

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA

**EDUCAÇÃO E POLÍTICA EM ROUSSEAU,  
CAMINHOS PARA A CONSTRUÇÃO DA LIBERDADE:  
UM ESTUDO SOBRE O SENTIDO POLÍTICO DO PROJETO  
PEDAGÓGICO DO *EMÍLIO* DE ROUSSEAU**

Natal Esteves da Silva  
Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Helena Esser dos Reis

Goiânia  
2008

NATAL ESTEVES DA SILVA

**EDUCAÇÃO E POLÍTICA EM ROUSSEAU,  
CAMINHOS PARA A CONSTRUÇÃO DA LIBERDADE:  
UM ESTUDO SOBRE O SENTIDO POLÍTICO DO PROJETO  
PEDAGÓGICO DO *EMÍLIO* DE ROUSSEAU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.  
Área de concentração: Filosofia.  
Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Helena Esser dos Reis.

Goiânia  
2008

*Ao Pe. José do Rosário (cmf), que na qualidade de psicólogo, por alguns anos, me disponibilizou atendimento psicoterápico, movido apenas pela pura boa vontade.*

*Aos meus filhos, Victor, Cáris e Thais nos quais reconheço o humano em suas múltiplas manifestações, pelo que em cujo convívio humanizo-me dia após dia.*

## AGRADECIMENTOS

À professora e orientadora desta dissertação, Helena Esser dos Reis, pela confiança e dedicação.

Ao Mestrado em Filosofia da UFG, especialmente aos professores Gonçalo Armijos Palácios e André da Silva Porto pela credibilidade.

À professora Mariá B. Dias pelas inteligentes correções feitas ao texto dessa dissertação.

Ao professor Joel Pimentel de Ulhôa que desde a graduação até os dias de hoje me disponibiliza atencioso atendimento.

À Maria Amélia Dias, companheira dedicada, por se dispor à enfadonha tarefa de consultar e reorganizar às inúmeras notas, feitas por mim, muitas vezes, de forma assistemática.

Aos meus pais e irmãos por terem se empenhado na resolução de alguns problemas, de ordem particular, buscando, com isso, me garantir o mínimo de tempo necessário a execução desse trabalho.

## SUMÁRIO

RESUMO .....	7
ABSTRACT.....	8
INTRODUÇÃO .....	9
CAPÍTULO I.....	11
DO HOMEM NATURAL E SUA ESPECIFICIDADE.....	11
1. DO MÉTODO EM ROUSSEAU .....	12
1.1 Dimensão natural .....	14
1.2 Dimensão Racional.....	15
1.3 Dimensão Genética.....	18
1.4 Dimensão Evolutiva-conjectural .....	19
1.5 Significação do método. ....	21
2. DA ESPECIFICIDADE DO HOMEM.....	22
2.1 Bondade Natural: Definição e estrutura conceitual. ....	22
2.1.1 Natural, em <i>bondade natural</i> .....	24
2.1.2 Bondade, em <i>bondade natural</i> .....	27
2.1.3 Bondade Natural e seu <i>locus</i> epistemológico .....	29
2.1.3.1 Desatando o nó górdio. ....	30
2.2 Da condição natural do homem. ....	33
2.2.1 Nem bondade nem maldade, mas, amoralidade.....	36
2.2.2 Da igualdade no estado de natureza.....	39
2.2.3 Da liberdade no estado de natureza .....	41
CAPÍTULO II.....	43
DA DESNATURAÇÃO DO HOMEM E A SOCIEDADE CORROMPIDA.....	43
1 DO PROCESSO DE DESNATURAÇÃO .....	43
1.1 Condição de possibilidade da desnaturação. ....	45
1.1.1 Liberdade e desnaturação. ....	46
1.1.2 Perfectibilidade e desnaturação .....	47
1.2 Circunstâncias da desnaturação.....	49
1.2.1 Idade de ouro. ....	51
1.2.2 Três marcos decisivos na evolução da desigualdade .....	53
2 DA SOCIEDADE CORROMPIDA.....	61
CAPÍTULO III .....	63
DA CIDADANIA COMO EXPRESSÃO DA LIBERDADE .....	63
1 DO PACTO SOCIAL .....	65
2 DA VONTADE GERAL E SOBERANIA.....	68
2.1 O problema do mando republicano. ....	72
2.2 O problema da obediência autônoma.....	76
3 LEI, LIBERDADE E CIDADANIA .....	81
3.1 Da lei como expressão da vontade geral .....	81

3.2 Da Liberdade civil e seus condicionantes .....	83
3.3 Do cidadão.....	86
CAPÍTULO IV .....	90
EDUCAÇÃO, LIBERDADE E NATUREZA .....	90
1 PRINCÍPIOS PEDAGÓGICOS .....	91
2. A ESTRUTURA DA EDUCAÇÃO ROUSSEAUNIANA .....	98
3 MÉTODOLOGIA EDUCACIONAL ROUSSEAUNIANA.....	109
CAPÍTULO V.....	116
EDUCAÇÃO E POLÍTICA: UMA FÓRMULA PARA A CONSTRUÇÃO DA LIBERDADE.....	116
1 UNIDADE DA OBRA DE ROUSSEAU .....	117
2 O CONTRAPONTO HISTÓRICO-POLÍTICO DA EDUCAÇÃO ROUSSEAUNIANA .....	121
3. EDUCAÇÃO, POLÍTICA E LIBERDADE .....	126
3.1 Estratégia metodológica e dimensão política .....	128
3.2 Dimensão dos fins e sentido político.....	136
3.2.1 Da essência da cidadania e a educação .....	141
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	145
BIBLIOGRAFIA.....	148

## RESUMO

O contexto social descrito no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* corresponde ao pensamento de Rousseau sobre o aspecto sócio-político de sua contemporaneidade. Por outro lado, a intenção do pensador genebrino de ter no *Emílio* um elemento prenunciador do *Contrato social* demonstra, claramente, seu engajamento político. Essa preocupação prática reflete, não só nesta obra, mas, em sua produção teórica em geral. Assim, subjacente à ênfase dada aos aspectos abstratos em seus escritos políticos, nota-se o esboço de um plano de ação política. É com base nesse pressuposto que perguntamos: o que significa formar para a cidadania no contexto social descrito no *Segundo discurso*? Como o *Emílio* responde a isso? O tratamento desse problema da educação de Rousseau pressupõe um movimento analítico englobando as três obras mencionadas. O que, por sua vez, exige que se tenha, em mãos, um fio condutor compatível com as mesmas. Esse fio condutor não poderia ser outro senão a problemática da liberdade. Pois, ela constitui-se no ponto de convergência do pensamento antropológico, político e educacional rousseauiano. Na análise da relação da liberdade e o homem, vimos que ela consiste no principal atributo do homem natural. Constitui-se em sua diferença específica, e é, portanto indispensável à sua existência. Ao abandonar o estado de natureza essa liberdade é perdida, visto que as relações sociais estabelecidas, de forma inseqüente, tendem a suprimi-la. Sendo a condição de liberdade, indispensável à sua existência, impõe-se, ao homem civil, a necessidade de resgatá-la, agora, em uma forma compatível com a vida social, ou seja, que se institua uma liberdade moral ou política. Posto que, a liberdade, agora exigida, se trata de uma convenção, não se encontra, no homem, portanto, disposições naturais à sua efetivação. Então, é necessário construí-las, e essa tarefa cabe à educação. Ao movimentarmos pelas teorias de Rousseau, guiados por um princípio único, indiretamente reafirmamos a tese da unidade de suas obras. E, diretamente, defendemos a tese de que, a razão de ser da obra filosófico-educacional de Jean-Jacques Rousseau, o *Emílio ou da educação*, é a de construir as disposições necessárias ao convívio segundo as prescrições do *Contrato social*.

Palavras-chave: Rousseau, educação, política, liberdade.

## ABSTRACT

The social context described in the Discourse on the origin and the bases of inequality between humans corresponds to the thought of Rousseau on the social-political aspect of his contemporaneity. On the other side, the intention of thinker Genebrino of having in *Emilio* a foretelling element of the Social Contract demonstrates clearly his political engagement. This practical preoccupation considers, not only in this work, but, in his theoretical production in general. So, underlying to the emphasis given to the abstract aspects in his politics writings, there is noticed the sketch of a plan of political action. It's on this presupposition that we ask: what it means to form for the citizenship in the social context described in the *Second Speech*? How does Emilio respond to that? The treatment of this problem of the education of Rousseau presupposes an analytical movement including three mentioned works. What for its time, demands that it has in hands a compatible connecting thread with them. This connecting thread might not be another but the problematic of the freedom. Since it sets itself up as the point of convergence of anthropologic, politically and education of Rousseau thought. In the analysis of relation between freedom and human, we saw that it sets itself up as its difference specific, so essential to its existence and what consists of principal attribute of natural human. While leaving the state of nature this freedom is lost, since the social established relations of inconsistent form have a tendency to abolish it. Being the condition of freedom, essential to his existence, there is imposed on a civil human the necessity of rescuing it, now in a compatible format with social life, in other words, what sets a moral or political freedom up. Although freedom is now demanded, one needs of a convention, it's not in human so natural arrangements to his effectuation. Then, it is necessary build them, and this task falls to the education. While moving by Rousseau's theories, indirectly we reaffirm the theory of the unity of his works. And, straightly, we defend the theory of which, the reason of being of Jean-Jacques Rousseau's educational-philosophic work, Emilio or of the education, it is about building necessary arrangements to society according to *Social Contract* prescriptions.

Keywords: Rousseau, education, politics, freedom.



## INTRODUÇÃO

A investigação, sobre os aspectos da obra de Rousseau, aqui proposta, antes de se prender ao mero cumprimento de exigência formal, própria a todo trabalho dissertativo, com fins acadêmicos, vai ao encontro de um interesse real e pessoal sobre o tema tratado. Assim, valendo-nos da concepção de Anthony Weston, segundo a qual o argumento admite duas funções, qual seja: a de método de demonstração e a de método de investigação, neste trabalho a ênfase é dada ao uso do argumento como método de pesquisa. Não se tem a pretensão de defender tese original e inédita nem encontrar respostas definitivas para os questionamentos formulados. Mesmo porque, dentro do limite temporal disponível a realização do trabalho, isso é praticamente impossível em se tratando de um autor cuja produção literária a respeito, se justaposta, uma à outra, em linha reta, alcançaria a marca de milhares de Km. O objetivo é, ao contrário, buscar equacionar a problemática relacionada à teoria política e educacional de Rousseau.

O que significa formar para a cidadania no contexto social descrito no *Segundo discurso*<sup>1</sup>? Como o *Emílio* responde a isso? Este é o problema da educação, de Rousseau, que norteará nossa reflexão. A solução, de tal problema, pressupõe um movimento analítico englobando as três principais obras do pensador genebrino: o *Segundo discurso*, o *Contrato social*

---

<sup>1</sup> Forma abreviada de se referir ao *Discurso da origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

e o *Emílio*. O que nos leva a seguir por um fio condutor compatível a essa tripla produção, qual seja, a problemática da liberdade. Portanto, é na explicitação da relação entre a liberdade e o homem, entre a liberdade e a sociedade, entre a liberdade e a política e entre a liberdade e a educação que pretendemos levar a termo nossa empreitada.

Para a exposição da questão, assim posta, planejamos desenvolver nosso trabalho em cinco capítulos, conforme a seguinte estrutura geral: inicialmente exporemos a condição do homem em sua origem. Aqui o contexto de análise é a bondade natural e a independência material do homem. No capítulo dois trataremos das conseqüências do abandono do estado de natureza e passagem do homem para o estado civil. No terceiro capítulo, trataremos de como o homem deveria ser. Aqui perguntaremos pela cidadania. No quarto capítulo buscamos apresentar os pontos chaves da educação rousseuniana. E no último capítulo a intenção é de apontar as considerações, de caráter política, presentes no *Emílio*. Considerando a inexistência de tradição brasileira no estudo do pensamento pedagógico de Rousseau esperamos, com este trabalho, fornecer ao leitor interessado e aos iniciantes em filosofia e ciência da educação, uma idéia geral sobre a implicação política da obra pedagógica, o *Emílio ou da educação*, de autoria desse genial pensador genebrino.

## CAPÍTULO I

### DO HOMEM NATURAL E SUA ESPECIFICIDADE

*“O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas”<sup>2</sup> (Segundo discurso).*

O problema da liberdade em Rousseau tem sua articulação e formatação teórica iniciada no contexto de um estado de natureza hipotético, do qual, segundo Rousseau, por circunstâncias fortuitas, o homem se afasta radicalmente, dando início a um processo de desnaturação. Neste contexto, não seria forçoso afirmar que a desnaturação constitui-se na operação pela qual o homem natural é levado a aprender formas outras de existir. E, disso depreendemos que, para Rousseau, o modo de vida do homem, ao contrário do de outros animais, consiste numa possibilidade de construção humana.

---

<sup>2</sup> La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroit être celle de l'homme, et j'ose dire que la seule inscription du Temple de Delphes contenoit un Precepte plus important et plus difficile que tous les gros Livres des Morilistes. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 122).

Desta forma, a situação de extrema alienação e perda da liberdade, características próprias da vida em sociedade, as quais se deram em razão das afetações advindas do comércio entre os homens, como nos diz Rousseau no *Segundo discurso*, não se classificam como sendo conseqüências necessárias, mas, sim, resultantes de contingências históricas.

O entendimento do significado da liberdade natural e sua perda no âmbito de uma sociedade corrompida requerem a análise do conceitual criado por Rousseau ao construir essa suposta história originária da humanidade. Então perguntamos: Qual o estatuto da liberdade na teoria do estado de natureza? Se essa liberdade foi perdida, como dissemos há pouco, por quais razões isso se deu? Quais foram os processos pelos quais a liberdade veio a ser suprimida? A obra de Rousseau que investiga esse tema é o *Discurso da origem e dos fundamentos da desigualdade entre os homens*. Então inicialmente perguntamos: Seu procedimento metodológico nessas investigações confere validade aos resultados alcançados?

## 1. DO MÉTODO EM ROUSSEAU

Que Rousseau nutre verdadeira aversão à sistematização é fato manifesto, nos informa Lourival Gomes Machado<sup>3</sup>. Entretanto nos cabe perguntar: Por conta dessa manifesta aversão, suas construções teóricas são destituídas de rigor metodológico? Se a resposta a essa indagação for uma negativa, então quais os critérios adotados por Rousseau em suas pesquisas filosóficas acerca do homem?

Rousseau está convicto de que para conhecer verdadeiramente a natureza do homem, sua constituição, seu estado, é preciso apreendê-lo e compreendê-lo em um estado originário, no qual ele se encontrava tal qual a natureza o constituiu. Mas, como determinar a natureza do homem, sua essência, se a existência desse estado de natureza

---

<sup>3</sup> Ver Lourival Gomes Machado, *A política de Jean-Jacques Rousseau*, 1968, pág. 35.

não é mais que simplesmente conjectura, sem indicação alguma de existência efetiva no passado, presente ou futuro? Rousseau então se acha às voltas com o problema de encontrar um método que lhe permita distinguir, a partir do homem atual, o que nele há de artificial e de natural. Reconhece a dificuldade da tarefa que se propõe realizar. E não sem razão, pois

não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente.<sup>4</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 234).

Segundo Lourival Gomes Machado, em razão de franca oposição de Rousseau ao sistema jusnaturalista no que concerne ao método, cuja estrutura se assenta sobre rigoroso formalismo, bem como ao sistema hobbesiano, com características formais mais acentuadas ainda, o pensador genebrino acaba por ser tomado por adversário, não só dos sistemas mencionados, como também da sistematização em si.<sup>5</sup>

Entretanto, para surpresa dos convictos da resoluta aversão de Rousseau à sistematização indiscriminada, ele se revela exaustivamente metódico, e até original no seu proceder investigativo no campo da filosofia política. Por conta das inovações metodológicas, a aplicação de seu método não se constitui em trivialidade. Contemplando várias dimensões, se torna complexo. Numa tentativa classificatória afirmamos que seu método abrange as dimensões: natural, racional, genética e evolutiva-conjectural.

---

<sup>4</sup> Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 123)

<sup>5</sup> Ver Lourival Gomes Machado, *A política de Jean-Jacques Rousseau*, pág. 35.

## 1.1 Dimensão natural

Seu método é natural pela seguinte razão: como pensador pertencente à modernidade que é, Rousseau tem seu intelecto formado segundo a matriz próprio do pensamento moderno. Essa matriz se caracteriza pelo fato de invocar a razão contra tudo que viesse a expressar a tradição, ou seja, a cultura medieval cuja matriz era de cunho sobrenatural. O combate a esse paradigma de cunho teológico consistia em rejeitar todo conhecimento cuja origem se encontra para além da razão. Ou seja, em aceitar, como verdadeiro, apenas aquilo cujo fundamento fosse natural. Daí a racionalização da dimensão científica, moral, religiosa e política. Considera-se como conhecimento legítimo somente aquele de ordem natural. Não significando, isto, restringir o conhecimento apenas ao universo palpável. Se conhecimento natural não significa conhecimento da natureza, no sentido de realidade física ou material, então que entende a modernidade por esse tipo de conhecimento? Como classificar, nesse contexto, o conhecimento de objetos não físicos como os da religião e das ciências humanas em geral?

