainda possível é a educação de Emílio” (STAROBINSKI, 1991, p. 308).

Jean-Jacques recusa o imaginário torpo, o conformismo cego, a política do inoperante. Compreende a educação que se dá na sociedade, com suas técnicas, métodos e procedimentos como “processo” que forma homens autômatos, sem condições de realizarem ações que ponham em questão a sociedade. O homem que resulta do processo social demagógico se faz semelhante a *Palas ao sair do cérebro de Júpiter*.

Suponhamos que uma criança tivesse ao nascer a estatura e a força de um homem adulto, e saísse, por assim dizer, completamente armada do ventre de sua mãe, como Palas saiu do cérebro de Júpiter. Esse homem-criança seria um perfeito imbecil, um autômato, uma estátua imóvel e quase insensível; nada veria, nada ouviria, não conheceria ninguém, não seria capaz de voltar os olhos para o que precisasse ver; não somente não perceberia objeto algum fora dele, como não relacionaria nenhum objeto com o órgão sensorial que o fizesse ser percebido; as cores não estariam em seus olhos, os sons não estariam em seus ouvidos, os corpos que tocasse não estariam junto ao seu, nem mesmo saberia que tem um corpo; o contato de suas mãos estaria em seu cérebro; todas as suas sensações se reuniriam num só ponto; ele só existiria no comum *sensorium* e só teria uma idéia, a de *eu*, à qual ligaria todas as suas sensações, e essa idéia, ou antes, esse sentimento, seria a única coisa que ele teria a mais que uma criança comum (ROUSSEAU, 2004, p. 46-47).

O resultado de desse “processo” é o prender-se ao “eu”. Todo o universo passa a ser negado como externo, o que se faz necessário é assumi-lo como parte do que constitui as posses, os bens, como o que não se distingue entre as “minhas” propriedades. O todo passa a pertencer a esse ser. Ele é o centro de um universo não distinto dos outros universos. Afinal, em sociedade não se trata de um homem, mas de homens. Assim, a educação torna-se decisiva no movimentar que define o autômato ou o autônomo. Para o *Discurso sobre as ciências e as artes*

é logo nos primeiros anos que uma educação insensata nos orna o espírito e nos corrompe o juízo. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos nos quais, com grandes despesas, se educa a juventude, para ensinar-lhe todas as coisas, exceto os deveres. Vossos filhos ignorarão a própria língua, mas falarão outras que não são usadas em parte alguma; saberão compor versos que mal conseguirão compreender; sem saber distinguir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los, mediante argumentos especiosos, irreconhecíveis aos outros; mas as palavras magnanimidade, eqüidade, temperança, humanidade, coragem, eles não saberão o que são; a doce palavra pátria nunca lhes atingirá os ouvidos; e se ouvirem falar de Deus será menos para reverenciá-lo do que para temê-lo. Gostaria tanto, dizia um sábio, que meu aluno tivesse passado o tempo num jogo de péla, pelo menos seu corpo estaria mais disposto. Sei que é preciso dar ocupação às crianças e que a ociosidade é o perigo que mais se deve recear para elas. O que então deverão aprender? Aí está por certo uma bela pergunta! Que aprendam o que devem fazer quando homens, e não o que devem esquecer (ROUSSEAU, 2005, p. 33-34).

Para Jean-Jacques trata-se de distanciar-se do inútil e prender-se ao útil que não se reduza ao que determina o engodo. O autônomo é inútil em meio à produção, à alienação; já o autômato é útil, ele serve para realizar o que é determinado.¹⁷ As carências criadas no homem social, por força das circunstâncias e do discurso do engano o tornam cada vez mais distante do seu antigo estado. A única linguagem de que necessitava era do “grito da natureza” (ROUSSEAU, 2005, p. 181). No *Discurso sobre a desigualdade*

¹⁷ Determinismo que se dá na sociedade do engodo em vários momentos da história e que se externam em ações, tanto de famílias, de governos como da própria indústria. “Assim como a criança repete as palavras da mãe, e os mais jovens repetem as maneiras grosseiras dos mais velhos que os submetem, assim também o alto-falante gigantesco da cultura industrial, berrando através da recreação comercializada e dos anúncios populares – que cada vez menos se distinguem uns dos outros – reduplicam infinitamente a superfície da realidade. Todos os engenhosos artificios da indústria da diversão reproduzem continuamente cenas banais da vida, que são ilusórias, contudo, pois a exatidão técnica da reprodução mascara a falsificação do conteúdo ideológico ou a arbitrariedade da introdução de tal conteúdo. [...] A própria idéia de verdade foi reduzida à finalidade de um instrumento útil [...]. O pensamento que não serve aos interesses de qualquer grupo estabelecido ou não é adequado aos negócios de qualquer indústria não tem lugar, é considerado inútil ou supérfluo” (HORKHEIMER, 2002, p. 113-114).

entre os homens lemos: “acostumados desde a infância às intempéries do clima e ao rigor das estações, exercitados na fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, sua vida e sua presa dos outros animais ferozes, ou a escapar-lhes correndo, os homens formam um temperamento robusto e quase inalterável” (ROUSSEAU, 2005, p. 164-165). Daí a necessidade de formar Emílio com rigor, sem atalho, mas com esforço, dedicação, sem deixar-se seduzir pelo discurso fácil. “Formar Emílio é também garantir a sua defesa contra a sociedade corrupta à qual ele será necessariamente devolvido” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 423). Que Emílio, em seu movimento formativo, sinta a alegria de descobrir a verdade que o discurso do engodo não quer que os homens alcancem: “não aprenda ele a ciência, mas a invente” (ROUSSEAU, 2004, p. 216).

O que está pronto, acabado, não necessita de acréscimos, mas apenas ser aceito. Mas, quando a questão é criar, aquele que ousa tal monta deve compreender o sentido próprio do termo criar e os desafios que se lhe impõe e, assim, dar-se conta do esforço a ser realizado. A invenção se prende ao movimento próprio da criança que aprende, estuda e busca compreender o que está posto em questão.

Observai a natureza e segui a rota que ela vos traça. Ela exercita continuamente as crianças, enrijece seu temperamento com provas de toda espécie e cedo lhes ensina o que é sofrimento e dor. [...] Exercitai-as, pois, para os golpes que um dia terão de suportar. Enrijecei seus corpos para as intempéries das estações, dos climas, dos elementos, para a fome, para a sede, a fadiga; mergulhai-as na água do Estige. [...] Podemos, portanto, tornar robusta uma criança sem expor sua vida e sua saúde; e, mesmo que houvesse algum risco, não deveríamos hesitar (ROUSSEAU, 2004, p. 24).

Rousseau quer que seu Emílio enfrente a sociedade com coragem,¹⁸ sem temor, experienciando as adversidades sociais. Uma criança que tenha todas as coisas, não compreenderá o sentido da falta, do não poder ter o desejado. “A Educação tem para Rousseau a forte incumbência de fortalecer o crescimento do menino para que ele se torne adulto” (RODRIGUES, 2002, p. 28). Jean-Jacques tem clareza do desafio imposta a si, enquanto educador, pois sabe que Emílio deve compreender o sentido da ausência, do não poder, do distanciamento do universo das coisas desejadas. Emílio não é educado para ser um “degenerado”, mas, sobretudo a

suportar os golpes da sorte, a desafiar a opulência e a miséria, a viver, se preciso, nos gelos da Islândia ou sobre o ardente rochedo de Malta. [...] Trata-se menos de impedi-lo de morrer do que de fazê-lo viver. Viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência. O homem que mais viveu não é o que contou maior número de anos, mas aquele que mais sentiu a vida. Tal homem foi enterrado aos cem anos e estava morto desde o nascimento. Melhor seria ir para a tumba na juventude, se pelo menos tivesse vivido até essa idade (ROUSSEAU, 2004, p. 16).

Trata-se de negar a educação que afasta o homem de sua própria natureza, não se preocupa em prepará-lo para viver com intensidade, mas o educa para o pragmático, o exibicionismo, em uma palavra, para corresponder ao que deseja o demagogo. Assim, a sociedade civil, enquanto expressão do engano, não quer compreender a grandeza da educação, da educação como engrandecimento da cultura, do homem, da humanidade. Mas realiza uma educação que atenda às exigências do próprio discurso, fazendo-se instrumental. Portanto, em sociedade se oferece

¹⁸ “Para Rousseau, a própria criança deve aumentar a sua potência para superar a carência, e não aprender a procurar no outro o suplemento. Ela poderá ser dependente se for socorrida ante a menor necessidade; poderá ser autônoma se aprender a suprir suas necessidades sem o socorro do outro. Desde as primeiras idades, a criança deve aprender a enfrentar as carências e não esperar por uma outra idade em que supostamente estará melhor formada” (GUIMARÃES, 2004, p. 153).

um saber de fácil exibição, que se possa mostrar quando se quiser; não importa que o que lhe ensina seja útil, contanto que seja facilmente visível. Amontoa, sem escolha, sem distinção, cem coisas em sua memória. Quando se trata de examinar a criança, fazem-no desembulhar sua mercadoria; ele a exhibe, todos ficam contentes; em seguida, ele embrulha de novo o pacote e vai embora. Meu aluno não é tão rico assim, não tem pacote para desembulhar, nada tem para mostrar, a não ser ele mesmo (ROUSSEAU, 2004, p. 209).

A educação não tem como fim o espetáculo, mas possibilita aos homens mudar seu olhar sobre as coisas, a vida, o mundo.¹⁹ Contudo, em sociedade os homens negam o natural para viverem sob o domínio do artificial, do descabido, da mercadoria, do instrumental, que passa a determinar o que deve ser a educação social. Para Bento Prado Júnior, “o mal está do lado das trevas e do invisível” (2008, p. 255). Por conseguinte, em meio às trevas que se estabelecem na sociedade os homens parecem não ver o real que se torna ofuscado, e o engano se efetiva nas relações. “A sociedade se tornou uma vasta população anônima onde as pessoas já não se conhecem” (ARIÈS, 1991, p. 8). Os homens não se importam com as questões que podem engrandecer a vida pública, em que a verdade seja decisiva, mas buscam a cada instante se apropriar de tudo o que há para realizarem seus desejos.