Ora, o conhecimento natural não suprime a possibilidade do conhecimento de realidades não corporais, como é o caso do objeto de Rousseau, ora em questão, qual seja: a natureza humana, pois,

Os limites do conhecimento natural não coincidem, evidentemente, nem mesmo no pensamento medieval, com os dos seres físicos ou corporais, dos seres *materiais*. A par do conhecimento natural do mundo, dos corpos e das forças que atuam neste mundo, existe um conhecimento natural do direito, do Estado, até da religião e de suas verdades fundamentais, pois os limites do conhecimento natural não são determinados por seu *objeto* mas por sua origem. Todo o saber é “natural”, seja qual for o domínio a que se refere, se decorre exclusivamente da razão humana e se se apóia unicamente nela, sem recorrer a nenhuma outra fonte de certeza. (CASSIRER, 1997, p. 68).

O sentido de dimensão natural aqui não significa contraposição à dimensão metafísica, e sim, à dimensão sobrenatural, tomando a primeira no sentido de “além da física” e a segunda no sentido de supra-humano, ou seja, no sentido de deífico. E natural quer significar o campo eminentemente humano, seja ele físico ou não, como por exemplo, é o campo racional.

## **1.2 Dimensão Racional**

Essa dimensão marca de forma decisiva a metodologia rousseauiana. É ela que nos autoriza a referirmos-nos ao método de forma geral como método hipotético. De pleno acordo com a idéia, de que somente o raciocínio possui rigor lógico, Rousseau recusa sustentar sua construção teórica sobre elementos factuais: resultados de pesquisas históricas, bem como nos relatos e crônicas dos viajantes, acerca dos selvagens das Américas e outras partes do globo, pois, segundo Rousseau, esses relatos se referiam a homens que, não obstante seu evidente distanciamento dos civilizados, concomitantemente se afastavam, talvez ainda mais, dos verdadeiros homens naturais.

Desta forma, Rousseau se opõe àqueles que conferem a tais relatos e crônicas o estatuto de fundamento no que se refere às suas teorias sócio-políticas. Rousseau os desqualifica com a alcunha de charlatões. Isto em razão de suas teorias a respeito do homem natural não ultrapassar o âmbito da civilidade, visto que se limitam a atribuir aos homens naturais, predicativos que, em verdade, pertencem aos homens das sociedades. Com efeito, os jusnaturalistas “... falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza

idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”<sup>6</sup> (ROUSSEAU, 1973, 242).

A característica racional do método de Rousseau é explicitamente manifesta no *Segundo discurso* quando Rousseau nos instrui a respeito do seu método com as seguintes palavras:

Começemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar nesse assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriado a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo.<sup>7</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 242)

Se, por um lado, Rousseau faz objeção ao procedimento metodológico dos jusnaturalistas, por outro, sua conduta, neste campo, o põe em sintonia com a tradição cartesiana. Constata-se a evidente similaridade de sua atitude com a atitude cartesiana na seguinte passagem:

Trazendo em mim por única filosofia o amor à verdade e por único método uma regra fácil e simples, que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, eu retomo com base nessa regra o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como evidentes todos aqueles conhecimentos aos quais, na sinceridade do meu coração, não poderei recusar meu assentimento e como verdadeiros todos

---

<sup>6</sup> tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'op, pression, de desirs, et d'orgueil, ont transporté à l' état de Nature, des idées qu'ils avoient prises dans la société; Ils parloient de l'Homme Sauvage et ils peignoient l'homme Civil. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 132).

<sup>7</sup> Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 132-133).



aqueles que me parecem ter um vínculo necessário com os primeiros, deixando todos os outros na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los, mas também sem me dar ao trabalho de esclarecê-los quando eles não levam a nada de útil na prática.<sup>8</sup> (Rousseau, 1999, p. 360).

Do mesmo modo que Descartes constrói seu conhecimento, partindo de uma evidência irrefutável, também Rousseau pretende fazê-lo. Este nos diz que, partirá de dados evidentes e, que aceitará a veracidade de todos os outros conhecimentos que destes se derive por dedução.

Não podemos deixar de salientar que o critério da evidência rousseauiana é formalmente idêntico ao critério cartesiano, entretanto, materialmente, aquele diverge deste. Rousseau privilegia o sentimento ao pensamento. Se a fórmula do *cogito* cartesiano parte do pensamento puro: “penso logo existo”, a fórmula rousseauiana parte do sentimento: “existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado, eis a primeira verdade que me impressiona e que sou forçado a aceitar”<sup>9</sup> (Rousseau, 1973, p. 361). Conforme Maruyama, para Rousseau, o ponto de partida do conhecimento humano é a “evidência da consciência relativa à existência de um “eu” que sente e que é o mesmo em todos os momentos” (Maruyama, 2001, p. 59). Essa vinculação entre o conhecimento e o sentimento pode talvez sugerir certo incômodo quanto à afirmação da dimensão racional de seu método, contudo isso não desqualifica o método rousseauiano quanto ao seu caráter racional, uma vez que a razão para ele é entendida sob dois aspectos: enquanto capacidade de comparar as sensações produzindo as idéias simples e enquanto capacidade de comparar as idéias simples e elaborar as idéias

---

<sup>8</sup> *Portant (c) donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des argumens, Je reprends sur cette règle l'examen des connoissances que m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles dans la sincérité de mon creur je ne pourrai refuser mon consentement, pour vrayes, toutes celles qui me paroîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratiques. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 570).*

<sup>9</sup> *j'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe, et à laquelle je suis force d'acquiescer (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 570).*

complexas, recebendo o nome de razão sensitiva e razão intelectual respectivamente. Ainda que a evidência primeira se dê pelo sentimento, os desdobramentos posteriores se dão pela razão sensitiva seguida da intelectual.

### 1.3 Dimensão Genética

Segundo Lourival Gomes, no próprio título do *Segundo discurso*, seu tema é indicado com precisão, bem como e principalmente “a intenção de abordá-lo de um ponto de vista genético, capaz, por uma parte, de explicar sua gênese, e, por outro lado, de oferecer o porquê de sua radicação” (Machado, 1968, p. 37). E o próprio Rousseau na *Carta a Christophe de Beaumont*, faz referência a este método denominando-o, genealógico.

Este método encontra paralelo no que hoje se denomina método genético. Joel Pimentel de Ulhôa, a esse respeito, nos informa que de certo modo Rousseau

... nos fornece elementos para a compreensão dos fatos, mas esses elementos ele não os extrai dos fatos e sim da ‘natureza das coisas’, que sua reflexão busca penetrar, É neste sentido que se deve entender o caráter genético do *Segundo discurso* – genético, no sentido de que busca a causa originária e universal dos fatos...(Ulhôa, 1986, p. 37)

Nessas investigações, Rousseau, ao invés de se ater a um procedimento empírico, como pode às vezes transparecer, na verdade se movimenta no âmbito das determinações abstratas. Não se trata aqui propriamente de constatações empíricas senão de possibilidades lógicas. Desta forma, a despeito da resoluta negação de desejar ou poder ser ele

próprio um filósofo, sua abordagem metodológica é orientada a produzir resultados de ordem universal como é próprio da filosofia.

Rousseau parte de uma hipótese verossímil. Fundamenta essa hipótese por meio de conjecturas logicamente coerentes e a partir daí, num processo dedutivo, vai extraindo os conhecimentos da natureza das coisas. É isso que faz no *Segundo discurso* ao conceber o estado de natureza e descrevê-lo a partir de deduções. O faz também no *Contrato social* ao imaginar um pacto firmado entre os homens, o qual se torna o princípio lógico orientador dos posteriores desenvolvimentos do *Contrato*, que se seguem por dedução. O mesmo ocorre no *Emílio* ao inventar o aluno ideal e fazer de sua natureza o referencial para o encadeamento lógico de sua teoria educacional. Desta forma, a história a-histórica de Rousseau, porque não se prende aos fatos, e sim, ao rigor da lógica, admite conseqüências necessárias. Isso significa partir do princípio das coisas, de sua gênese, sem que seja preciso lançar mão dos recursos factuais que são contingentes e, portanto, não se prestam a um desenvolvimento universalizante.

#### **1.4 Dimensão Evolutiva-conjectural**

Se, por um lado, Rousseau critica a tradição jusnaturalista em conseqüência de esta não conseguir se despojar dos qualificativos da civilização, ao descrever o homem natural, por outro lado, critica também a concepção hobbesiana por esta não considerar a mutabilidade como sendo atributo inerente ao homem. Ao contrário de Rousseau, para quem a mutabilidade é um atributo inerente ao homem. E é, exatamente, por considerar esse aspecto do homem que seu método se qualifica também como sendo um método evolutivo. São as seguintes as palavras de Lourival Gomes Machado a esse respeito:

Ao conjecturar, pois, sobre a evolução humana, Rousseau irá aludir a bem determinados passos evolutivos, a *progressos e revoluções*, porém será inútil tentar localizá-los cronologicamente na história dos povos em geral ou de uma cultura particular. (Machado, 1968, p. 36)

Pois as transformações a que Rousseau se refere, ao longo do *Discurso da desigualdade*<sup>10</sup> são substancialmente as ocorridas “na natureza do homem considerada em si mesma” (Machado, 1968, p. 36).

A teoria de Hobbes sobre o homem natural, como dissemos acima, não contempla a mutabilidade. Segundo Lourival Gomes Machado, para Hobbes, o homem natural

apresenta-se como um feixe dos reflexos e impulsos de ordem biofisiológica capazes de repercutirem no plano do psiquismo primário e básico. Não há por que negá-lo, pois a rigor, tal é o substrato da pessoa, não apenas fora, antes ou à margem da vida em sociedade, mas igualmente reconhecível nos que, já socialmente modificados e integrados nos grupos evoluídos, o conservam por sob as alterações da crista civilizada e culta.” (MACHADO, 1968, p. 34)

Essa posição de Hobbes expressa a realidade, dado que no homem os reflexos e impulsos de ordem biofisiológica realmente repercutem no plano do psiquismo primário e básico. Entretanto, esse pensador inglês não demonstra o processo pelo qual a natureza humana é metamorfoseada resultando numa realidade mais complexa: a condição social do homem. Ora, o modo pelo qual ele passa de um estado para o outro é o que realmente importa no estudo filosófico sobre o homem. Não basta apenas afirmar que esses ou aqueles predicativos foram, sumariamente, impostos ao homem natural pela vida social. E foi

---

<sup>10</sup> Outra forma abreviada de nos referirmos ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

exatamente a descrição do processo evolutivo do homem, que caracterizou, visivelmente, sua ruptura com os métodos tradicionais.

### **1.5 Significação do método.**

O método aplicado, por um investigador, implica alguns pressupostos e conseqüências fundamentais quanto ao desenvolvimento e resultados da investigação. A escolha do método não é aleatória, mas direcionada pela natureza do objeto. Os resultados da investigação são como são em virtude da aplicação do método. Um método inadequado pode falsear os resultados de um trabalho investigativo, bem como um método adequado pode ampliar os horizontes dessa mesma investigação. A escolha do método então significa estar, *a priori*, de posse de alguns pressupostos sobre o objeto de investigação, se não, em que se basearia essa escolha? Isso quer dizer que outro tipo de concepção de estado de natureza teria como conseqüência desdobramentos diferentes dos alcançados por Rousseau. Levando em consideração os pressupostos de Rousseau, seu método se mostrou extremamente apropriado. Para nos convencer disso, basta conferir os resultados da pesquisa com a polêmica finalidade do autor, sobretudo no *Segundo discurso*, a saber,

criticar o método daqueles que reconstituem um estado de natureza fictício para justificar a sociedade injusta que corresponde aos seus desejos. Por exemplo, Hobbes representa o estado de natureza como um estado de guerra, porque o que lhe importa é legitimar a monarquia absoluta. Locke, por sua vez, imagina o homem natural proprietário, para fundamentar na natureza e na razão um estado liberal de proprietários. Assim cada um procede às avessas, pintando o estado de natureza com as cores da sociedade que se afirma ser dela oriunda. (HUISMAN, 2000, p. 141).

Rousseau pressupõe uma natureza humana benigna extinguindo, assim, pela raiz, qualquer possibilidade de justificativa natural para a injustiça reinante. Também pressupõe o homem natural como sendo nômade e solitário a vagar pelos campos, precavendo-se, assim, de qualquer fundamento natural para a desoladora desigualdade social e relações perniciosas entre os homens. Em uma palavra, seu método pressupõe a liberdade como predicativo intrínseco à natureza humana originária, justificando assim, o estatuto da liberdade como *telos* de seu pensamento.

## 2. DA ESPECIFICIDADE DO HOMEM

Para Rousseau, o conhecimento da natureza do homem conduz a duas conseqüências. Por um lado, significa a possibilidade de ampliação da compreensão da então conjuntura sócio-política e, por outro, a probabilidade concreta de apreensão dos fundamentos do direito natural. Citando um renomado professor genebrino, nos informa Rousseau: “pois, como diz o *Sr. Burlamaqui*, a idéia do direito e, mais ainda, a do direito natural, são evidentemente idéias relativas à natureza do homem”<sup>11</sup> (Rousseau, 1973, p. 235). Dessa forma, conhecer a natureza do homem significa conhecer as raízes de sua situação sócio-política, bem como, a oportunidade de vislumbrar suas possibilidades ideais de convivência humana, eis as motivações de Rousseau para conhecer o homem.

### 2.1 Bondade Natural: Definição e estrutura conceitual.

Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau expressa, sinteticamente, sua concepção de homem ao declarar que a idéia central em torno da qual gira toda sua obra, e que jamais o abandonou, constitui-se na

---

<sup>11</sup> l'idée du droit, dit Mr. Burlamaqui, et plus encore celle du droit naturel, sont manifestement des idées relatives à la Nature de l'homme. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 124).

afirmação de que o homem é, por natureza, bom, mas pervertido e corrompido pela sociedade. Em suas próprias palavras:

O princípio fundamental de toda a moral, sobre o qual refleti em todos os meus escritos, e que desenvolvi nesse último com toda clareza de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem, que não há nenhuma perversidade originária em seu coração, e que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos.

Quando, por um desenvolvimento cujo progresso descrevi, os homens começam a lançar os olhos sobre seus semelhantes, passam também a perceber suas relações e as relações entre as coisas, a apreender as idéias de adequação, de justiça e de ordem. A beleza moral começa a tornar-se sensível para eles, e a consciência age. Eles adquirem, então, virtudes, e se adquirem também vícios é porque seus interesses conflitam e sua ambição desperta à medida que suas luzes se ampliam.<sup>12</sup> (Rousseau, 2005, p. 48,49)

Sendo essa idéia o pivô temático da obra de Rousseau, sua apreciação, neste momento de nosso trabalho, nos proporcionará a vantagem de estabelecer, o quanto antes, as definições basilares a uma exposição sólida da especificidade do homem e, conseqüentemente, nos encaminhar rumo ao significado mais profundo da liberdade humana e sua perda.

Orientados por esse propósito, ao nos determos sobre aquela afirmação paradigmática, de imediato um paradoxo se nos apresenta:

---

<sup>12</sup> Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits et que j'ai développé dans ce dernier avec toute la clarté dont j'étais capable, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits.

Quand, par un développement dont j'ai montré le progrès, les hommes commencent à jeter les yeux sur leurs semblables, ils commencent aussi à voir leurs rapports et les rapports des choses, à prendre des idées de convenance, de justice et d'ordre; le beau moral commence à leur devenir sensible, et la conscience agit : alors ils ont des vertus; et s'ils ont aussi des vices, c'est parce que leurs intérêts se croisent, et que leur ambition s'éveille à mesure que leurs lumières s'étendent. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 935).

Se a bondade constitui-se num atributo inerente ao ser humano, então, como a corrupção poderia advir da sociedade, uma vez que esta é constituída por homens? Inadvertidamente poderíamos concluir que Rousseau caíra em contradição nas idéias-chaves de suas teorias, desta forma, invalidando-as por completo. Mas, se na verdade isso não ocorre então, como explicar esse paradoxo? Como desatar esse nó górdio?

Em um procedimento análogo à estratégia militar do antigo império romano, sugerida pela expressão: “dividir para conquistar”, levaremos a efeito o exame da noção enunciada pelo termo *bondade natural*, avaliando seus componentes separadamente. Dessa forma, iniciando pelo segundo componente perguntamos: Qual o significado do vocábulo *natural*, enquanto componente do termo *bondade natural*? E na seqüência, visando o primeiro componente, indagamos: Que sentido dar ao vocábulo *bondade* enquanto elemento constituinte do termo *bondade natural*?

### **2.1.1 Natural, em *bondade natural***

Ao longo da história da filosofia, o termo “natural” adquiriu vários sentidos. Todos correlacionados aos significados atribuídos ao termo “natureza”. Em consequência disso, toda reflexão que queira levar em conta o aspecto estrutural do conceito de natural não tem como falar do significado deste, sem que se faça referência ao de natureza.

Conforme nos instrui N. J. H. Dent, dois sentidos podem ser conferidos ao termo natural neste contexto da filosofia rousseauiana. Ao nos movermos pelas trilhas dessa instrução, compreendemos que esses dois sentidos, não obstante serem distintos estão relacionados ao conceito aristotélico de natureza.

O primeiro sentido rousseauiano do termo natural é o de “inato”, ou seja, aquilo que nasce com a criatura. Considerando o exposto



no parágrafo precedente indagamos: Em que recai a tônica da relação de influência desse significado com a acepção aristotélica de natureza? Ora, se o que é inato nasce com a criatura, então a ela inere primariamente. Em Aristóteles, essa característica está literalmente manifesta na seguinte definição constante de sua obra *Física*: “A natureza é o princípio e a causa do movimento e do repouso da coisa à qual ela inere primariamente e por si, e não por acidente” (Apud, ABBAGNANO, 1998, p. 699). Em Rousseau, a despeito da inexistência de uma definição explícita do termo natural, esta pode ser aduzida de passagens referentes às coisas naturais, como por exemplo, na seguinte ocorrência, quando Rousseau se refere ao *amor de si*, como sendo a única paixão genuinamente natural: “... a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras...”<sup>13</sup> (Rousseau, 1999, p. 273). Dessa forma, o ponto de contato, desse primeiro sentido atribuído por Rousseau ao termo natural com o significado aristotélico de natureza, incide exatamente na característica de inerência primária, presente em ambas as acepções.

Apesar de Rousseau reconhecer o sentido do termo natural como “inato”, não é este primeiro sentido o fundamental, o propriamente visado com o emprego do termo. O interesse de Rousseau está, sobremaneira, voltado para um segundo sentido, a saber, um sentido finalista.

Dent considera a passagem sobre as paixões, localizada nas páginas iniciais do IV livro do *Emílio*, de essencial importância à compreensão do sentido significantemente em que Rousseau emprega o termo natural. E afirma que, não obstante o objeto específico dessa passagem seja as paixões, é perfeitamente admissível estender a validade do significado de “natural” a elas atribuído às todas as ocorrências em que Rousseau fala do

---

<sup>13</sup> la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi; passion primitive, innée, antérieure à toute autre (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 491).

que é natural com relação ao homem. Eis um significativo trecho da referida passagem:

Nossas paixões naturais são muito limitadas, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar. Todas as paixões que nos subjagam e nos destroem vêm-nos de outra parte; a natureza não no-las dá, apropriamo-nos delas à sua revelia.<sup>14</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 273).

Posto isso, indagamos: Em que a citação acima nos permite compreender a relação do segundo significado rousseauiano de natural com a acepção aristotélica de natureza? Ainda na esteira de Dent, temos que esse segundo sentido assenta-se sobre uma estrutura conceitual que remonta pelo menos à estrutura teleológico-aristotélica. Com efeito, a teleologia aristotélica está intimamente relacionada com sua concepção de natureza. Ou melhor, a filosofia aristotélica da natureza é entendida como uma teleologia dado que, no cerne dessa filosofia, encontra-se a idéia de que os seres naturais definem-se por uma tendência intrínseca à auto-preservação. Enquanto o fluxo dessa tendência permanecer, atuante no sentido de promover o bem estar dessa coisa ela é identificada como estando em seu estado natural. Se esse fluxo for interrompido por algo presente na coisa, esse algo não pertence à sua natureza.

Ora, o trecho do IV livro do *Emílio*, acima mencionado, tem como noção central essa mesma idéia constante no cerne da filosofia aristotélica da natureza. Portanto, é nesta identidade de noções que consiste o ponto de contato entre o segundo sentido rousseauiano do termo natural e o significado aristotélico de natureza. Deste modo, com o emprego do

---

<sup>14</sup> Nos passions naturelles sont tres bornées, elles sont les instrumens de nôtre liberté, elles tendent à nous conserver. Toutes celles qui nous subjagent et nous détruisent nous viennent d'ailleurs; la nature ne nous les donne pas, nous nous les approprions à son préjudice. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 491).

termo natural naquele contexto, ou seja, com relação ao homem, Rousseau quer significar tudo aquilo que corrobora com a integridade da criatura, que concorre para seu bem-estar, para a plenitude de sua vida.

E isso é válido independentemente do estado em que se encontra o homem, se de natureza ou se de sociedade; bem como independe da qualificação do objeto, quanto a ser produzido pelo homem ou oriundo da natureza (*Physis*). Por exemplo: Escovar os dentes é uma ação de origem social, mas devido a sua importância quanto ao bem-estar do homem, ela pode legitimamente ser qualificada como sendo uma ação natural.

### **2.1.2 Bondade, em *bondade natural*.**

Ferrater Mora afirma que algumas teorias sobre o significado do termo ‘bom’ sustentam que se usado como substantivo este termo admite análise. Por outro lado, em seu uso como adjetivo seria indefinível ou não analisável. No aspecto da filosofia rousseuniana, aqui em apreciação, o termo ‘bom’ e seus correlatos são usados como adjetivo. Então indagamos: será possível levar a efeito aquela estratégia militar de Roma antiga anteriormente por nós anunciada? Certamente nenhuma análise seria possível, se nossa leitura de Mora fosse interrompida no ponto que classifica o adjetivo “bom” como não analisável. Contudo, prosseguimos, e mais adiante constatamos em sua análise do termo “bom”, a existência de uma condição, que se satisfeita, proporcinar-lhe-ia analisabilidade. Tal condição consiste em aplicar ao sujeito ao qual se pretende predicar certos atributos, tais como: perfeito em si, (x é perfeito), desejável (x é desejável) ou ainda numa espécie de finalismo, (x está adaptado à função que lhe compete exercer). Desta forma, no intento de cumprir com o anunciado, ou seja, analisar o termo, adotamos esta última fórmula definidora como viés orientador de nossa análise.

O que nos chamou a atenção nessa fórmula foi sua conotação finalista, pois essa fórmula em especial, já de início, nos permite conceder ao termo “bom” o significado de bem-estar, dado que tudo aquilo que está adaptado à sua função está bem. Posto isso indagamos: na averiguação do significado de bondade poderíamos legitimamente considerar esse conceito rousseauiano como sendo participante dos sentidos próprios da teleologia aristotélica? Não creio que isso possa se dar com o mesmo grau de afinidade presente na relação da noção rousseauiana de natural com o conceito aristotélico de natureza anteriormente analisado. Afinal de contas, naquele caso, os sentidos dos dois termos-chaves da questão eram todos originários da filosofia da natureza aristotélica. O que não ocorre com o termo ‘bondade’ visto que seu significado não tem raízes em Aristóteles. Entretanto, pelo menos no nível de analogia estrutural é perfeitamente possível estabelecer tal vinculação.

Com efeito, raciocinando por analogia temos o seguinte: na qualidade de atributo inerente à criatura, ou seja, conforme sua natureza, em Rousseau, toda criatura tende para seu bem-estar. Essa tendência, que em Rousseau traz o significado de *natural em bondade natural*, correlaciona-se com a causa formal aristotélica, dado ser em sua razão que o bem-estar se efetiva.<sup>15</sup> E concomitantemente, a bondade, enquanto componente do termo *bondade natural*, correlaciona-se à causa final, dado ser ela resultante da tendência à autopreservação da criatura. Dessa forma, temos a estrutura teleológico-aristotélica aplicada aos termos rousseauianos. E, nessa estrutura, o conceito rousseauiano de bondade, como resultante de uma tendência inerente à criatura, tem o mesmo estatuto de todo fim teleológico-aristotélico, qual seja: preservação da criatura, sua realização plena, seu

---

<sup>15</sup> Para Aristóteles, tudo é conforme seu modelo, sua forma própria. Se o bem-estar é em razão da tendência, então a tendência é o modelo, a forma do bem-estar e, por conseguinte a causa formal, dado que esta se define da seguinte maneira “‘Causa’ significa (...) A forma ou modelo, isto é, a definição da essência, a as classes que incluem esta”. (Aristóteles, 1969, Δ 2.1013 a 24 - 28).

bem-estar. Eis o significado do termo bondade enquanto natural, na filosofia rousseuniana.

### 2.1.3 Bondade Natural e seu *locus* epistemológico

Se natural é tudo aquilo que corrobora com a integridade da criatura, se bondade constitui-se no seu bem-estar, e se o conceito de bondade natural é forjado numa estrutura teleológica, onde a tendência à auto-preservação da criatura corresponde à causa formal e a realização dessa tendência corresponde à causa final, então poderíamos perfeitamente afirmar que o termo *bondade natural* designa um estado de plenitude resultante da simbiose entre o ente e sua força vital.

Posto isso indagamos: a que domínio do saber pertenceria essa noção rousseuniana? Poderíamos dizer que sua noção de *bondade natural* pertence, por exemplo, ao domínio gnosiológico? Ou faz parte do domínio ontológico? Ou ainda, poderíamos vincular aquele conceito ao domínio ético? A função do termo bondade natural em Rousseau é a de predicar algo a uma substância. Como só os predicados têm a função de atribuir algo a uma substância, sem dúvida a noção de bondade natural é uma noção predicativa. Então perguntamos: o que está sempre em jogo no uso desse predicado por Rousseau, ou seja, qual a substância ordinariamente predicada por essa noção? Esse conceito em Rousseau refere-se sempre ao homem, ou melhor, à constituição própria do homem; é usado para qualificar a especificidade do homem. Assim, busca-se com seu emprego apreender a realidade última do homem, ou seja, indicar o atributo primário do ser humano. Então, em última análise, aquela noção não diz respeito simplesmente ao homem como ente, mas ao ser do homem. Portanto, não seria forçoso classificarmos a noção rousseuniana de bondade natural como pertencente ao domínio ontológico. Nesse sentido, o conceito de bondade natural acha-se completamente abstraído de toda e qualquer conotação moral, como é comumente considerado.

### 2.1.3.1 Desatando o nó górdio.

O que estabelecemos até aqui, sobre o conceito de bondade natural nos encaminha a uma abordagem mais sólida a respeito da existência daquele suposto paradoxo, identificado na idéia paradigmática expressa na *Carta a Christophe de Beaumont*, à que nos referimos anteriormente. Tal paradoxo consiste em atribuir ao homem natural duas predicções contraditórias entre si. Por um lado, afirma-se que os homens são bons por natureza, ou seja, que eles *nascem* afetuosos e ternos em seus sentimentos e disposições, inatamente inclinados para tratar com benignidade todos aqueles com quem se relacionam; em síntese, que o coração humano sai imaculado das mãos do seu criador. E por outro lado, alega-se que a corrupção tem origem no próprio homem enquanto vive reunido em sociedade, ou seja, que a malícia, rancor, agressividade, despeito e inveja só se instalam em seu coração porque outras pessoas pervertem e destroem a inocência e a integridade inatas do indivíduo. (Cf. Dent, 1996, p. 48).

Com efeito, se o homem é bom por natureza, no sentido acima exposto, dele não poderia derivar a corrupção. Se ele é a fonte de sua própria corrupção então ele não poderia ser naturalmente bom. Ora, como seria possível uma natureza boa dar origem à corrupção, ou vice versa? Admitir que uma determinada coisa pudesse dar origem a algo estranho à sua natureza é o mesmo que admitir, por exemplo, que a parreira possa produzir maçãs; ou que de jacarés possam nascer gatinhos; ou mais paradoxal ainda, que de uma flor cuja natureza é vegetal possa germinar um beija-flor cuja natureza é animal. Isto ocorre porque ‘natureza’ aqui tem o sentido de *essência necessária* e aquilo que é, sob a condição de essência necessária, não é passível de modificação. Visto que essência necessária é aquilo pelo que “... a coisa não pode não ser e que é o *porquê* da coisa,

como quando se diz que o homem é um animal racional, pretendendo-se dizer que o homem é homem porque é racional” (ABBAGNANO, 1998, p. 359).

Considerando o problema do ponto de vista de sua totalidade, cabe-nos esclarecer que não é exatamente o conceito de essência necessária o articulador da caracterização da questão, em seu todo, como sendo paradoxal. Sem dúvida, nesse particular da questão, posta no parágrafo precedente, é ele, sim, o elemento que torna as afirmações conflitantes, mas não podemos esquecer que em termos mais abrangentes esse conflito só existe devido ao tipo de interpretação atribuído ao termo natural. Nessa interpretação a questão está vinculada ao significado de natureza como inato. Ou seja, que o homem já nasce trazendo em si os atributos próprios de um ser benigno, e por isso sua natureza é benigna.

Note-se que os sentidos aludidos ao conceito de *bondade natural* com relação à formulação do paradoxo em questão diferem do sentido estabelecido no item anterior, lá o sentido era ontológico. Aqui o sentido de bondade natural, pelo contrário, traz conotação moral. A interpretação dessa matéria, pelo viés moral é comum entre a literatura sobre a filosofia rousseuniana apesar de o próprio Rousseau ter fornecido evidências da ausência de implicação moral relativa ao homem no estado de natureza. Para ele, os homens

... não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir,...<sup>16</sup>(Rousseau, 1973, p. 257).

---

<sup>16</sup> ne pouvoient être ni bons ni méchants, et n'avoient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu, les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer; (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 152).

Apesar de ter sido claro quanto a esse ponto, a idéia de amoralidade no estado de natureza rousseauiano não é fator de consenso entre seus leitores. Nós somos contrários à interpretação moral dessa matéria. Na busca de elucidação de nossa posição, entendemos que o argumento de conotação essencialista, usado acima, merece particular atenção. Então, com relação ao pressuposto de que o homem é bom por natureza, indagamos: se na interpretação moral é a conotação essencialista que acaba por inviabilizar a idéia de transformações ocorridas num contexto histórico-hipotético concebido por Rousseau, o que permite validar essas mesmas idéias de transformações na interpretação por nós denominada *ontológica*, se também nela há uma conotação essencialista envolvendo o conceito de bondade natural?

Na interpretação moral, ‘bom’ é um atributo inato ao homem e como tal seu estatuto é de essência necessária, não podendo, pois, não estar presente no objeto definido. Por exemplo: o homem bom não pode não possuir a bondade em toda e qualquer circunstância, ou seja, ele não pode ser bom segundo determinadas condições e não bom segundo outras. Nesse contexto, portanto, o homem que é bom por natureza não pode deixar de o ser, uma vez que natureza nesse caso significa inato e como tal tem valor absoluto. Portanto, se nessa matéria adotássemos a interpretação moral, realmente o paradoxo em questão seria real.

Por outro lado, na interpretação ontológica o conceito de bondade se acha destituído de valor absoluto. Nesta interpretação a bondade existe em função da atualização da tendência à autopreservação. Essa tendência não obstante jamais deixa de tender para o fim, eventualmente pode não se tornar ato, dado que o movimento atualizador é passível de bloqueio, involuntário ou voluntário. No primeiro caso, por exemplo, por contingências históricas, e no segundo pela própria vontade do homem. O que tem sentido absoluto e, portanto, de essência necessária é a tendência à autopreservação, pois esta, como mencionado, jamais deixa de tender para o



fim da criatura. Posto assim, o conceito de bondade possui valor relativo, portanto, compatível com transformações, conforme descrito por Rousseau na sua história-hipotética, sem que isso signifique contradição.

Damos, pois, por resolvido aquele paradoxo que ameaçava a integridade da obra de Rousseau, visto que demonstramos sua ilegitimidade e, portanto, que nada constituía além de aparências, fruto de uma interpretação imprecisa do conceito de bondade natural.

## **2.2 Da condição natural do homem.**

Uma das principais diferenças da teoria social de Rousseau com relação às demais teorias modernas encontra-se na singular concepção rousseauiana de pré-sociabilidade do estado de natureza. Nesta concepção acreditamos encontrar uma espécie de base articulatória a partir da qual se pode partir rumo ao entendimento de vários conceitos sócio-políticos rousseauianos. Partiremos dela para abordar, por exemplo, o conceito de amoralidade, igualdade e liberdade, o que faremos nos tópicos subseqüentes.

Para Rousseau não havia comércio entre os homens no estado de natureza. Ao passo que nas demais teorias filosófico-políticas modernas o panorama em que o homem natural se encontrava inserido era de convivência grupal. Locke, por exemplo, nos apresenta um homem naturalmente benevolente em virtude de uma sociabilidade racional. Já em Hobbes, essa benevolência não existe. Para este, o homem é o lobo do homem. Se por um lado, Hobbes afirma a inaptidão do homem para o convívio social, por outro, essa convivência se faz necessária, visto que no isolamento não seria possível o estado de guerra de todos contra todos, por ele eloqüentemente defendido.