Tal homem deseja e realiza ações terríveis para alcançar o que almeja. Quando é preciso mentir, mente; quando é preciso destruir, destrói; não há limites às maquinações dos homens sociais. Em sociedade tudo é ilusão e/ou desilusão. Trata-se de apresentar-se como um ser distante do que é para conseguir realizar seus projetos. “Uma sociedade assim

¹⁹ Compreende-se uma clara necessidade da contemplação na construção de um pensamento capaz de compreender as grandes questões no âmbito pragmático, ético, moral e humano, da cultura, do saber, da educação. Não se compreende o educar para a sociedade, mas um educar em que o homem seja capaz de agir por si mesmo, aí sim, visando a excelência de suas ações ter-se-á o engrandecimento da verdade. O que não se trata, de um saber para ganhar dinheiro. Nas palavras de Montaigne, “... A um jovem bem nascido que se dedique às letras e ao estudo, não para ganhar dinheiro (pois um objetivo tão vil é indigno das musas e, por outro lado, depende de outrem), nem pelas comodidades externas, mas para seu próprio prazer, para enriquecer-se e se adornar por dentro, antes com a intenção de se tornar um homem capaz do que um sábio, desejara eu que lhe escolhessem um guia, mais de boa cabeça que de cabeça cheia. E embora fosse preferível dar-lhe ambas as coisas a um tempo, melhor fora que esse guia tivesse bons costumes e inteligência do que ciência, e que se conduzisse de uma nova maneira.” (MONTAIGNE. 1960, p. 47-48).

constituída não pode ensinar senão o que ela possui: injustiça, miséria, corrupção” (GUIMARÃES, 2004, p. 147).

Seduzidos pela força do discurso, os homens se fazem “lobos” uns dos outros, os quais, “tendo provado uma vez carne humana, rejeitam qualquer outro alimento e só querem devorar homens” (ROUSSEAU, 2005, p. 219). Assim, o discurso que seduz e se faz irrecusável,²⁰ deve ser compreendido como o que causa dominação, exploração, opressão. Ter condições de recusar o engodo torna-se decisivo para que o homem autônomo seja possível. Haja vista que sua natureza não o quer escravo, servo, mas o constituiu livre, capaz de movimentar-se e decidir o que realizar ou não. Afinal, “conhecer é tornar manifesto o homem que os ornamentos escondem, é proceder à operação inversa da dissimulação (SALINAS FORTES, 1976).

O homem social está preso à servidão, submete-se aos terríveis tiranos, aos quais já não pode resistir. “Não precisamos procurar a verdade por muito tempo; ela é colocada em nossas mãos como moeda cunhada (CASSIRER, 1999, p. 47). Neste sentido, as instituições sociais, cumprem “bem” a sua função ao formarem homens carentes, afinal elas têm claro o que almejam, homens frágeis e sem condições de negarem o discurso em defesa da propriedade. Tais instituições ao negarem aos homens uma “formação do fazer ver” não devem ser compreendidas como âmbito do saber não são verdadeiras instituições de educação, daí a necessidade de serem negadas, juntamente com todo o conjunto social.

²⁰ Ter condições para recusar tal discurso é decisivo, contudo, a recusa se dá por intermédio do conhecimento. Emílio deve conhecer o sustentáculo do discurso instrumental para negá-lo. Realidade que se assemelha à vivenciada por Ulisses que uma vez conhecedor das lacunas, dos pontos falhos do “contrato”, se faz “capaz” de resistir o encanto das sereias. Segundo Adorno e Horkheimer, “Ulisses não tenta tomar um caminho diverso do que passa pela ilha das sereias. Tampouco tenta, por exemplo, alardear a superioridade de seu saber e escutar livremente as sedutoras, na presunção de que sua liberdade constitua proteção suficiente. Ele se apequena, o navio toma sua rota predeterminada e fatal, e ele se dá conta de que continua como ouvinte entregue à natureza, por mais que se distancie conscientemente dela. Ele cumpre o contrato de sua servidão e se abate amarrado ao mastro para se precipitar nos braços das corruptoras. Mas ele descobriu no contrato uma lacuna pela qual escapa às suas normas, cumprindo-as. O contrato [...] não prevê se o navegante que passa ao largo deve escutar a canção amarrado ou desamarrado. O costume de amarrar os prisioneiros pertence a uma fase em que eles não são mais sumariamente executados. Ulisses reconhece a superioridade arcaica da canção deixando-se, tecnicamente esclarecido, amarrar. Ele se inclina à canção do prazer e frustra-a como frustra a morte. O ouvinte amarrado quer ir ter com as Sereias como qualquer outro. Só que ele arranjou um modo de, entregando-se, não ficar entregue a elas” (1985, p. 64).

Não posso encarar como instituição pública esses ridículos estabelecimentos chamados colégios. Tampouco considero a educação da sociedade, pois, tendendo essa educação a dois fins contrários, não atinge nenhum dos dois; só serve para criar homens de duas faces, que sempre parecem atribuir tudo aos outros, e nunca atribuem nada senão a si mesmos (ROUSSEAU, 2004, p. 13).