Para Rousseau, o homem não é naturalmente sociável, mas nem por isso constitui-se em um ser malévolo, pois

Com paixões tão pouco ativas e freio tão salutar, os homens, mais ferozes do que maus e mais preocupados em se defender do mal que possam receber do que tentados a fazê-lo a outrem, não estavam sujeitos a disputas muito perigosas. Como não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, como conseqüentemente não conheciam nem a vaidade, nem a consideração, a estima ou o desprezo; como não possuíam a menor noção do teu e do meu, nem nenhuma idéia verdadeira de justiça; como consideravam as violências, que poderiam tolerar, um mal fácil de ser reparado e não uma injúria que deve ser punida; e como não pensavam na vingança senão maquinalmente e no momento, à maneira do cão que morde a pedra que lhe atiram — suas disputas raramente teriam conseqüências sangrentas...<sup>17</sup> (Rousseau, 1973, p. 261)

Com base nessas palavras de Rousseau, o homem natural não poderia viver em estado de guerra como pensava Hobbes, pois as condições de possibilidade para tal inexistiam naquele estado. Suas disposições não eram favoráveis ao conflito. Confirmam-no os exemplos apresentados por Rousseau: se um homem no estado de natureza desejasse colher um fruto para saciar sua fome e outro, do fruto visado, se apossasse, o primeiro simplesmente se dirigiria à outra árvore e dela colheria outro fruto, saciando assim sua fome sem maiores conseqüências; se o lugar que costuma descansar está tomado por outros, ele busca a sombra mais próxima e nela dorme o “sono dos justos”. Nesse estado natural as ações do homem são motivadas em virtude da satisfação imediata de suas necessidades básicas, como mencionado acima.

---

<sup>17</sup> Avec des passions si peu aétives, et un frein si salulaire, les hommes plûtôt farouches que méchants, et plus ttentifs à se garantir du mal qu'ils pouvoient recevoir, que tentés d'en faire à autrui, n'étoient pas sujets à des démêlés fort dangereux: Comme ils n'avoient entre eux aucune espèce de commerce; qu'ils ne connoissoient par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris; qu'ils n'avoient pas la moindre notion du tien et du mien, ni aucune veritable idée de la justice; qu'ils regardoient les violences, qu'ils pouvoient essayer, comme un mal facile à réparer, et non comme une injure qu'il faut punir, et qu'ils ne songeoient pas même à la vengeance, si ce n'est

E no que diz respeito à existência de uma sociabilidade racional como fundamento de uma benevolência existente no homem natural, defendida por Locke, a compreensão de Rousseau é a de que isso não tem a menor possibilidade de ser, pois, ao contrário de Locke, Rousseau acredita que a razão no estado de natureza ainda é pouco ativa. Para ele, a razão só viria a ser usada com o estabelecimento do comércio entre os homens. O homem natural, segundo Rousseau, tinha uma existência reduzida às sensações simples. Seus males eram de ordem exclusivamente física e com raras ocasiões de manifestação, pois “A natureza fez-nos para sermos sadios e é remédio melhor do que os dos médicos”.<sup>18</sup> (Rousseau, 1973, p. 212). Seu único temor era o da dor e da fome. A morte chega sem provocar inquietação, dada sua ignorância quanto a esse fenômeno.

A alimentação, o repouso e a sexualidade eram as principais atividades dos homens nesse estado. Contudo, esta última não implicava qualquer relação contínua dos humanos entre si. A união conjugal não é natural e sim uma convenção: “Ora, é fácil de compreender que o moral, no amor, é um sentimento artificial, nascido do costume da sociedade e celebrado com muita habilidade e cuidado pelas mulheres...”<sup>19</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 261).

Enfim, o conjunto dos predicativos próprios do homem natural faz dele uma criatura não agressiva, pacífica e temerosa. A respeito de seu caráter, Rousseau escreve no *Segundo discurso*: “Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem nenhuma idéia de futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados

---

peut-être machinalement et sur le champ, comme le chien qui mord la pierre qu'on lui jette; leurs disputes eussent eu rarement des suites sanglantes, (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 157).

<sup>18</sup> Avec si peu de sources de maux, l'homme dans l'état de Nature n'a donc guères besoin de remèdes, moins encore de Medecins; (ROUSSEAU, 1969, v. III p. 139).

<sup>19</sup> Or il est facile de voir que le moral de l'amour est un sentiment faéitice; né de l'usage de la société, et célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soin (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 158).

como suas vistas, dificilmente se estendem até ao fim do dia”<sup>20</sup> (Rousseau, 1973, p. 251). Seus desejos e necessidades estavam em pleno equilíbrio. O homem, então, nesse estado de natureza, encontrava-se numa condição de inabalável serenidade. Segundo Starobinsk nessa “... suficiência perfeita, o homem não tem necessidade de transformar o mundo para satisfazer suas necessidades. Está aí uma variante “animal” e “sensitiva” do ideal estóico de autarquia. (1991, p. 37).

### **2.2.1 Nem bondade nem maldade, mas, amoralidade.**

Da pré-sociabilidade do homem natural se depreende sua amoralidade, visto que moralidade pressupõe relações recíprocas, ou seja, convivência social. Isso nos leva a seguinte consideração: relações recíprocas implicam regras de convivência, sejam elas estabelecidas tacitamente ou não; o que exige o uso da razão, “pois só por meio da inteligência pode o homem conhecer a lei que deve observar e as conseqüências resultantes do seu cumprimento ou da sua transgressão” (SANTOS, 1966, p. 312). E isto jamais poderia ocorrer no estado de natureza, visto que, como já dissemos, a razão nesse estado, segundo Rousseau não é ativa, mas constitui-se tão somente em potencialidade. Diante disso indagamos: seria então a vida do homem natural um verdadeiro caos? Da inexistência de moralidade no estado de natureza não se pode pressupor uma situação de desordem geral. Com efeito, o homem natural, na concepção Rousseauiana, vivia em plena sintonia com a natureza mesma. Ora, para os modernos a natureza é a própria personificação da ordem. Neste sentido, a ordem seria o modo de existir do homem natural. Isto nos leva a seguinte questão: quais seriam então os princípios naturais ordenadores das ações do homem natural? Rousseau aponta dois princípios:

---

<sup>20</sup> Son ame, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée e l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 144).

o sentimento do amor de si e o de piedade. Para ele, estes sentimentos se constituíam no único guia de conduta do homem natural.

Com relação ao amor de si, nos diz Rousseau que todo animal traz em si esse sentimento natural de apego a si mesmo, cuja finalidade é cuidar da autopreservação e de seu bem-estar. Não seria exagero afirmar que sem essa disposição a vida humana se extinguiria, logo, o amor de si é uma disposição naturalmente benigna na criatura. Diz Rousseau no *Emílio*: “A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única inata ao homem e que nunca o deixa enquanto ele vive é o amor de si mesmo — uma paixão primitiva, inata, que é anterior a todas as outras...”<sup>21</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 273).

O amor de si eventualmente pode levar ao conflito. Mas este é momentâneo, não passando de reação instintiva a eventuais situações de ameaças relativas às suas necessidades básicas, portanto isento de pretensão malévola. O desejo de levar vantagens sobre o outro é nulo nesses conflitos. Mesmo porque em hipótese alguma o amor de si mesmo visa o outro. Este sentimento em sua pureza tem como alvo unicamente a si mesmo. Mas nem por isso significa algo análogo ao egoísmo. Isto porque o egoísmo implica ação intencional, e, portanto, não-instintiva, o que não condiz com a condição pré-racional do estado de natureza.

Já a piedade, o outro sentimento orientador da conduta humana no estado de natureza, tem como principal função capacitar o indivíduo para a abertura ao outro. Por meio dela, assim como que por empatia, a criatura realiza uma apreensão íntima dos sofrimentos dos outros seres vivos, pois

---

<sup>21</sup> La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi; passion primitive, innée, antérieure à toute autre (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 491).

... a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, [...] ela, em lugar dessa máxima sublime da justiça raciocinada – *Faze a outrem o que desejas que façam a ti* –, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente – *Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem.*<sup>22</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 260)

Desta forma, podemos tomar o sentimento de piedade como referencial primeiro da conduta humana dirigida ao outro. No estado de natureza opera guiada unicamente pelo instinto. A consciência nenhuma influência poderia exercer sobre a piedade, pois neste estado a consciência não é atual. No estado social, onde a relação com o outro é mediada pela razão, a piedade não se manifesta em sua pureza. Contudo, segundo Rousseau, esse sentimento permanece na base das ações virtuosas. Sendo assim, toma para si o estatuto de condição de possibilidade de um dos elementos indispensáveis à moralidade, a saber, a inclinação.

Mandeville compreendeu muito bem que, com toda a sua moral, os homens jamais passariam de uns monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão; não compreendeu no entanto, decorrerem somente dessa qualidade todas as virtudes sociais que quer contestar nos homens. Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade, se não a piedade aplicada aos fracos aos culpados ou à espécie humana em

---

<sup>22</sup> la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'aétivité de l'amour de soi même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir: c'est elle qui, dans l'état de Nature, tient lieu de Loix, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n' est tenté de désobéir à sa douce voix: C' est elle qui détournera tout Sauvage robuste d' enlever à un foible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espere pouvoir trouver la sienne ailleurs: C'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée; *Pais à autrui comme tu veux qu'on te Jasse*, inspire à tous les 'Hommes cette autre máxima de bonté naturelle. bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente. *Pais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'i! efl possible.* (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 156).

geral? Até a benquerença e a amizade são, bem entendidas, produções de uma piedade constante fixadas num objeto especial, pois desejar que alguém não sofra não será desejar que seja feliz?<sup>23</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 259)

Das condições internas para o exercício da moralidade, quais sejam: a inclinação, o livre arbítrio e a razão, no homem natural as duas primeiras encontram-se em ato, porém a última permanece em potência, pelo que a moralidade não pode se manifestar no estado de natureza. E se a razão fosse atuante no estado de natureza ainda assim para esse exercício lhe faltaria a condição externa, qual seja, o convívio mútuo. Desta forma permanece, pois o homem natural na condição de amoralidade.

### 2.2.2 Da igualdade no estado de natureza

Temos, mais uma vez, o conceito de pré-sociabilidade do estado de natureza, na base de outra significativa noção rousseauiana, a saber, a noção de igualdade. Isso fica claro quando observamos que Rousseau, ao falar em igualdade, geralmente o faz associando esse conceito ao de independência. Assim ocorre, na segunda parte, do *Segundo discurso* quando diz: “...mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outros, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade...”<sup>24</sup> (Rousseau, 1973, p. 164). Bem como o faz no quarto livro do *Emílio* ao dizer: “No estado de natureza há uma igualdade de fato indestrutível e real, porque não é possível que neste estado seja tão grande a mera diferença de homem a

---

<sup>23</sup> Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la Nature ne leur eut donné la pitié à l'appui de la raison: mais il n'a pas vû que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes. En effet, qu'est-ce que la générosité, la Clémence, l'Humanité, sinon la Pitié appliquée aux foibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La Bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier: car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose, que désirer qu'il soit heureux? (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 155).

<sup>24</sup> mais des l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; des qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 171).

homem, que constitua dependente um de outro”.<sup>25</sup> (Rousseau, 1999, p. 310). Ora, a condição de possibilidade da dependência é a fraqueza e a desigualdade. Como viviam no isolamento, eram independentes uns dos outros, e é exatamente por serem independentes que se encontravam na condição de igualdade.

Contudo, a igualdade, no estado de natureza, não era absoluta. Se considerarmos que nem todos tinham a mesma idade, a mesma saúde, a mesma força do corpo e as mesmas qualidades do espírito e da alma, evidenciamos um tipo de desigualdade, a qual Rousseau denomina desigualdade física e é considerada como mera diferença. Essa desigualdade física em nada afetava as condições de existência no estado de natureza. Sendo essa forma de desigualdade, segundo Rousseau, “praticamente nula no estado de natureza, encontra sua força e seu crescimento no desenvolvimento de nossas faculdades e nos progressos do espírito humano...”<sup>26</sup> (ROUSSEAU, 1973, p.288).

Se no estado de natureza essa desigualdade física em nada afeta a condição do homem com relação ao outro, não podemos dizer o mesmo com relação ao homem no estado civil. No entanto, num ambiente em que o ser humano principiava sua convivência grupal, essa mera diferença, de elemento neutro passa a constituir-se no principal dispositivo a possibilitar a materialização dos desejos do amor próprio, possibilitando com isso, o surgimento das condições efetivas do desenvolvimento e manutenção da infraestrutura sustentadora das condições de desigualdade moral. Ora, o ambiente propício à manifestação dessa desigualdade física se dá no momento em que o homem passa a produzir bens, pois o mais forte, estando sempre em vantagem, com relação ao mais fraco, no que se refere ao trabalho físico, com o tempo passa a deter mais poder econômico.

---

<sup>25</sup> Il y a dans l'état de Nature une égalité de fait réelle et indestructible, parce qu'il est impossible dans cet état que la seule difference d'homme à homme soit assez grande, pour rendre l'un dépendant de l'autre. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 524).

<sup>26</sup> étant presque nulle dans l'Etat de Nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progres de l'Esprit humain, (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 193).



Como vimos, é impossível que, no estado de natureza, a mera diferença física se desenvolva, e com isso, afete a vida dos homens com relação ao outro, pois não há possibilidade de se tornarem dependentes uns dos outros, uma vez que como dissemos, viviam isolados entre si. Então, nesse estado sua condição não poderia ser outra senão a igualdade de fato.

### **2.2.3 Da liberdade no estado de natureza**

O termo liberdade em Rousseau, segundo Dent, tem mais de um sentido. Com relação aos dois tipos, cujo sentido diz respeito ao nosso tema geral, um deles abrange conotação sócio-política e o outro não. O sentido não político é o de livre arbítrio, ou seja, capacidade de auto determinar-se em oposição às prescrições da natureza. Com efeito, somente o homem é potencialmente apto a transcender o mero dado e superar a condição natural. Mas esse não é o sentido que nos interessa nesse tópico. Trataremos dele, ainda que de forma indireta, no segundo capítulo, quando abordarmos a questão da autonomia.

O sentido que nos interessa, tem, mais uma vez, a noção de pré-sociabilidade do estado de natureza na base de sua articulação conceitual. Trata-se do sentido sócio-político do termo. Ora, como já foi dito, a não atribuição de sociabilidade ao homem natural, tem como consequência a não admissão de relação de dependência entre eles, já que esta só pode se constituir num ambiente de relações contínuas. Com a não existência de dependência é inadmissível a possibilidade de mando de uns sobre os outros. Pois, em virtude de que uns se submeteriam aos outros? “E quais poderão ser as cadeias da dependência entre homens que nada possuem?”<sup>27</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 264). Não havendo submissão de

---

<sup>27</sup> et quelles pourront être les chaînes de la dépendance parmi des hommes qui ne possèdent rien? (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 161).

ninguém à ninguém encontravam-se, nesse aspecto, plenamente livres ou independentes.

Sendo, as concepções de estado de natureza, um recurso teórico, utilizado como fundamento das concepções de sociedades políticas, o conceito sócio político, de liberdade rousseauiano, obviamente deve suas características às peculiaridades de sua concepção de estado de natureza.

Assim, outro tipo de concepção de estado de natureza teria como consequência outro tipo de concepção de liberdade. Como por exemplo, a concepção de Locke, ao admitir uma sociabilidade natural, traz como consequência o estabelecimento das condições de dependência entre os homens naturais. Pois a vida coletiva tem, como pressuposto básico, a cooperação mútua, mesmo que de modo rudimentar. Essa cooperação pressupõe inexistência de autonomia absoluta com relação à satisfação das necessidades indispensáveis à subsistência humana. Portanto, do ponto de vista rousseauiano, na teoria de Locke, os homens eram dependentes entre si e, conseqüentemente não podiam gozar de absoluta liberdade.

O homem natural em Rousseau, não estando de todo à mercê da natureza, já que tem a capacidade de contrariá-la, e sendo, como vimos, um ser solitário e auto-suficiente, não carecendo da ajuda de ninguém para sua sobrevivência, é, portanto, a princípio, totalmente independente dos seus semelhantes e dos ditames da natureza. Nessa independência consiste sua liberdade, “este dom natural que nos define como homens”. (Fortes, 1989, p. 82).

## **CAPÍTULO II**

### **DA DESNATURAÇÃO DO HOMEM E A SOCIEDADE CORROMPIDA**

*“O primeiro que, tendo cercado um terreno e, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil.”<sup>28</sup> (Segundo discurso).*

Apresentado, pois, a concepção rousseuniana da condição primitiva do homem, bem como explicitado a possibilidade de corrupção dessa condição pelo convívio social, sem que isso signifique contradizer o pressuposto basilar da obra de Rousseau, - que o homem é bom por natureza -, resta nos inteirarmos do processo e da consistência dessa desnaturação.

#### **1 DO PROCESSO DE DESNATURAÇÃO**

Corromper o homem natural, não significa extrair dele, alguma qualidade moral por si benigna que lhe é inata, conforme

---

<sup>28</sup> Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 165).

interpretação comumente difundida. Para que seja corrompido pelo convívio social, não é necessário que os outros homens, integrantes da sociedade, tenham em si qualidades malignas capazes de infectar seus semelhantes, tornando-os também perniciosos. Segundo o estabelecido até aqui, seguir por esse caminho é incorrer em equívoco grave com relação a este aspecto da teoria social de Rousseau, pois esse caminho nos leva ao contra-senso, como já vimos. Tampouco essa desnaturação tem como motivador inicial a vontade humana.

Então por quais meios essa desnaturação pôde vir a realizar-se? Se a existência do homem constituía-se num estado paradisíaco, onde reinavam a igualdade e a liberdade, qual razão o levou a abandonar esse estado? Por que e como essas mudanças ocorreram? Segundo Rousseau, tais mudanças não ocorreram de um só tempo atingindo toda a espécie humana de uma vez por todas. Elas se processaram ao longo da história, num lento acumular de experiências circunstanciais. Essas mudanças não apareceram como um dado sobreposto à natureza do homem. Muito pelo contrário, essas mudanças se deram em virtude de um fenômeno progressivo, lembrando a singularidade de sentido que esse termo adquire em Rousseau, como bem observa Lourival Gomes nas seguintes palavras:

... o que importa compreender nessa notável modificação é, sem dúvida, como e porque se deu. Eis como no vocabulário de Rousseau veio a adquirir singular importância a palavra *progresso*, sendo de notar que em seu pensamento, ao contrário do que comumente sucede, o termo não inclui qualquer valor positivo ou negativo (MACHADO, 1968, p. 35)

No *Segundo discurso* Rousseau faz uma descrição detalhada dessas progressivas experiências circunstanciais, tanto naturais quanto humanas, distribuídas em cinco grandes estágios pelos quais passou a humanidade no seu desenvolvimento, até atingir um modo de vida social.

Assim, é importante discutirmos o ponto de conexão entre os conceitos de estado de natureza e estado social, por si contraditórios. Como bem expressa Denis Huisman: “Esse é o ponto mais delicado do discurso: como explicar uma evolução necessária, mas que nada implicava na natureza das coisas?” (2000, p. 142).

### **1.1 Condição de possibilidade da desnaturação.**

No estado de natureza tanto os homens quanto os outros animais estão submetidos às mesmas contingências do meio natural. Mas só o homem é capaz de se contrapor às determinações deste. Ele, além de se adaptar às condições do meio, extrapola a propriedade de adaptabilidade, criando novas condições de existência e, de certo modo, até forçando a natureza a se adaptar a essas novas condições.

Sendo assim, o homem se distingue claramente de outros animais. Naquilo que consiste essa distinção capaz de levá-lo ao desenvolvimento humano constitui nosso objeto de discussão. Apontar a razão, como sendo o elemento distintivo do homem e assim responsabilizá-la por essa capacidade de transformação presente exclusivamente no homem, seria o que normalmente se poderia esperar de um pensador iluminista, visto que a supremacia da razão é uma das principais bandeiras do iluminismo. Contudo, não é isso que ocorre com Rousseau. E é exatamente nesse ponto que ele se distancia radicalmente de seus contemporâneos. Rousseau não concede primazia à razão. Ele, ao contrário da tradição iluminista, situa o fundamento da capacidade de transformação do homem para além da esfera da razão. Por conta dessa posição, ele é por muitos comentadores considerado um antiiluminista. Mas numa reflexão mais atenta, veremos que em verdade, não é o caso de ser desqualificado como militante desse movimento.

Ao invés daquela apressada conclusão que o põe à margem do iluminismo, outros autores o reconhecem, juntamente com Voltaire, como

sendo os principais representantes do Iluminismo, e atribuem a esses dois pensadores o estatuto de marco de duas fases desse movimento. Voltaire representa a primeira fase com ênfase na razão e a destruição da velha ordem. Rousseau representa a segunda fase com ênfase na natureza e voltando-se para a construção de uma nova ordem. Diz-nos Monroe, a esse respeito:

Até o meado do século, a filosofia e a “razão” concentraram na Igreja a maior parte dos seus ataques. Passado o meio século, a crítica se dirigiu para os males da vida social e política. O objetivo, no primeiro caso, era destruir os abusos existentes; no segundo, a construção de uma sociedade ideal. (MONROE, 1974, p. 252).

As soluções de Rousseau para a questão, portanto, não seguem o viés tomado pelos representantes da primeira fase do iluminismo. É coerente com a fase naturalista, segue noutra direção apontando, assim, como condição de possibilidade das transformações ocorridas com o homem duas faculdades naturais exclusivamente humanas, a saber: a liberdade e a perfectibilidade.

### **1.1.1 Liberdade e desnaturação.**

Aqui não se trata da liberdade no sentido sócio-político a qual significa, sobretudo, ausência de restrições ou limitações das ações humanas. A liberdade de que tratamos neste tópico, tem o sentido de livre arbítrio, ou seja, significa a capacidade humana de se autodeterminar. Essa forma de liberdade, no *Segundo discurso*, é qualificada juntamente com a perfectibilidade como sendo autênticas diferenças específicas do homem.

Com efeito, somente o homem tem a capacidade de se autodeterminar em oposição às prescrições da natureza. Somente ele é potencialmente apto a transcender o mero dado e superar a condição

natural. Os outros animais vivem como que aprisionados ao presente. Permanecem sempre submissos aos ditames da natureza, sendo incapazes de contrariá-la, mesmo quando isso implica benefício próprio. Desta forma:

um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes e um gato sobre um monte de frutas ou de sementes, embora tanto um quanto outro pudessem alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham, se fosse atilado para tentá-lo;<sup>29</sup> (Rousseau, 1973, p. 249)

Como mostra o exemplo de Rousseau, logo acima, o animal, apesar de ser livre fisicamente, por não ser capaz de contrariar seus instintos, não pode ser no sentido de livre arbítrio. Este último tipo de liberdade é passível de gozo apenas pelo homem e a nenhuma criatura mais.

“É nessa liberdade que se escuda a possibilidade de opção e de escolha, que libera o homem de um ‘destino pré-traçado’, de uma vida que estaria configurada inteira no ato mesmo de seu aparecimento no mundo” (SPENCER, 1999, p. 22). É essa liberdade que impulsiona a perfectibilidade e conseqüentemente o desenvolvimento humano.

### **1.1.2 Perfectibilidade e desnaturação.**

Como vimos, a liberdade constitui-se no elemento que permite, ao homem, romper com as determinações da natureza. Mas seria suficiente somente a posse dessa capacidade de autodeterminação para desencadear o processo de evolução humana? De que serviria a capacidade de escolha, se não houvesse, na natureza humana, uma faculdade que permitisse sua adaptação às situações escolhidas? Se não houvesse certa

---

<sup>29</sup> un Pigeon mourroit de faim pres d'un Bassin rempli des meilleures viandes, et un Chat sur des tas de fruits, ou de grain, quoique l'un et l'autre put tres bien se nourrir de l'aliment qu'il dedaigne, s'il s'étoit avisé d'en essayer; (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 141).

plasticidade na natureza humana, não haveria nela lugar para transformações. A essa capacidade de se adaptar, Rousseau dá o nome de perfectibilidade. É por essa faculdade que opera *pari passu* com a liberdade que o homem tanto pode aperfeiçoar-se positivamente quanto negativamente. Essa plasticidade extremada possibilita tanto a ruína quanto a salvação do homem. Por um lado, a perfectibilidade possibilitou ao homem o domínio das técnicas benéficas, como a agricultura, a construção de habitações, invenção de instrumentos, enfim, o desenvolvimento da técnica, bem como o conhecimento científico e artístico. Por outro lado, é essa mesma capacidade que possibilita a corrupção da natureza humana. Conforme as palavras de Rousseau,

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza.<sup>30</sup> (Rousseau, 1973, p. 249).

Assim, temos que, as condições de possibilidade do afastamento e abandono do estado de natureza ironicamente são de ordem natural. E como os homens se encontram permanentemente abertos às modificações, podemos afirmar que a perfectibilidade, e a liberdade constituem, em um elemento natural que tem, o poder de operar tanto no estado de natureza quanto no estado social. Por isso, possibilitam que o homem ingresse na dimensão da artificialidade sem que isso implique em

---

<sup>30</sup> seroit triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme; que c'est elle qui le tire, à force de tems, de cette condition originaire, dans laquelle il couleroit des jours tranquilles, et innocens; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tiran de lui-même, et de la Nature (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 142).



desarmonia interna com a teoria exposta no *Segundo discurso*. Ou melhor, a perfectibilidade é o elemento que permite pensar a existência desses dois mundos opostos sem admitir entre eles um abismo intransponível. Portanto, indicamos, na condição de elementos operadores constantes de transformações na constituição humana, a perfectibilidade e a liberdade.

Contudo, somente a perfectibilidade e a liberdade, apesar de necessárias, não seriam suficientes para alterar a constituição natural do homem. A suficiência para que o processo de desnaturação viesse a efetivar-se é alcançado mediante casualidades externas à constituição natural do homem. A perfectibilidade bem como a liberdade capacitam-no, em um primeiro momento a reagir às contingentes determinações do meio natural e depois a agir sobre ele. Mas é necessário que haja antes a manifestação dessas contingências para que essas potencialidades naturais sejam estimuladas.

Desta forma, temos como “fundamento da história de degeneração humana causas fortuitas ocorridas no meio natural”. Ou melhor, Rousseau “deixou implícito no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que o desenvolvimento temporal da condição humana poderia ter ocorrido de uma outra forma, já que o seu fundamento é *contingente*.” (DALPICOLO, 2005).

Como essas faculdades humanas puderam, mediante manifestações fortuitas da natureza, equacionar o problema da passagem do estado natural ao estado civil da forma nociva que se deu, então é o que precisamos elucidar.

## **1.2 Circunstâncias da desnaturação.**

Para explicar o fenômeno da desnaturação nociva, Rousseau no *Segundo discurso*, descreve um encadeamento de circunstâncias, ao mesmo tempo naturais e humanas, distribuídas, conforme Paul Arbousse-Bastide, em cinco estágios pelos quais

passou a humanidade no seu desenvolvimento. Eis as palavras de Rousseau a esse respeito:

resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos<sup>31</sup> (Rousseau, 1973, p. 264)

É certo que o afastamento do estado de natureza não resultou do desejo dos homens naturais. Por suas próprias forças não poderiam desejar algo tão distante de sua realidade. As alterações em sua constituição, que os levaram a se afastar radicalmente do estado de natureza, foram se dando sem que o percebessem. O despertar para o uso da razão aconteceu lentamente em movimentos imperceptíveis.

quem não verá que tudo parece afastar do homem selvagem a tentação e os meios de deixar de ser selvagem? Sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem previdência, nem curiosidade.<sup>32</sup> (Rousseau, 1973, p. 250)

O afastamento do estado de natureza teve como estímulo inicial fatores exteriores à natureza do homem, tais como a competição dos animais, a disputa pelos alimentos, a necessidade de se protegerem das

---

<sup>31</sup> il me reste à considérer et à rapprocher les différents hazards qui ont pu perfectionner la raison humaine, en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable, et d'un terme si éloigné amener enfin l'homme et le monde au point où nous les voyons (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 162).

<sup>32</sup> qui ne voit que tout semble éloigner de l'homme Sauvage la tentation et les moyens de cesser de l'être? Son imagination ne lui peint rien; son cœur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connaissances nécessaire pour désirer d'en acquérir de plus grandes, qu'il ne peut avoir ni prévoyance, ni curiosité. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 144).

ferocidades, das intempéries climáticas, etc. Diz nos Rousseau que “tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os galhos de árvore e as pedras, logo se encontraram em sua mão.”<sup>33</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 266). Obrigados a se adaptarem a um mundo hostil, com o tempo foram desenvolvendo tanto suas habilidades físicas quanto mentais pelo que acabaram por transformar seu modo de vida. Então acabaram por alcançar o segundo estágio de desenvolvimento pelo qual o homem se desperta definitivamente para a vida social.

### **1.2.1 Idade de ouro.**

Segundo Rousseau, ocorrências de ordem climática afetaram a estrutura geológica provocando transformação brusca e de grande amplitude da crosta terrestre. Forçados por esses cataclismos a se reunirem, o modo de vida dos homens passa então, conforme sucessivos progressos, a ser de convivência contínua. Nesse estágio de desenvolvimento, os homens já se reuniam numa primitiva vida comunitária. A invenção da habitação é a principal inovação trazida por esse estágio de desenvolvimento. Paul Arbousse-Bastide aponta três conseqüências imediatas decorridas do uso dessa invenção: a constituição da família, a constituição de uma primeira forma de propriedade e o desenvolvimento psicológico do homem. “Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os únicos liames...”<sup>34</sup> (Rousseau, 1973, p. 268)

---

<sup>33</sup> tout l'obligea de s'appliquer aux exercices du corps; il falut se rendre agile, vite à la course, vigoureux au combat Les armes naturelles qui sont les branches d'arbres, et les pierres, se trouvèrent bientôt sous sa main. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 165).

<sup>34</sup> Chaque famille devint une petite Société d'autant mieux unie que l'attachement réciproque et la liberté en étoient les seuls liens (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 168)

Já neste estágio surgem as primeiras necessidades de previsão nas relações entre os homens. A moralidade toma forma e a racionalidade começa a sobrepor-se aos sentimentos espontâneos.

... embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido. O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo e que todos os progressos posteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.<sup>35</sup> (Rousseau, 1973 p. 270)

Este estágio que, conforme Arbousse-Bastide, constitui no segundo da evolução do homem, faz referência ao mito grego denominado “idade do ouro”<sup>36</sup> transmitido por Hesíodo.

<sup>35</sup> quoique les hommes fussent devenus moins endurans, et que la pitié naturelle eut déjà souffert quelque altération, ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour propre, dut être l'époque la plus heureuse, et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état étoit le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, (XVI.\*) et qu'il n'en a du sortir que par quelque funeste hazard qui pour l'utilité commune eut du ne jamais arriver. L'exemple des Sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le Genre-humain étoit fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du Monde, et que tous les progres ulterieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 171).

<sup>36</sup> Muitas culturas mencionam uma remota e idealizada "idade de ouro" em que a vida era simples e fácil, não havia guerra, não havia fome, não havia morte, etc., etc. Os dois mitos mais conhecidos são o *mito da Idade do Ouro* dos gregos, transmitido notadamente por Hesíodo (*Hes. Op.* 106-126) e o do *Jardim do Éden* da mitologia judaico-cristã (*Gênesis* 2.8-25); mas há também traços no mito de Osíris (tradição egípcia), no "Sat Yuga" do *Ramaiana* (tradição indu), no *Avesta* (tradição persa) e na religião da tribo Abenaki (índios da América do Norte), entre outros. À Idade do Ouro seguem-se habitualmente os mitos da "queda do homem", progressiva ou abrupta, que procuram explicar a evolução até a era atual. (Portal Grécia Antiga. Disponível em: <<http://greciantiga.org/n/index5.asp>>. Acesso em: 29 nov 2007).

### 1.2.2 Três marcos decisivos na evolução da desigualdade

Ao segundo estágio denominado “idade de ouro” segue-se o terceiro, marcado pelo primeiro progresso da desigualdade, o qual constitui na propriedade. O abandono da “idade do ouro” significa uma incisiva ruptura do homem com a natureza, tanto externa quanto interna. Essa perda de contato do homem, sobretudo com sua própria natureza, dá oportunidade ao surgimento de novas necessidades. Tais como de prestígio, de glória e auto-afirmação sobre os outros. Necessidades estas impossíveis de serem satisfeitas por si mesmas. Então necessita de riquezas para garantir a satisfação de sua necessidade de prestígio. Assim, a ascensão econômica torna-se seu principal objetivo. Em detrimento do “ser”, o ter passa a comandar suas decisões. Atento a essa questão “Rousseau liga profundamente o problema moral e o problema econômico” (STAROBINSKI, 1991, p. 39).

Conforme detalhado relato, no *Segundo discurso*, a descoberta do ferro e do trigo dá origem a um novo marco na evolução humana, pois cria a necessidade da propriedade privada. Este terceiro estágio, na evolução humana, e primeiro na evolução da desigualdade, ocupa lugar de destaque na teoria rousseauiana, uma vez que é exatamente a instituição da propriedade privada que consolida a sociedade civil e dá novo impulso às desigualdades sociais.

Aqui falamos de consolidação da sociedade civil e não de sua fundação, como é comumente atestado por muitos leitores de Rousseau. Estes geralmente se apóiam no seguinte trecho do *Segundo discurso* para justificar a interpretação de que foi a propriedade privada que fundou a sociedade civil:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes,

guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’<sup>37</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 265).

Se considerássemos apenas o trecho acima e lhe atribuíssemos sentido denotativo, realmente tenderíamos a adotar, como válida, a tese de que é a propriedade privada a fundadora da sociedade civil. Contudo, o sentido aqui, - como em tantas outras partes dos escritos de Rousseau -, é conotativo. Desta forma, não se poderia atribuir a esse trecho a intenção de descrição do momento e da causa da fundação da sociedade civil. O significado pretendido por Rousseau, nessa matéria, não pode ser aduzido apenas a partir do fragmento citado. A apreensão de sua intenção só pode ser efetivada a partir da seqüência imediata do fragmento em questão. Vejamos a mencionada seqüência:

Grande é a possibilidade, *porém*, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa idéia de propriedade, dependendo de muitas idéias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza.<sup>38</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 265, grifo meu).

---

<sup>37</sup> Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de miseres et d'horreurs, n'eut point épargnés au Genre-humain celui qui arrachant les'pieux ou comblant le fossé, eflt crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; Vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne: (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 164).

<sup>38</sup> Mais il y a grande apparence, qu'alors les choses en étoient déjà venües au point de ne pouvoir plus durer comme elles étoient; car cette idée de propriété, dependant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pô naitre que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain : Il falt faire bien des progres, acquerir bien de l'industriee des lumieres, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de Nature. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 164).