Emílio, por ser educado fora da sociedade, não faz como os demais homens que, mesmo sabendo que alguém é degolado debaixo de sua janela, não se incomoda. Para o homem formado sob a força do engano, “pode-se impunemente degolar seu semelhante embaixo da sua janela, basta-lhe pôr as mãos sobre os ouvidos e argumentar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que assassinam” (ROUSSEAU, 2005, p. 192). Emílio não terá tal disposição, mas estará sempre disposto a pôr-se do lado dos que sofrem.

Não querendo que seu Emílio seja um homem como os demais, mas um homem que se inquiete e se angustie face à injustiça, à dor, Rousseau educa-o no contato permanente com os sofredores²¹. “Ensinar Emílio a *conservar a vida* é sim torná-lo indiferente à sua sorte social, por exemplo, à riqueza como à pobreza. As *inevitáveis revoluções* são as alterações da ordem social, onde o grande se torna pequeno; o rico, pobre; o monarca, súdito” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 423). Trata-se, pois, dos princípios da formação autônoma.

²¹ Emílio “visita as casas dos camponeses, informa-se sobre a condição deles, sobre suas famílias, sobre o número de filhos, sobre a quantidade de terras, sobre a natureza da produção, sobre suas vendas, sobre suas capacidades, sobre seus encargos, suas dívidas, etc. [...] Para um, faz com que se reerga e se cubra a cabana semitombada; para outro, faz com que se desmate sua terra abandonada por falta de recursos; para outro, oferece uma vaca, um cavalo, gado de toda espécie para repor o que foi perdido; se dois vizinhos estão a ponto de se processarem, convence-os e apazigua-os; se um camponês fica doente, faz com que cuidem dele, ou cuida ele próprio; se outro é molestado por um vizinho poderoso, protege-o e orienta-o; se jovens pobres se amam, ajuda a casá-los; se uma boa mulher perdeu seu filho querido, vai visitá-la, consola-a e não sai logo depois de ter entrado; não deixa de lado os indigentes, não tem pressa de afastar-se dos infelizes, muitas vezes almoça e janta na casa dos que não precisam dele; tornando-se benfeitor de uns e amigo dos outros, não deixa de ser seu igual” (ROUSSEAU, 2004, p. 642- 643).

Viver é o ofício que quero ensinar-lhe. Ao sair de minhas mãos, concordo que não será nem magistrado, nem soldado, nem padre; será homem, em primeiro lugar; tudo o que um homem deve ser, ele será capaz de ser, se preciso, tão bem quanto qualquer outro; e, ainda que a fortuna o faça mudar de lugar, ele sempre estará no seu (ROUSSEAU, 2004, p. 15).

No confronto com a realidade Rousseau educa Emílio para a inteireza, movimento que exige de Emílio disposição. Não se trata de realizar uma educação que divirta²² e que em meio à diversão agrade. Assim, “a idéia de aliar instrução e divertimento é uma ilusão: o espetáculo que tentar ensinar não agrada, e o que agrada nada ensina” (GARCIA, 1998, p. 35).

A formação autônoma firmada no plano da obra rousseauiana estabelece como questão fundamental a necessidade de Emílio não ser como os demais homens. Rousseau, ao recusar o discurso instrumental mostra a grandeza do equilíbrio, negado nas relações sociais e tão importante na formação de Emílio. Para os homens sociais, distanciar-se do estado natural é ser civilizado, usar as máscaras, as perucas, os relógios, em

²² Rousseau, a exemplo de Platão, sabe que a educação deve acontecer num movimento intenso, que exige esforço, dedicação, disposição. Sua teoria não se sustenta no pragmatismo relativista de proveniência sofisticada. Rejeita o utilitarismo, o múltiplo, e caminha na defesa da justiça, da verdade, do uno, do Bem. A busca da verdade se dá por um movimento intenso, descrito na “Alegoria da Caverna”. No início do Livro VII, de *A República* (514 a-b) lê-se: “Imagina homens em uma morada subterrânea em forma de caverna, provida de uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Encontram-se nesse lugar, desde pequenos, pernas e pescoço amarrados com cadeias, de forma que são forçados a ali permanecer e a olhar apenas para a frente, impossibilitados, como se acham, pelas cadeias, de virar a cabeça. A luz de um fogo aceso a grande distância brilha no alto e por trás deles; entre os prisioneiros e o foco de luz há um caminho que passa por cima, ao longo do qual imagina agora um murozinho, à maneira do tabique que os pelotiqueiros levantam entre eles e o público e por cima do qual executam suas habilidades. Para começar, achas mesmo que, em semelhante situação, poderiam ver deles próprios e dos vizinhos alguma coisa além da sombra projetada pelo fogo, na parede da caverna que lhes fica em frente?” A crítica platônica à realidade do engano presente na “*Alegoria da Caverna*”, se prende a necessidade de se alcançar não uma idéia aproximada do que seja a verdade, mas a verdade em si. Realidade não possível no âmbito da caverna, haja vista toda a realidade de engano ocasionada pela ausência de luz. Em meio a tal realidade de sombras, o engano se firma como verdade. Olha-se apenas em uma direção, sobretudo quando se tem presente as forças das “cadeias”. Neste universo o que se vê são sombras. O encanto com o aparente mantém tais homens longe do real. O que para Platão (*Sofista*, 235 a) se adequa “à classe dos ilusionistas.”

uma palavra aceitar o discurso do engodo. O progresso expressa a civilização que na obra de Jean-Jacques se traduz em ruína, distanciamento do equilíbrio.

As “falsas luzes” da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda possibilidade de confiança recíproca e substituem comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa (STAROBINSKI, 1991, p. 35).

Emílio será o homem que se volta às questões próprias da vida pública, se inquieta com as questões vivenciadas em sociedade. Não será como os demais os homens sociais que “subjugados pela ilusão do bem, cativos da experiência” deixam-se “seduzir por uma falsa imagem de justiça” (STAROBINSKI, 1991, p.16). Mas nega a propriedade, causa do engano, do delírio, do desejo de poder “demônio [...] que infecta tudo o que toca” (ROUSSEAU 2004, p. 512), as relações, as representações, todo o conjunto social. Diante da situação de dominação presente na sociedade civil, Jean-Jacques apresenta o caminho da completude. Recusar o discurso instrumental é ter condições de “optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se pode fazer os dois ao mesmo tempo” (ROUSSEAU 2004, p. 11). Rousseau opta por fazer o homem, educa Emílio com situações variadas, compreendendo a necessidade da dedicação. Tal movimento de esforço, dedicação, faz Emílio forte, na recusa da educação que afirma o discurso demagógico. Convencido de que, “não se deve dar preceitos, e sim fazer com que eles sejam encontrados” (ROUSSEAU, 2004, p. 31), em nenhum momento Rousseau presa o fácil, o agradável, mas leva o educando a se inquietar, buscar e compreender por si mesmo as questões postas: “Emílio tem poucos conhecimentos, mas os que têm são seus de verdade; nada sabe pela metade” (ROUSSEAU, 2004, p. 281).

A recusa do sedutor discurso enganoso se dá por um caminho íngreme, que Emílio percorre com destreza, tal como fez o prisioneiro da caverna²³ descrito por Platão. No final Emílio exclama: “quanto mais examino a obra dos homens em suas instituições, mais vejo que, de tanto quererem ser independentes, eles se tornam escravos, e que gastam a própria liberdade em vão esforços para garanti-la” (ROUSSEAU, 2004, p. 698).

Enquanto puder permanecer independente e rico, terei com que viver e viverei. Se minha riqueza me subjugar, abandoná-la-ei sem problemas; tenho braços para trabalhar e viverei. Se meus braços me faltarem, viverei se me sustentarem, morrerei se me abandonarem; também morrerei ainda que não me abandonem, pois a morte não é um problema da pobreza, e sim um lei da natureza. Venha a morte quando vier, desafio-a, ela nunca me surpreenderá fazendo preparativos para viver; nunca me impedirá de ter vivido (ROUSSEAU, 2004, p. 699).

Ser contrário à sociedade do engodo, âmbito do discurso instrumental, é ser contrário ao advento de tudo que emerge e mutila. Daí a grandeza da pedagogia rousseauiana que “consiste em um treinamento contra o prestígio das máscaras” (SALINAS FORTES, 1976, p. 49) e de tudo que afaste o homem da autonomia.

Para a efetivação da negação social, Rousseau apresenta o mundo da política a Emílio, que necessita compreender as estruturas de outros Estados, conhecer o mundo, ver outros costumes, outras culturas, suas carências e completudes. Aprender a ver²⁴ trata-se de um aprendizado para

²³ Platão em *A República* (514 a-b) afirma: “imagina homens em uma morada subterrânea em forma de caverna, provida de uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Encontram-se nesse lugar, desde pequenos, pernas e pescoço amarrados com cadeias, de forma que são forçados a ali permanecer e a olhar apenas para a frente, impossibilitados, como se acham, pelas cadeias, de virar a cabeça.” Continua Platão (*A Rep* 515 c-d), “vindo um deles a ser libertado e obrigado imediatamente a levantar-se, a virar o pescoço, andar e olhar na direção da luz, não apenas tudo isso não lhe causaria dor, como também o deslumbramento o impediria de ver os objetos cujas sombras até então ele enxergava.”

²⁴ Trata-se de um movimento que exige esforço, dedicação. Emílio, a exemplo do prisioneiro da caverna deve aprender a ver, aproximar-se de culturas diferentes, de regimes políticos diferentes, aprender a julgar por si mesmo, sem a interferência de alguém para conduzi-lo. Como os gregos que tudo submetiam ao debate, “os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levadas à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia.” (VERNANT, 2005, p. 55). Afinal, que civilização era a grega? “Para alguns estudiosos”, segundo Giovanni

a completude do Emílio homem, cuja formação culmina com a compreensão do sentido da política, das relações entre os Estados. Emílio conduzirá sua própria vida, terá que realizar ações nobres em seu Estado, mas não se deixara arrastar pelo discurso demagógico, instrumento de um suposto bem para a vida em sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A recusa, o rompimento, bem como a superação do discurso instrumental se tornam decisivos quando se pensa a educação, a política, a filosofia, procurando compreender a necessidade perene da verdade, da justiça, do bem, do ser, afastando-se do engano, do delírio, da ilusão. A contemplação, mas ao mesmo tempo o incomodar-se, define o homem que não assume para si o universo da instrumentalidade. A transparência, a negação do engodo e a autonomia devem fazer parte do homem que nega o discurso demagógico que resulta na formação de “um desses homens de hoje, um francês, um inglês, um burguês” um “nada” (ROUSSEAU, 2004, p. 12).