Nesta seqüência textual, para começar, é importante chamar atenção para a presença do vocábulo “porém”, posto já no início do texto. Isso porque se trata de uma conjunção adversativa que, como tal, estabelece uma idéia de contraste, de oposição. Logo, num primeiro momento, entendemos que este segundo trecho se contrapõe ao primeiro. Tal contraposição consiste na idéia de que a sociedade civil não foi fundada num momento histórico precisamente determinado e com uma causa claramente identificável. Pelo contrário, “a propriedade privada representa a culminação, ou cristalização, de muitos processos e desenvolvimentos mais básicos” (Dent, 1996, p. 190), os quais se estenderam por vários momentos que se alongaram pelo decorrer da história construída hipoteticamente por Rousseau, e que acabaram por levar os homens a formar associações civis.

Apesar da indefinição do momento de fundação da propriedade privada, é certo que os homens já se encontravam organizados em comunidades quando a apropriação da terra torna-se uma prática entre eles. Quando Rousseau nos chama a atenção para os progressos sucessivos da razão e da ampliação dos conhecimentos práticos, como condição para o aparecimento da sociedade civil, ele confirma nossa tese. Ora, Rousseau afirma que o último termo do estado de natureza, ou seja, a propriedade privada, veio depois do desenvolvimento de muitas luzes e indústria. Como a condição para o desenvolvimento da razão e da indústria é o convívio humano, a propriedade privada necessariamente surgiu num ambiente de convivência social estável.

Isto é confirmado pela descrição do estágio de desenvolvimento precedente ao da propriedade privada. Na descrição deste estágio denominado Idade de Ouro, se admite a existência de uma convivência social de certo modo bem desenvolvida. Com efeito, conforme relato de Rousseau, este é o estágio em que ocorre a invenção da habitação, com o conseqüente surgimento da família, evidenciando assim a existência

de vida grupal ou social. Organizados, numa espécie de tribos, se beneficiam de um primeiro tipo de propriedade comum a todos os membros do grupo.

Conforme essa interpretação, que nos parece bastante razoável, a propriedade privada é um fato importante na consolidação da sociedade civil, mas não se constitui em elemento fundacional. Sua importância se liga ao fato de que nos primórdios da civilização criada por Rousseau, a propriedade privada constitui-se no mais evidente sinal, senão o único, da prosperidade econômica. Com efeito, das várias dimensões institucionais criadas pelo homem, a econômica é uma das que concentram alto poder de transformação na vida humana.

Vejamos: segundo relato de Rousseau, uma vez iniciada a mineração do ferro, não demorou muito para que se desenvolvesse o uso do mesmo na vida diária. Ocorre que extrair, fundir e forjar o ferro exige trabalho humano, impedindo assim, os que se dedicam a esta atividade de atuar diretamente na produção de alimentos para atender sua própria subsistência. Desta forma, foi preciso que outros trabalhassem na agricultura para que estes pudessem se alimentar. Ou seja, de modo geral, a cultura de subsistência transforma-se em cultura com fins a produzir excedente.

O ocupante da terra, então, com a constante necessidade de produzir permanece nela definitivamente. Concomitante a esses movimentos, ocorre a instituição do trabalho, consolidando a atividade agrícola de um lado e a mineração e metalurgia de outro.

Criam-se, assim, as condições efetivas para que o processo de divisão da humanidade entre pobres e ricos se efetivasse. Com efeito, foi por meio das relações de produção que as imperceptíveis diferenças naturais deram lugar às diferenças econômicas, pois,



os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meio para abreviar a faina, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e trabalhando *igualmente*, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade de viver. Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornaram mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares.<sup>39</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 272, Grifo meu)

Do exposto acima, poderíamos ser levados a inferir que, a pobreza nada mais seria que consequência da própria indolência, ou desvantagem natural seja de ordem física ou espiritual. Ora, se assim fosse, as desigualdades sociais se legitimariam por se constituírem em simples desdobramentos das desigualdades naturais. Isso a princípio é inadmissível, visto que se assim fosse as desigualdades naturais constituiriam-se uma necessidade, não cabendo nesse caso, a pesquisa empreendida por Rousseau em busca de sua origem. A tese defendida por Rousseau desenvolve-se numa direção completamente oposta a esta idéia. Então, como esclarecer essa aporia? É certo que são as desigualdades naturais que se ampliam e contribuem com a estabilização da desigualdade social. Contudo, essas desigualdades naturais, segundo Rousseau, são tão insignificantes que, por si só, não concentram forças suficientes para determinar o desenvolvimento da desigualdade social. Sua contribuição para o desenvolvimento da desigualdade social está condicionada ao tipo de relações estabelecidas entre os homens. E as características dessas relações são determinadas

---

<sup>39</sup> le plus fort faisoit plus d'ouvrage; le plus adroit tiroit meilleur parti du sien; le plus ingenieux trouvoit des moyens d'abrèger le travail; le Laboureur avoit plus besoin de fer, ou le forgeron plus besoin de bled, et en travaillant également, l'un gagnoit beaucoup tandis que l'autre avoit peine à vivre. C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des drconstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets, et commencent à influer dans la même proportion sur le sort des particuliers. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 174).

circunstancialmente. São frutos de contingências. No curso do desenvolvimento humano poderia muito bem não ter havido propriedade privada e nem desigualdade social.

A contribuição, da propriedade privada para a formação da sociedade civil, não tem estatuto de necessidade. Essa contribuição tem as mesmas características da contribuição das desigualdades naturais para o desenvolvimento da desigualdade social. A saber, são os tipos de relações estabelecidas entre os homens que condicionam a espécie de tributo pago pela propriedade privada à fundação da sociedade civil. Inclusive o surgimento da própria propriedade privada se deve a essas mesmas forças condicionantes.

A propriedade privada em si não é ocasião de corrupção. Rousseau não condena a propriedade privada como pode parecer numa consideração desatenta de suas palavras. O que ele condena são os excessos. O que ele não aceita é o que a propriedade privada veio a significar mediante a desnaturação inconseqüente descrita no *Segundo discurso*. O mal não está na propriedade, ele está é na sociedade.

Mas isso não significa que a sociedade seja uma entidade coletiva capaz de corromper os seus membros. A sociedade, no sentido de corruptora, significa tão somente o ambiente próprio ao desenvolvimento e proliferação de tendências provindas do amor próprio. O que estigmatiza a propriedade privada é o papel que ela assume, enquanto situada no seio de uma sociedade, cuja base é o amor próprio. Nesse ambiente, seu papel é o de perpetuar a desigualdade econômica.

A sociedade instituída pelas forças das circunstâncias se baseava na lei do mais forte. A liberdade ilimitada que no estado de natureza constituía-se no bem maior do homem, exercida no estado social, torna-se a principal causa de infundáveis contendas. Seu caráter de absoluta a torna incompatível com o modo de vida do estado civil. Se no modo de vida do estado de natureza o homem “é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante”,

(ROUSSEAU, 1999, p. 11) no modo de vida do estado civil ideal o homem “é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social” (ROUSSEAU, 1999, p. 11). É essa condição de ter o todo como referência para suas ações que condiciona a liberdade do estado civil do *Contrato*. Sem essa condição cada qual toma a si mesmo, e agora sem o equilíbrio da piedade, como critério de conduta. O que sem dúvidas levaria a convivência humana a um verdadeiro estado de guerra hobbesiano.

Sendo a fundação da propriedade um ato ilegítimo porquanto tem origem na lei do mais forte, sua manutenção dá ensejo a graves problemas sociais. Se a posse da terra se deu pela força, então pelo mesmo recurso pode se perdê-la. Ocorre que o domínio sobre a terra estava nas mãos de poucos ricos, enquanto a grande maioria se encontrava à margem desse bem, em condições de vida degradantes e, por isso, prontos a rebelarem-se contra os mais ricos. Daí ser muito oneroso assegurar a posse da terra. Os mais ricos sendo em menor número estavam sempre na iminência de serem atacados pela multidão de pobres excluídos pelo sistema de propriedade privada fundado ilegitimamente.

Destituídos de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, [...] e não podendo, dados os ciúmes mútuos, unir-se com seus iguais contra os inimigos, [...] o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários os seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural.<sup>40</sup> (Rousseau, 1973, p. 274).

---

<sup>40</sup> Destitué de raisons valables pour se justifier, et de forces suffisantes pour se défendre; [...] et ne pouvant à cause des jalousies mutuelles s'unir avec ses égaux contre des ennemis [...] le riche pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain; ce fut d'employer en sa faveur les forces même de ceux qui l'attaquoient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le Droit naturel lui étoit contraire. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 177).

Rousseau, ao falar do projeto de dominação concebido pelos ricos, nos diz que os ricos lançam mão de recursos demagógicos como estratégias para manter sua dominação sócio-econômica. Após expor aos vizinhos o estado de guerra de todos contra todos, disse-lhe “Unamo-nos, [...] instituímos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém...”<sup>41</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 275). Então, todos acreditando nas vantagens de um estabelecimento político, aderiram àquela proposta sem suspeitarem que se tratava, mais uma vez, de uma astuta estratégia de dominação. Daí pela força das leis

destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.<sup>42</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 275).

Desta forma, a sociedade dá a si mesma um Governo e, com essa instituição, produz a segunda grande desigualdade: a desigualdade entre os poderosos e os fracos. Rousseau então, nos diz que, essas desigualdades, chegando ao extremo, resultaria na multiplicação

de preconceitos, igualmente contrários à razão à felicidade e à virtude; ver-se-ia fomentado pelos chefes tudo o que, desunindo-os pudesse enfraquecer os homens reunidos, tudo o que pudesse dar à sociedade um ar de concórdia aparente e nela implantar um germe de divisão real, tudo

---

<sup>41</sup> Unissons-nous [...] instituons des réglemens de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 177).

<sup>42</sup> Détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixérent pour jamais la Loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujétirent désormais tout le Genrehumain au travail, à la'servitude et à la misère. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 178).

o que pudesse inspirar às várias ordens uma desconfiança e um ódio mútuos graças à oposição de seus direitos e de seus interesses, e, conseqüentemente, fortificar o poder que os contém a todos<sup>43</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 285).

É desse estado de coisas que se eleva o despotismo, o terceiro marco de evolução da desigualdade. Com ele, o círculo dos movimentos pró-desigualdade se fecha, posto que as instituições sociais, em seu todo, se acham estruturadas de forma a manter a desigualdade, com fins a sustentar a ascensão individual de alguns em detrimento da grande maioria marginalizada. Os homens se igualam, então, por não terem o menor valor. Tudo acontece sob os ditames da lei do mais forte. A moralidade nascente dá lugar à conveniência egocêntrica. As virtudes dos costumes desabam, assim como, a justiça e o bem. Por fim, tal estado de coisas confere legitimidade a todas as revoluções.

## **2 DA SOCIEDADE CORROMPIDA.**

Como acabamos de ver, com a criação da sociedade civil, a instituição dos magistrados e o surgimento do despotismo, a convivência humana atinge um estado de barbárie. As paixões perniciosas<sup>44</sup> multiplicam-se sufocando a piedade e o amor de si mesmo. Quebrada a ordem natural, o amor de si mesmo é substituído por toda espécie de paixões estranhas à natureza, dando lugar a um arraigado amor próprio. E, como nos diz Rousseau, a propósito do amor próprio, dele brota o desejo irresistível de estabelecer-se como superior ao outro. O rebaixamento do outro concorre para sua auto-

---

<sup>43</sup> de préjugés, également contraires à la raison, au bonheur, et à la vertu; on verroit fomenter par les Chefs tout ce qui peut affoiblir des hommes rassemblés en lles désunissant; tout ce qui peut donner à la Société un air de concorde apparente et y semer un germe de division réelle; tout ce qui peut inspirer aux différens ordres une défiance et une haine mutuelle par l' opposition de leurs Droits et de leurs intérêts, et fortifier par conséquent le pouvoir qui les contient tous (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 190).

<sup>44</sup> Algumas modificações do amor de si alteram seu objetivo primário e colidem com o seu próprio princípio. As paixões alteradas desse modo são paixões perniciosas.

afirmação, com isso, proporcionando-lhe prazer. O desejo de dominação e prestígio torna-se preponderante nas relações humanas, provocando a competição e daí o conflito constante, dando lugar à fraude, à agressão e à malevolência. Os valores reais, produtores de verdadeiro crescimento e benefício, são decisivamente substituídos por valores artificiais, que visam afirmar a divisão entre superiores e inferiores, com fins a autopromoção dos privilegiados econômico-sociais por esse sistema injusto. Essa inversão de valores tem um alto poder de alienação. Uma vez, alheios a si mesmos, os homens atribuem à ocupação de uma elevada posição na sociedade, o sentido de suas vidas. A realização pessoal se resume na satisfação da vaidade. Guiados unicamente pelo parecer, perdem o contato com o ser, buscando assim o sentido de suas vidas na opinião que outros têm deles. O homem social, então, é um ser fragmentado, inválido e infeliz. Quebrou-se aquela integridade básica na constituição e propósitos dos seres humanos, ou seja, a sua natureza foi profundamente ferida e com ela a degradação se instalou no seio da humanidade.

Essa descrição feita no *Segundo discurso* corresponde à visão de mundo de Rousseau. Ele não só critica o sistema feudal, mas, como que num presságio, estende estas críticas à sociedade burguesa nascente. Após ter identificado e demonstrado o estado em que se encontra a questão da desigualdade e conseqüente inexistência da liberdade, cujo estatuto é o de bondade natural por excelência, Rousseau é levado então a construir uma solução teórica para este estado de coisas. Tal solução constituirá no objeto de discussão do próximo capítulo.

### CAPÍTULO III

#### DA CIDADANIA COMO EXPRESSÃO DA LIBERDADE

*“Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade e até mesmo aos seus deveres. Não há ressarcimento possível para quem renuncia tudo. Semelhante renúncia é incompatível com a natureza do homem”<sup>45</sup>(Contrato social)*

O elemento fundamental na construção e manutenção de uma associação civil igualitária e livre é a figura do cidadão. Ele constitui-se numa categoria chave da teoria política de Rousseau. Ora, “... todo projeto político de Rousseau será desenvolvido a partir de um novo conceito de cidadania, segundo o qual ser cidadão é ser partícipe da autoridade soberana” (ULHÔA, 1996, p. 153). Esse conceito é novo, se comparado ao aspecto extensivo desse conceito em Aristóteles: enquanto esse pensador considera

---

<sup>45</sup> Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédomagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 356).

cidadão um número muito limitado dos habitantes da cidade, Rousseau, ao contrário, estende a cidadania a todos os membros adultos do estado.

O cidadão não é um personagem presente no estado civil do *Segundo discurso*. E, tampouco, a soberania naquela contexto admitia participação popular. Lá o que valia era a vontade particular e, portanto a lei do mais forte. A sociedade civil do *Segundo discurso* é o resultado de uma desnaturação inconseqüente ocorrida ao acaso. A sociedade civil em *Do Contrato social* pretende ser o resultado de uma desnaturação boa. Ou pressupõe a existência de uma sociedade desnaturada de acordo com a essencialidade humana. Nesta obra, Rousseau descreve o cidadão, ou melhor, o homem como deve ser. Isto é, desnaturado de acordo com a bondade natural. Em outras palavras, fruto de um processo formativo cujo referencial precípua é a liberdade. Com efeito, se ‘natural’ significa tudo aquilo que concorre para o bem-estar da criatura, e ‘bondade’ constitui-se nesse bem-estar, então a liberdade pode ser qualificada como a mais alta expressão da bondade natural. Mesmo porque a liberdade é o principal elemento a corroborar com o bem-estar da criatura humana, ao mesmo tempo em que é em ser livre que consiste seu bem-estar essencial. Ou melhor, a liberdade é o elemento que aglutina ao mesmo tempo a qualidade de ‘natural’ e de ‘boa’.

No segundo capítulo, vimos que, a liberdade do estado de natureza é incompatível com o modo de vida do estado civil, e isso vale tanto para o contexto do *Segundo discurso* quanto para o contexto do *Contrato social*. Daí, perguntamos: Dada essa incompatibilidade, como seria possível instituir um estado civil fundado na liberdade? Como, impedir, no estado civil, o surgimento da desigualdade, a qual, como dissemos, é a condição efetiva para o cerceamento da liberdade?



## 1 DO PACTO SOCIAL

A tarefa que se impõe a Rousseau é a de “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”.<sup>46</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 38).

Na solução dessa questão Rousseau se revela genuinamente criativo. Seu pensamento político inova por defender um tipo de associação, cuja principal característica, consiste no estabelecimento de uma conexão substancial entre o social e o político. O que se expressa na atribuição de absoluta igualdade de direito político a todos os membros da sociedade. Mas, quais são as condições de estabelecimento dessa associação capaz de produzir a igualdade de direito e conseqüentemente a liberdade civil?

Rousseau, no *Contrato social*, nos diz que a total alienação de cada pessoa à comunidade toda é a condição para estabelecer uma sociedade igualitária e livre. Nas suas próprias palavras o pacto social, “se reduz aos seguintes termos: ‘Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo’”<sup>47</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 39).