O homem autônomo, em sua grandeza, distancia-se do engano produzido pelo discurso instrumental e rompe com o determinado, com tudo que é aceito pela sociedade como inevitável. Tal homem é semelhante ao filósofo descrito por Platão em sua *A República*, que tem

uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si, [...] e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se da verdade (490 a-b).

A compreensão da verdade faz do homem autônomo um amante da sabedoria o que é decisivo para a compreensão do sentido da vida, da política, da educação. A verdade e a sabedoria, portanto, são inseparáveis para a recusa do universo da falsidade. Rousseau deseja a transparência, não como volta ao estado natural, mas como necessária para a sociedade. Haja vista que, em meio à sociedade do engano, há um distanciamento da verdade, da transparência, da justiça. O que tem ares de justiça, de bondade, de preocupação com o semelhante não passa de fingimento, o que está em questão não é o outro, mas os interesses ocultos, o desejo de conseguir

vantagens. Assim, as trevas, o distanciamento do real, a aceitação do discurso demagógico cria uma realidade em que o aparente é aceito como verdade que se efetiva a partir do surgimento de necessidades que se tornam decisivas.

A cada passo, sob o domínio do discurso instrumental, o homem se faz distante do estado de transparência, bem como da autonomia. Daí a necessidade de negar a sociedade que se prende ao engano, o que deve se dar com a educação. Tudo que é oriundo do engano deve ser recusado, os discursos e as instituições sociais. Não se trata de uma simples negação, mas de uma negação que compreende o sentido de ser da sociedade que vive a partir de critérios estabelecidos pelo discurso demagógico. A educação de Emílio é determinante para que ele possa romper com o engodo, tenha condições de se afastar, negar e superar tudo que seja distanciamento da verdade, enfim, torna-se indivíduo autônomo.

Pensar o lugar de Emílio em relação à sociedade é pensar o homem que não se deixa prender à sedução, mas que tem condições de se afastar e negar o discurso do demagogo. Emílio compreende o sentido da sociedade a ser negada. Os esforços em vão, realizados em sociedade, não a conduzem ao engrandecimento, mas ao vazio. Dessa maneira, compreender o sentido da sociedade que nega o real para viver sob o domínio do aparente é, sobretudo, ter condições de romper com o determinado, com o aceito, com o dogmatizado. O lugar do crítico se prende ao movimento de afastar-se e aproximar-se. Afastar-se para conseguir contemplar, pensar, interrogar; aproximar-se para pôr em questão o universo do vazio. Emílio, em suma, se prende à contemplação, ao silêncio, ao aquietar-se, mas ao mesmo tempo, ao enfrentamento da tirania. Emílio ajuda os fracos, os sofredores, os perseguidos, em uma palavra, está com os abatidos.

O lugar de Emílio se prende à crítica construída com trabalho árduo, sem preguiça, moleza, desânimo. “O lugar do sujeito do conhecimento é o lugar separado, porque somente essa separação permite dominar o real representado” (CHAUI, 1982, p. 6). Esse esforço se dá num movimento permanente de busca da verdade, da justiça. Afinal, como diz Aristóteles ao

discutir a respeito da vida ética, “se só existe um fim absoluto, será o que estamos procurando; e, se existe mais de um, o mais absoluto de todos será o que buscamos” (*Ética a Nicômaco*, 1097 a – 30).

Ao compreender o sentido da sociedade, das ações humanas, do discurso instrumental, da aceitação e da realidade que se efetiva a partir de circunstâncias que prezam a distinção entre o *meu* e o *teu*, se estabelece condições para pôr em questão o sentido de toda a realidade construída a partir do discurso do demagogo que se traduz em canto e se encontra

na boca de todos os sacerdotes do mercado: políticos, dirigentes empresariais, economistas, corretores das bolsas de valores, dirigentes educacionais, homens de negócios. O perigo desse canto é que ele encanta. Semelhantemente ao canto das sereias, pode arrastar para as suas praias porque anuncia vida longa de prazer e glória. Somente que, ao alcançar as bordas dessas paragens, o incauto convidado será surpreendido, porque o que lá encontra não é um banquete destinado a uma festa, e sim os sinais da morte e da destruição (RODRIGUES, 2002, p. 37).

Pensar a educação, o educar, a escola, a cultura, a vida ética, não é situá-las em um tempo longínquo, mas, sobretudo pensá-las com interrogações no presente que se tornam decisivas para pôr em questão o engodo, bem como o vazio dos discursos demagógicos que definem o certo e o errado em educação. Nesse universo tudo deve adequar-se ao instrumental que marca a sociedade reduzida às exigências de organizações internacionais que definem o que deve ou não acontecer nos países em desenvolvimento, sobretudo na área da educação. Reduz-se a grandeza da escola a futilidades. Desconhece-se o sentido de ser da escola como da educação. Às crianças, aos jovens e aos adultos se apresenta como formação o “lixo cultural”, que a elite²⁵ rejeita. Perde-se tempo com questões que deverão ser esquecidas.

²⁵ “Na época em que a escola pública de qualidade se consolidou – a partir do século XIX –, ela procurava abranger o maior número de pessoas para conferir-lhes o direito à cultura e à literatura. Tratava-se de facultar ao maior número de pessoas, de todas as condições, sexos e idades, que colocassem sua inteligência a serviço da emancipação, isto é, que pudessem desfrutar ao máximo de suas melhores habilidades e desejos nesta Terra. Hoje, isso se

Ao tratar-se de projetos para atender os fortes contra os fracos, Rousseau compreendeu com grandeza o sentido da educação demagógica, uma educação que forma homens de duas caras. Mas, mais do que isso, o que “assistimos” estarecidos é uma educação que não forma a não ser o que Rousseau conceituou com clareza: “com nossa educação tagarela, só criamos tagarelas” (ROUSSEAU, 2004, p. 236), que instrumentalizados servem à indústria, ao capital. Em tal universo “o indivíduo se encontra em vias de desaparecimento” (MATOS, 1989, p. 14), pois no lugar do racional como princípio que rege a realidade a partir do universal e a totalidade dos acontecimentos humanos e não humanos, se tem o peso do particular cujo fim é o operacional. Tem-se, portanto, assim uma situação propícia ao consumismo, pois os homens já não têm liberdade para decidir o que fazer e como fazer. Trata-se de uma realidade que

impossibilita que o homem, que transforma a natureza e cria produtos, se reconheça em seus objetos, em suas criações. O homem “não se contempla a si mesmo no mundo que ele criou”: são as mercadorias que se contemplam a si mesmas num mundo que elas próprias criaram. Movimentando-se segundo o princípio da indiferença: indiferença entre coisas e coisas, coisas e homens. Tudo tem um preço. A própria força de trabalho é vendida no mercado. O mecanicismo de conversão do trabalho vivo em trabalho abstrato e quantificado cria um mundo regido pela indiferença, no qual tudo se equivale. Indiferença e totalitarismo são, aqui, sinônimos (MATOS, 1993, p. 31).

A educação, enquanto expressão dos interesses econômicos, não está a se preocupar com questões que engrandçam o homem e a sociedade, mas, sim a efetivar mecanismos a serviço de outra realidade, de uma realidade racionalizada em que “guerras mundiais e genocídios são o resultado do pleno desenvolvimento da racionalidade tecnológica que domina

apresenta como ‘elitista’. Mas ‘elitista’ é aquele que, por suas escolhas, sobretudo filosóficas e estéticas, não sofre as conseqüências da indústria cultural em seu estilo de vida e em suas preferências intelectuais. Indivíduos ditos ‘elitistas’ cultivam hábitos próprios, encontram-se na freqüentação de certas publicações, como ler Proust ou Homero, Dante ou Céline – mas não só. O que caracteriza não é o desdenhar a cultura de entretenimento como tal, apesar de críticos com respeito à cultura de massa. São simplesmente elitistas porque escolheram, por sensibilidade ou sem razão aparente, diferenciarem-se da massa de seus contemporâneos, que endossam acriticamente os objetos oferecidos ou impostos pela indústria cultural” (MATOS, 2006, p. 19)

homens reduzidos à ‘plena solidão de um objeto fabricado’” (MATOS, 1993, p. 35). Essa racionalidade torna-se “uma racionalidade que transforma a coisa viva em coisa útil já havia sido longinquamente pressentida por Marx, quando denominava o capital de Vampiro, Moloch, Jugernaut, que rouba ao operário a luz, o sol, o sangue e a própria vida” (p. 63).

Em meio aos horrores estabelecidos em sociedade, compreende-se a necessidade da compreensão do sentido de ser da formação, da escola e da universidade. O sentido originário da escola e da universidade não se prende aos discursos que marcam a contemporaneidade. Qualquer cidadão que busque compreender o que é a educação, a cultura, a humanidade, a política compreenderá certamente que o que se tem diante dos olhos é um esvaziamento dos conceitos. Afinal, “escrevemos e falamos ‘educação’, mas vemos e entendemos ‘escola’. Nossos problemas de *educação* na verdade não passam de problemas da *escola*” (COELHO, 2001, p. 55).

A sociedade não quer compreender a grandeza do formar; a educação é reduzida a um fim determinado em que

os valores, a vida pessoal, a ética, a política, o trabalho, tudo foi convertido em objeto de necessidades empresariais, e só o empreendimento, o mercado, o dinheiro, a riqueza material, a acumulação, as finanças passam a ser considerados significativos. E para que esta significação seja ressaltada, tende-se a aparelhar a Educação. Da pré-escola ao ensino superior produziu-se um reducionismo nas finalidades da Educação (RODRIGUES, 2002, p. 29).