As vantagens da alienação sem reservas, diz-nos Rousseau, consiste, em primeiro lugar, na condição de igualdade que ela cria. Isso significa que qualquer ação com vistas a onerar o outro vem igualmente de encontro ao próprio autor da ação. Ora, dessa forma ninguém se disporá a

---

<sup>46</sup> Trouver une forme d'association qui défende et protege de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant? (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 360)

<sup>47</sup> se réduit aux termes suivans. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprêmedirectio de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 361).

prejudicar um outro qualquer, porquanto estaria prejudicando a si mesmo. E querer prejudicar a si mesmo é impossível a um ser humano normal, visto que isso significa contrariar a principal paixão natural do homem, a saber, o amor de si, o qual tem a função de conservar sua integridade.

Uma segunda vantagem, desse tipo de alienação, consiste no teor da união dela resultante. Com a alienação absoluta atinge-se o mais alto grau de união possível, pois na condição de irrestrita, nenhum associado poderia conservar ou reclamar qualquer direito em particular. Pelo que fica a associação protegida da tirania, dado que esse direito particular a mais, o tornaria juiz de si mesmo, ao que não demoraria a querer ser o juiz dos demais, voltando assim às condições do estado de natureza, e, conseqüentemente, inviabilizando o pacto nascente.

Mas como poderia alguém se alienar de sua pessoa e de todo seu poder, e mesmo assim estar em condição de obedecer a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes? Ou ainda, como poderia alguém estar submetido à direção da vontade geral e ao mesmo tempo obedecer a si mesmo? A alienação total não significa estar sem controle de sua própria vida. E menos ainda, estar submetido à vontade alheia. A alienação total significa, pelo contrário, unir forças para uma maior eficiência quanto ao viver bem em sociedade. Pois, com o pacto, o homem extrapola sua condição individual e torna-se membro ativo de um corpo moral coletivo. Uma vez que,

Imediatamente esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia, e que por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.<sup>48</sup>  
(ROUSSEAU, 1973, p. 39)

---

<sup>48</sup> A l'instant, au lieu de la personne particuliere de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 361).

Esse corpo moral coletivo enquanto ativo é chamado de corpo soberano. Como o corpo soberano é resultante da alienação irrestrita, ele obviamente é composto por todos os indivíduos adultos constituintes dessa associação civil. E como em qualquer estado é o soberano a máxima autoridade, neste também a suprema autoridade é constituída por esse corpo soberano.

Essa pessoa pública, que se forma, assim, pela união de todas as outras, tomava o nome de *cidade* e, hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes.<sup>49</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 39).

Que é do corpo soberano que originam as leis, constitui um fato comum nas teorias políticas vigentes, o que não é comum é o fato de o soberano ser constituído por todos os cidadãos adultos pertencente à associação civil. Essa participação, igualitária, de todos os membros da sociedade, nas decisões políticas, consiste no recurso que marca a originalidade do pensamento político de Rousseau. “Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana”<sup>50</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 39). Nesses termos, o legítimo soberano só pode ser o próprio povo. Assim, a vontade geral é a vontade do povo e a expressão objetiva dessa vontade geral, são as leis, as quais, obviamente, são de autoria do povo. Povo este, cujos membros, na condição de súditos, estão todos

---

<sup>49</sup> Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de *Cité\**, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appellé par ses membres *Etat* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* em lê comparant à sés semblables. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 361-362).

<sup>50</sup> A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent em particulier *Citoyens* comme participans à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux loix de l'Etat. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 362).

igualmente subordinados a essa lei que eles mesmos lhes prescreveram enquanto cidadãos.

## 2 DA VONTADE GERAL E SOBERANIA

Como vimos o estabelecimento do pacto institui a *vontade geral*<sup>51</sup>, pela qual também fica instituída a cidadania, condição *sine qua non* de participação dos membros do estado nas decisões políticas. Rousseau nos diz que a vontade geral não é simplesmente a soma das vontades particulares, mas que é constituída pelo que há de comum nas vontades particulares. No Livro II, Capítulo III, do *Contrato social*, isso fica bem claro quando escreve:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral<sup>52</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 52).

Do fato de ser a vontade geral o que há de comum nas vontades particulares, resulta que a soberania jamais pode alienar-se, pois nada mais é que o exercício da vontade geral, bem como o soberano jamais pode ser representado senão por si mesmo, já que nada mais é que um ser

---

<sup>51</sup> Segundo Lourival Gomes a noção de vontade geral é “muitas vezes considerada ‘mítica’, ‘metafísica’ e, mesmo, ‘inextrincável’, a noção não passa, contudo, da expressão teórica do esforço praticado por Rousseau para atingir o essencial duma realidade entrevista na análise da vida humana; a realidade coletiva”. (Rousseau, 1973, nota 88, p.49).

<sup>52</sup> Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu’à l’intérêt commun, l’autre regarde à l’intérêt prive, et n’est qu’une somme de volontés particulieres: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s’entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 371).

coletivo. Conseqüentemente, o povo, que é o nome coletivo dos associados, é o soberano e não pode ser representado. Assim, é ele o próprio autor das leis sob as quais ele é submetido, permanecendo, então, dependente de si mesmo como cidadão.

À primeira vista e, sobretudo, nos atendo apenas ao aspecto abstrato do *Contrato social*, a teoria da vontade geral não suscita maiores problemas. E, realmente, no que diz respeito a este aspecto, ela atende perfeitamente ao que se propõe, a saber, assegurar juridicamente a igualdade e a liberdade, possibilitando, assim, a proteção dos direitos políticos e civis. No entanto, quando caminhamos sobre o terreno político, além do aspecto abstrato outros necessariamente hão que ser considerados. E quando aplicamos essa máxima ao pensamento político de Rousseau, sua teoria da vontade geral passa a constitui-se numa séria aporia, para ele próprio e por extensão para os estudiosos de sua obra. De que forma a vontade geral, que é eminentemente abstrata, poderá atuar no campo concreto? Com efeito, o âmbito político em si mesmo tem como exigência precípua a necessidade de extrapolar o campo da abstração teórica e assegurar a possibilidade de aplicação dos princípios. Com efeito: “Nenhum pensamento político, ainda que metafísico e abstrato, está dissociado da ação e da prática política” (MARUYAMA, 2001, p. 123).

Numa explícita alusão à dicotomia “corpo e alma” com a qual Descartes inaugura a filosofia moderna, Rousseau, no *Manuscrito de Genebra*, nos fornece as evidências do grau da dificuldade por ele confrontada no que diz respeito à transposição do princípio teórico e abstrato da vontade geral para o plano concreto: “Como na constituição do homem a ação da alma sobre o corpo é o abismo da filosofia, a ação da vontade geral sobre a força pública é o abismo da política na constituição do Estado. Foi nesse ponto que todos os legisladores se perderam.”<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Comme dans la constitution de l’homme l’action de l’ame sur lê corps est l’abyme de la philosophie, de même’action de la volonté générale sur la force publique est l’abyme de la politique dans la constitution de l’Estat. C’est là que tous les législateurs se sont perdus. (ROUSSEAU, 1959, v. 3, p. 296).

(ROUSSEAU, 1959, v. 3, p. 296, tradução nossa). Apesar da plena consciência de Rousseau referente a esse problema ele não nos fornece maiores detalhes a respeito.

Não se ocupa detalhadamente das questões a respeito da efetivação da vontade geral. Ora, a realização concreta das leis se faz pela atuação do poder executivo, e Rousseau não é claro sobre as questões práticas a respeito da atuação do poder executivo, bem como sobre a aparelhagem governamental. Ou seja, não nos diz exatamente sob que condições o exercício do poder executivo funcionaria efetivamente.

Natalia Maruyama nos alerta que talvez essa seja a razão pela qual, o conceito de vontade geral e soberania rousseauiano tem suscitado, entre vários estudiosos de sua filosofia, interpretações que vão radicalmente contra os ideais de igualdade e liberdade por ele defendidos. Um exemplo amplamente difundido dessas interpretações é a atribuição de responsabilidade a Rousseau pelo terror jacobino que fez tremer a França por ocasião da Revolução de 1789. Outro exemplo consiste em conceber o cerne da teoria política rousseauiana, como sendo a fonte inspiradora do totalitarismo, o qual, em detrimento da liberdade dos cidadãos prioriza o Poder Estatal. Para eles a vontade geral antes de ser um instrumento de liberdade é um instrumento de repressão. Esses intérpretes da filosofia de Rousseau, ao enfatizarem o aspecto abstrato de sua teoria, ofuscam seus aspectos concretos, que apesar de serem por eles reconhecidos, são relegados ao estatuto de simples dispositivos desenvolvido com vistas a amenizar, conforme suas interpretações, certos efeitos de cunho coletivista e totalitarista presentes no *Contrato social*. A teoria da vontade geral é para eles um desses dispositivos, por conseguinte destinam-na a ocupar a periferia do *Contrato*.

Para outros, essa interpretação do *Contrato social* é equivocada, pois o conceito de vontade geral constitui o pivô sobre o qual gira toda teoria do *Contrato*, portanto, para eles esse conceito ocupa

posição central na teoria política de Rousseau e não periférica. Com efeito, ao garantir, a cada um e a todos os cidadãos o poder soberano, simultaneamente lhes são assegurados a igualdade e liberdade. Isso porque, de acordo com o princípio da teoria da vontade geral, os membros da associação política, enquanto indivíduos, são súditos de si mesmos – e ninguém deseja a si mesmo senão o que é bom –, porque na qualidade de cidadãos são todos eles soberanos. Contudo, essas garantias continuam se restringindo ao aspecto formal da teoria política rousseauiana.

Como dissemos, é verdade que, no *Contrato social*, Rousseau não trata exaustivamente da aplicação prática de sua teoria política, mas também é verdade que ele não fecha os olhos para esse aspecto, como o comprova o trecho que faz alusão à dicotomia cartesiana citado a três parágrafos acima. A propósito deste tema, Rousseau, no início do Capítulo I do Livro III do *Contrato social*, estabelecendo uma analogia entre a constituição do homem e a estrutura do corpo político, nos diz que toda ação livre tem duas causas: uma moral e uma física. A causa moral é a vontade pela qual a ação é determinada e a física é a força pela qual a ação é executada. Conclui que “o corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de poder legislativo e aquela, de poder executivo”<sup>54</sup>. (ROUSSEAU, 1973, p. 79). Como podemos observar, as questões referentes às determinações das ações, pertencem ao âmbito teórico (poder legislativo) e as que dizem respeito à execução, pertencem ao âmbito da prática (poder executivo). Olhando esses dois âmbitos, mais de perto, percebemos que a problemática central, que envolve a ambos apresenta duas faces: a face do mando e a face da obediência.

---

<sup>54</sup> Le corps politique a les mêmes mobiles; on y distingue de même la force et la volonté; Celle-ci sous le nom de *puissance législative*, l'autre sous le nom de *puissance exécutive*. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 395).

## 2.1 O problema do mando republicano.

Para haver república é preciso que todos estejam em condições de igualdade e liberdade. Nesses termos, não se admite que um seja autoridade diante dos outros, sendo, então, a legítima autoridade aquela que se funda na convenção criada por todos. Deste modo, do ponto de vista abstrato, *o exercício da autoridade* não suscita maiores problemas, visto que cada qual só obedece a si mesmo, bem como, ao soberano que é a fonte da autoridade é negada a possibilidade de alienação, não podendo, portanto, abrir mão dessa autoridade. Contudo, do ponto de vista prático, no poder executivo não ocorre o mesmo, pois, esse poder, não admite estabelecimento em plano universal como acontece com o poder soberano, ainda que formalmente isso possa ocorrer quando sua forma é a democrática. Com efeito, na prática, não é possível a todos e a cada um dos cidadãos, exercerem o poder executivo a um só tempo. Então é preciso que esse poder seja exercido por um grupo ou por uma pessoa. Ou seja, é necessário instituir o governo pelo qual a vontade geral deve ser levada a efeito. O problema é como “assegurar ao mesmo tempo a liberdade pública e a autoridade do governo”<sup>55</sup> (ROUSSEAU, 1996, 28). Como garantir que a ação governamental esteja realmente de acordo com a vontade geral?

Rousseau, em sua teoria política, procura deixar bem claro que soberano e governo não se confundem, independentemente de qual seja a forma de governo adotada: se monárquica, aristocrática, democrática etc. O governo não passa de um funcionário do soberano cuja função é a de executar as leis e velar pela liberdade civil e política. “Chamo, pois, de Governo ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo, e de príncipe ou magistrado o homem ou o corpo encarregado

---

<sup>55</sup> Est d’assurer à la fois la liberté publique et l’autorité du gouvernement. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p 248).



dessa administração”.<sup>56</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 81). Ora, se o governo se constitui legitimamente, que razão o levaria a se transformar em ameaça à liberdade pública e, portanto, a seu constituinte, o soberano? Por quais motivos a autoridade do governo viria a se contrapor à liberdade dos cidadãos se aquele tem por função exatamente assegurar a liberdade destes?

Para Rousseau, as possibilidades de corrupção do governo têm caráter de necessidade, visto que se prendem à sua própria natureza, a saber, de representatividade. O soberano, por exemplo, em si é incorruptível porque “só pode ser representado por si mesmo”<sup>57</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 50). Assim, por sua própria natureza, o único interesse que entra em jogo no que se refere às ações do soberano é o seu próprio, ou seja, o interesse público. Uma vez que o interesse particular das pessoas que o constituem não podem lhe afetar, pois, ele é passível de afetação apenas por fatores de índole universal. No caso do governo, naturalmente existem três interesses em jogo, o do soberano cujo interesse deve se sobrepor aos demais, o do governo como tal e o dos depositários do governo, que deveria coincidir com a vontade dos cidadãos, mas nenhuma garantia há nesse sentido. Sobretudo, porque no ser humano existe uma tendência em defender seus próprios interesses em detrimento da vontade coletiva, e isso faz com que a vontade particular esteja, constantemente, agindo contra a vontade geral. Deste modo, o corpo político traz inerente a si uma tendência constante e inevitável à autodestruição. Se essa tendência viesse a se concretizar, então o Estado passaria por um estágio de atuação governamental corrupta, no qual a desigualdade seria instituída e, conseqüentemente, culminaria na supressão da liberdade.

Se a degeneração do corpo político é inevitável e sua efetivação se dê naturalmente via governo, então não há garantias de que a

---

<sup>56</sup> J'appelle donc *Gouvernement* ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et Prince ou magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 396).

<sup>57</sup> ne peut être représenté que par lui-même (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 368).

vontade do governo coincida com a vontade geral? Garantias absolutas não há. O que há é uma condição na estrutura do Estado, pela qual o governo poderia se sentir coagido a atuar conforme a vontade do povo. Sua existência é condicionada pela sanção popular. Essa condição permite ao povo: “limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver,”<sup>58</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 81) o aparelho governamental. Para tal, nenhuma exigência seria preciso satisfazer senão a constituição de uma assembléia geral, pela qual, se concretizaria a pessoa do soberano o qual, em seguida, se converteria, provisoriamente, em governo democrático direto, visto que ao soberano não cabe atuar no âmbito da particularidade, podendo, portanto, a partir dessa conversão, por um ato particular se pronunciar, depondo o príncipe ou magistrado de suas funções governamentais e, até mesmo, destituindo o governo e constituindo outro, se assim o quiser.

Diante do exposto, poderíamos levantar a hipótese de que, a corrupção do governo se dê exatamente porque não se trata de um governo democrático, visto que a democracia rousseuniana não admite representação (democracia direta). Porém, por mais que se ligue o nome de Rousseau à democracia e que para ele essa forma de governo é perfeita, não se pode generalizar sua posição a esse respeito. Desta forma, a hipótese levantada não se verifica. É verdade que a democracia não admite representação, como é verdade, também, que Rousseau não abre mão desse princípio com relação à soberania. Contudo, em termos de governo, Rousseau não só admite a representação, como toma a aristocracia eletiva por melhor forma de governo. Rejeita o governo democrático por vários motivos, entre eles porque suas ações facilmente se confundiriam com as do soberano. E o mais grave é que, nessa forma de governo, o interesse particular do príncipe nenhuma resistência encontraria se este resolvesse a usurpar o poder tanto do soberano quanto do governo, visto que o príncipe e o soberano são a mesma pessoa, sendo a constituição desse príncipe,

---

<sup>58</sup> limiter, modifier et reprendre quand il lui plait, (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 396).

portanto, de caráter universal. Assim, a corrupção do governo implicaria necessariamente na do soberano. A esse respeito diz Rousseau: “Nada mais perigoso que a influência dos interesses privados nos negócios públicos; o abuso da lei pelo Governo é mal menor do que a corrupção do Legislador, consequência infalível dos desígnios particulares.”<sup>59</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 90). A forma de governo, aristocrática eletiva, teria vantagem sobre a democrática também nesse ponto, pois é impossível ao governo, aristocrático, se confundir com a soberania, visto que essa forma é constituída por um grupo limitado de cidadãos. Portanto, se o governo aristocrático viesse a se corromper, sua corrupção nenhuma implicação necessária teria com uma possível corrupção do soberano.