Tudo que diz respeito à formação passa pelo crivo do fácil, do agradável. “O difícil em matemática, física, português, língua estrangeira e, até mesmo, nos assuntos referentes à ética tem de ser apresentado de forma *interessante*” (GUIMARÃES, 2001, p. 92). Determina-se, portanto, o que deve ser ensinado e como fazê-lo. Tudo deve estar voltado para agradar a “clientela”. Já não há mestre, nem discípulo. Mas vendedor e comprador. O que compra exige; o que vende deve adequar-se às exigências do cliente. “Tem-se muito trabalho para buscar os melhores métodos de ensinar a ler; inventam-se escrivatinhas, mapas; faz-se do quarto da criança uma oficina gráfica” (ROUSSEAU, 2004, p. 135). Todo um universo de parafernália é criado para que a criança aprenda, o que certamente deverá esquecer

quando adulta. Pois, não lhe ensinam ser homem, mas a reduzem a um “nada”.

Em suma, pensar a autonomia em Rousseau é compreender o sentido de ser do homem Emílio, que ao contemplar o universo da política não se fecha à verdades prontas, mas se abre à interrogação, à busca, ao desejo de compreender o real num movimento de compreensão e interrogação da sociedade.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a nicômaco*. Trad., introd. e notas Mário da Gama Kury. 3. Brasília: Ed. UNB, 1992.

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (orgs.). *História da vida privada*. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, v. 3 p. 7-19.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Loriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1985.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre. São Paulo: Ed UNESP, 1999.

CHAUÍ, Marilena. Ensinar, aprender, fazer filosofia. In: *Revista do ICHL*, 2(1), jan/jun. 1982. p. 2-10.

COÊLHO, Ildeu Moreira. Filosofia e educação. In: *Filosofia, educação e cidadania*. Adão José Peixoto (Org). Campinas, SP: Ed Alínea, 2001. p. 19-70.

_____. *Glossário de termos gregos*. Grupo de estudos de Filosofia e Educação, 2005. (Texto avulso)

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar. 1998.

_____. *A sociedade de corte*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *O processo civilizador*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1993. 2 v.

_____. *A sociedade de corte*. Trad. Ana Maria Alves. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. v. 2.

GARCIA, Claudio Boeira. *As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1998.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Trad. de Luiz Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Gele Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GUIMARÃES, Ged. *A recusa da sociedade do espetáculo no processo de formação do homem autônomo: um estudo da abordagem de Rousseau*. Belo Horizonte, 2004.

_____. A dificuldade da educação na sociedade do espetáculo. In *Filosofia, educação e cidadania*. PEIXOTO, Adão José (Org). Campinas, SP: Ed Alínea, 2001. p. 71-94.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Ed: Nova Cultural, 1974.

HOBBS, Eric. *A era das revoluções*. Trad. de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. *A era do capital: 1848-1875*. Trad. de Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Trad. de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2002.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung) In: *Textos seletos*. Trad. de Floriano de Sousa Fernandes. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, K. *O Capital*. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988, v. 1.

_____. Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844. In: *História*. Florestan Fernandes (Org). Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Ática, 1983.

MARX, K. ENGELS, F. A consciência revolucionária da história. In: *História*. Organizador: Florestan Fernandes. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Ática, 1983.

_____. Manifesto do partido comunista. In: *História*. Florestan Fernandes (Org). Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Ática, 1983.

_____. *A ideologia alemã*. Trad. de José Carlos e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo, HUCITEC, 1987.

MATOS, Olgária C.F. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo, M.G. Editores, 1978.

_____. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo, brasiliense, 1989.

_____. *A Escola de Frankfurt: Luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. Indústria cultural e imaginação estética. In: *Formar para o mercado ou para a autonomia?* GUIMARÃES, Valter Soares. (Org). Campinas, SP. Papyrus, 2006. p. 15-25.

MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. São Paulo/Campinas, Boitempo, 2002.

MONTAIGNE. *Ensaio*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Martins Editora, 1960.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Edusp, 1989.

PETITAT, André. *Produção da escola/produção da sociedade*. Trad. de Eunice Gruman. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

PIEPER, Josef. *Que é filosofia? Que é acadêmico?* Trad. de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda, 1981.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

_____. *A República: ou sobre a justiça*. Gênero político. Trad. Carlos Alberto Nunes. Introd. Benedito Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2000.

_____. *Sofista*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Ed: UFPA, 1980.

PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, v. 2.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Do Humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990, v. 2.

_____. *História da filosofia: Do Romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 2003, v. 3.

REVEL, Jacques. Os usos de civilidade. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (Orgs.). *História da vida privada*. Trad. de Hidegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, v. 3, p. 169-209.

RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no antigo regime: do sangue à doce vida*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *A etiqueta no Antigo Regime*. São Paulo: Moderna, 1999.

RODRIGUES, Neidson. *Elogio à educação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

ROUSSEAU, Jena-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Emílio ou Da Educação*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Emílio ou Da Educação*. 3 ed. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1979.

_____. *As confissões*. Trad. de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: José Olympio Ed. 1948.

_____. Textos seletos. In: SALINAS-FORTES, Luis Roberto. *Rousseau, o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

_____. *O contrato social*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: VICTOR CIVITA, 1973.

SALINAS-FORTES, Luis Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

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

_____. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *As máscaras da civilização*. Trad. de Maria Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A invenção da liberdade*. Trad. de Fulvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Ed. UNESP, 1994.

ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Ed. UFG, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. de Ísis Borges B. da Fonseca. 15. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2005.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer, Lygia Araújo Watanabe. São Paulo, Discurso, 1999.