A democracia em Rousseau tem um sentido essencial e não formal, como nos diz Lourival Gomes<sup>60</sup>. Para Rousseau, a democracia atinge a perfeição e, portanto é inadequada aos homens, sendo aplicável somente a um povo de deuses se estes existissem. Com relação à esfera da realidade humana “Tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira.”<sup>61</sup> (Rousseau, 1973, p. 90). Portanto, não podemos confundir o sentido atual do termo democracia com o sentido tomado por Rousseau. O sentido que hoje atribuímos a todo governo, denominado democrático, está mais próximo do sentido rousseauiano do termo aristocrático eletivo. Com efeito, tanto no tipo de governo que hoje denominamos democrático quanto no governo aristocrático eletivo de Rousseau, os que neles exercem o poder, o fazem por escolha eleitoral, independentemente de seu regime, se presidencialista, parlamentarista, monarquista etc.

---

<sup>59</sup> Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l'abus des loix par le Gouvernement est un mal moindre que la corruption du Législateur, suite infaillible des vues particulieres. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 404).

<sup>60</sup> Assim se desfazem várias falsas interpretações do *Contrato Social*. Em primeiro lugar, sobre o sentido democrático, essencial e não formal, do pensamento de Rousseau, que, jamais se apartando do princípio republicano, não hesita em favorecer a forma aristocrática eletiva. (MACHADO, Lorival Gomes, in ROUSSEAU, 1973, p. 93, nota 285).

<sup>61</sup> A prendre le terme dans la rigueur de l'accertion, il n'a jamais existé de véritable Démocratie, et il n'en existera jamais. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 404).

## 2.2 O problema da obediência autônoma.

Com relação ao problema da obediência, o reconhecimento puramente racional, por parte do súdito, da autoridade do soberano, pelo fato de a soberania derivar do pacto, não é suficiente para suscitar no súdito o sentimento de obrigação. Ora, de um juízo de valor a respeito de algo como obrigatório, não decorre, necessariamente, o correspondente sentimento de obrigação. Além de que o pacto é um contrato particular que resulta do interesse privado dos pactuantes de garantir sua segurança individual. E Rousseau não reconhece o interesse como sendo capaz de produzir uma obrigação, pois: “desde que um interesse faz prometer, um interesse maior pode fazer violar a promessa”<sup>62</sup> (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 334, tradução nossa). Isso põe Rousseau numa posição problemática, pois ainda que formalmente pelo pacto o povo seja soberano e a soberania seja inalienável, não se pode esperar que desse fato derive o sentimento de patriotismo. Como Rousseau resolve esse problema?

Apesar de Rousseau considerar a força pública como garantia do cumprimento do pacto, ele não opta por uma solução tipicamente heterônoma, ou seja, em que a motivação para obediência às leis se dê unicamente por coação externa. Uma solução desse tipo estaria mais próxima de uma concepção hobbesiana de Estado do que propriamente rousseauiana; visto que, para Hobbes a força da palavra não é digna de confiança, pois os vínculos por ela criados “são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens.” (Hobbes, 1974, p. 86). E muito menos digna de confiança é a generosidade, “que é demasiado raro encontrar para se poder contar com ela, sobretudo entre aqueles que procuram a riqueza, a autoridade ou os prazeres sensuais, ou seja, a maior parte da humanidade” (Hobbes, 1974, p. 88). Daí, em relação ao problema das obrigações sociais e políticas, Hobbes não admitir

---

<sup>62</sup> Dès qu'un intérêt fait promettre un intérêt plus grand peut faire violer la promesse; (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 334).

outra solução senão a existência de um poder coercitivo exterior que obrigue o cumprimento dos pactos firmados entre os homens.

Sabemos que Rousseau pretende fundar o poder político e a obrigação civil no homem, considerando-o um ser livre e moral. Ora, se reconhecermos a liberdade como sendo o *telos* da filosofia de Rousseau, em nenhuma hipótese poderíamos esperar dele uma solução tipicamente hobbesiana para o problema da obediência política. Com efeito, se a opção hobbesiana nos remete a uma concepção heterônoma de obrigação e, portanto, abstraída de qualquer conotação moral, por oposição somos levados a supor que a solução rousseauniana nos remeteria a uma concepção autônoma de obrigação. Ao considerarmos essa suposição, percebemos que Rousseau tende a entrelaçar a esfera da política com o âmbito da moralidade. Ora, numa concepção autônoma de obrigação o pressuposto é que o sentimento relativo à obrigatoriedade de uma ação tenha origem no próprio sujeito da ação, ou seja, na consciência individual. E a qual campo pertence a consciência enquanto determinante da obrigatoriedade de uma ação senão o da moralidade?

Rousseau de várias formas liga política e moral. Por exemplo, *Nas Considerações sobre o governo da Polônia*, ao considerar como essencial para a formação da ‘alma nacional’ ações que visem a formar os costumes do povo. Isso, no mínimo, reforça mais uma vez a tese do vínculo entre moral e política enunciada no *Emílio*, a saber: “quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas”.<sup>63</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 309). Lembramos que o sentido de moral aqui difere radicalmente do sentido kantiano, pois em Rousseau moral faz referencia àquilo que corresponde ao sentimento, quando em Kant refere-se à razão. Isso nos leva ao seguinte raciocínio: se o âmbito da moralidade rousseauniana implica a subjetividade humana, seguindo por

---

<sup>63</sup> Ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale, n’entendront jamais rien à aucune dès deus. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 524).

essa trilha, de imediato nos parece que um problema epistemológico se nos impõe como fator contraposto à idéia de ligação íntima entre política e moral, a saber: a impossibilidade de determinar se as ações humanas são motivadas pelo interesse coletivo ou pelo interesse próprio, já que a consciência não é passível de ser perscrutada por terceiros. Ou seja, o conteúdo da consciência, seja lá qual for, não admite acesso a todos. Desse modo, porque não há como submeter a um processo de demonstração com validade universal qualquer que seja o conteúdo da consciência, parece-nos que esse campo não se prestaria a ser o *locus* legítimo das determinações da obrigação política. Como fundar algo em sentimentos se eles são de caráter eminentemente subjetivo e, como tais, sua validade se restringe a um só sujeito?

Se tomarmos a noção de consciência rousseuniana no sentido puramente normativo, ela pouco ou nada pesaria nas questões de ordem política. É comum a interpretação do conceito rousseuniano de consciência como sendo um repositório de normas morais, cujo acesso se restringe a um único sujeito. As conseqüências de tal interpretação apontam para uma incompatibilidade entre a dimensão política e o âmbito da moralidade rousseuniano. Restringindo, a política assim, a uma intransponível dimensão do público, universal e coletivo, bem como a moral à dimensão do privado, particular e individual.

Maria das Graças Souza nos diz que Maruyama, em sua obra *A contradição entre o homem e o cidadão*, faz uma crítica a essa concepção quando na obra citada realiza uma singular interpretação do conceito rousseuniano de consciência. Ela, (Maruyama),

Toma a noção de consciência não apenas no seu sentido normativo, como guia para a conduta individual, mas sobretudo como uma capacidade de interiorização de normas e convenções, ou como a faculdade que permite o consentimento necessário para a aprovação de valores e normas

de conduta reconhecidos na vida social, o que leva à noção de consciência pública.” (SOUSA, in MARUYAMA, 2001, p.12)

Maruyama concede, à consciência moral, uma função no interior da dimensão política. Mostra, em sua obra, que, para Rousseau, o cumprimento do contrato tem sua garantia nos laços sociais. Ora, o que é a dimensão da consciência moral senão a esfera dos hábitos e costumes pelos quais as vontades dos homens são determinadas? É a consciência moral que permite, ao homem, generalizar seu interesse particular e considerar o outro em suas decisões, bem como, reconhecê-lo como seu semelhante.

Sendo assim, nesse contexto, a dimensão do “eu” rousseauiano se comporta diametralmente no sentido oposto ao “eu” cartesiano. Não se encontra irremediavelmente isolado e permite uma interação intersubjetiva, dando lugar a uma consciência compartilhada, a consciência social ou consciência pública, a qual exerce papel de referencial para as ações do cidadão. Segundo Maruyama,

A consciência individual jamais é considerada por Rousseau como algo que fecha o indivíduo em si mesmo, mas, ao contrário, é o que nele expande seu ser e sua vontade para além de seus interesses imediatos e particulares e o permite considerar uma vontade impessoal, a vontade geral, como sendo a sua própria vontade. (Maruyama, p. 107)

Para a dimensão política, pouco importam os aspectos referentes ao conteúdo da consciência individual, mas sim, os aspectos referentes ao seu *modus operandi*. Pois não são os preceitos da consciência que determinam as ações políticas. “Do ponto de vista do direito político, Rousseau não reconhece nenhum tipo de recurso à consciência ou à razão individual. As leis positivas e o poder executivo (...) não são estabelecidos tendo-se em vista as aspirações individuais...”, (Maruyama, 2001, p. 112).

Assim, a contribuição do sentimento da consciência para o campo político não se prende aos seus conteúdos em si, mas à sua capacidade de imprimir necessidade aos preceitos em geral. Principalmente porque, além de assim atuar, com relação aos preceitos pessoais, opera, igualmente, sobre os impessoais. Ora, é exatamente porque o faz na esfera impessoal que tem valor para o campo político. Pois a exigência de autonomia, em seu sentido pleno, requer, do indivíduo, que ele seja capaz de impor-se a si mesmo as leis e as obrigações políticas. E a efetivação dessa exigência, só é possível com o concurso do sentimento da consciência moral. Com efeito, as obrigações têm nos hábitos e costumes seu cimento social, sem o qual, não há respeito possível às obrigações. Assim, todos aqueles problemas referentes à indeterminação do conteúdo da consciência, bem como ao móvel último das ações dos homens, são irrelevantes para a questão em pauta. Com efeito, nos diz Maruyama sobre a consciência que,

Não é preciso determinar seu conteúdo porque não é por meio deste que se especificarão as regras da vida pública. A obrigação política não se sustenta nos preceitos morais da consciência, mas na capacidade efetiva que confere ao indivíduo de estender seu “eu” para todos os outros e de impor a si mesmo uma lei impessoal. (Maruyama, p. 111).

Se no aspecto abstrato da filosofia política de Rousseau, o homem se subordina apenas a si mesmo ao obedecer às leis impessoais, porque foi ele enquanto cidadão que as promulgou, assegurando, assim, sua legitimidade, no aspecto prático é necessário mais que o reconhecimento da legitimidade da lei para que se possa obedecer-lha e, ao mesmo tempo, conservar sua autonomia. Se ele não souber ou não tiver a capacidade de impor-se a si mesmo as leis como uma obrigação, então o fará obrigado pela força pública porque sem o sentimento da consciência só lhe resta a razão: “os princípios que levam o indivíduo a agir em função do bem público ou comum não estão vinculados aos cálculos da razão” (Maruyama



2001, p. 111). Se em Kant cabe à razão, e a nada mais, o impulso para o cumprimento dos deveres, em Rousseau essa função cabe ao sentimento da consciência e a nada mais. “É inútil pretender convencer racionalmente os homens de suas obrigações políticas.” (Maruyama 2001, p. 111).

Contudo, é preciso afirmar, com clareza, que a vontade geral e as leis civis permanecem sendo a única fonte da autoridade e legítimas normas, respectivamente, de condução dos homens em sociedade. É preciso afirmar, também, que o papel dos sentimentos da consciência moral, no campo da política, se limita a coadjuvante na manutenção do aparato estatal.

### **3 LEI, LIBERDADE E CIDADANIA**

#### **3.1 Da lei como expressão da vontade geral**

No terreno da concretude, numa sociedade real, os princípios devem extrapolar o mero campo conceitual e atuar efetivamente sobre a vida dos indivíduos e coletividade, como já afirmamos anteriormente. Como se trata de campos antagônicos, para que isso se concretize, se faz necessária a existência de uma ponte entre esses dois mundos, ou seja, um referencial objetivo que expresse concretamente esses princípios abstratos. Esse referencial que funciona como operador dos princípios, ou melhor, como elemento que possibilita a coesão do âmbito teórico ao prático é a lei.

“E o que é uma lei?”<sup>64</sup> interroga Rousseau na sexta carta escrita da montanha, ao que imediatamente responde: “É uma declaração pública e solene da vontade geral, sobre um objeto de interesse comum”<sup>65</sup> (ROUSSEAU, 2006, p. 320). *No Manuscrito de Genebra* Rousseau deixa

---

<sup>64</sup> Et qu'est-ce qu'une Loi (*d*)? (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 807)

<sup>65</sup> C'est une déclaration publique et solennelle de la volonté générale, sur un objet d'intérêt commun. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 807-808).

bem claro que essa definição denota uma dupla universalidade. A universalidade do sujeito e a universalidade do objeto da lei, a saber: da vontade geral e do bem comum, respectivamente. (Cf. Rousseau, 1969, v. 3, 307). Neste sentido, uma declaração de uma vontade particular mesmo que sobre um objeto universal não é uma lei. Bem como, não é lei uma declaração da vontade geral tendo como alvo um objeto de interesse particular. A lei, enquanto lei, é um ato da vontade geral e se dirige a todos os cidadãos: “do mesmo modo que uma vontade particular não pode representar a vontade geral, esta, por sua vez, muda de natureza ao ter objeto particular e não pode, como geral, pronunciar-se nem sobre um homem, nem sobre um fato”<sup>66</sup> (ROUSSEAU, 1969, p. 56).

Essas considerações sobre a lei nos levam ao sentido essencial do pacto social, a saber,

... o princípio da alienação total, segundo o qual a integridade do corpo político está na razão direta da preservação da vontade geral, do que decorre que numa legislação como deve ser, as vontades particulares têm que estar praticamente anuladas (PIMENTEL, 1996, p. 102).

No Estado idealizado por Rousseau, assim como em todo e qualquer estado, ao soberano cabe, e em caráter de exclusividade, a função de divulgar instruções (leis) para regulamentar a vida comum de todos os membros desse Estado. Se conforme o princípio de alienação absoluta é o exercício da vontade geral que dá origem as leis, então a vontade geral, em Rousseau, se revela como sendo o verdadeiro poder soberano. E como a vontade geral é a vontade comum do povo enquanto cidadãos, o soberano na verdade é o povo. Se a lei é a expressão legítima da vontade do povo

---

<sup>66</sup> Ainsi de même qu'une volonté particuliere ne peut représenter la volonté générale, la volonté générale à son tour change de nature ayant un objet particulier, e ne peut comme générale prononcer ni sur un homme ni sur un fait. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 374)

enquanto soberano, então é este povo o único senhor de si. Ou seja, somente ele estabelece ordem para que ele próprio esteja obrigado a cumprí-las. Isso, se aplicado a todos os membros das sociedades, não deixa margem à subjugação de um particular a outro. Ou seja: a lei deve ser expressa em termos gerais para que não haja possibilidade de privilégios, bem como discriminação de qualquer tipo. Dessa forma, essa lei encontra sua legitimidade somente na condição expressa da vontade soberana ser a vontade geral.

Trata-se, portanto, pela legislação, de reconquistar, já agora porém como direito civil, a independência perdida do estado natural, assegurando, assim, de novo, no estado civil, a igualdade e a liberdade, com o que se cumpre o desiderato do pacto social e se conserva o corpo político íntegro (PIMENTEL, 1996, p. 102).

É na condição da lei ser igual para todos, que reside sua força libertária, uma vez que a igualdade é a condição efetiva para a liberdade. Assim, a determinação abstrata da alienação de todos, com a conseqüente igualdade, também abstrata, a partir da promulgação das leis se torna liberdade concreta.

### **3.2 Da Liberdade civil e seus condicionantes**

Se no estado pré-social o homem gozava de liberdade absoluta, uma vez que, com exceção das restrições de ordem física, nenhuma outra se interpunha às suas ações, isso não ocorre no estado social. O significado de liberdade, no estado civil, apresenta conotação diferenciada da liberdade do estado de natureza. No estado de natureza, liberdade pode ser definida como a capacidade de autodeterminação da vontade, que permite aos seres humanos agir como desejarem, visto que são totalmente independentes uns com relação aos outros. Neste sentido é uma

liberdade isenta de condições morais, ilimitada e individual. Essa liberdade ilimitada e individual se justifica pela condição peculiar do homem no estado de natureza, a saber, a não necessidade de convívio permanente com outros homens para suprir sua subsistência.

No convívio social a situação é diferente. Nele, as condições sob as quais os homens são livres modificam-se, exigindo que a liberdade humana se exerça agora em um espaço de convivência com outros homens. Nessas condições, há dependência recíproca entre eles e, por conseguinte, suas relações são mútuas e estáveis onde os interesses de alguns colidem com os interesses dos outros. Desta forma, surgem conflitos que culminam em dificuldades sérias em manter um convívio pacífico entre os homens. O exercício da liberdade individual, nesse contexto, seria um agravante no desentendimento humano. Neste sentido o reconhecimento de uma liberdade individual seria inviável. Se como já vimos, natural é tudo aquilo que corrobora com o bem estar e a preservação do homem, a liberdade individual, própria do estado de natureza, se admitida no estado social, perderia totalmente seus qualificativos de “natural”, uma vez que não é compatível com a natureza própria do estado civil. O homem natural, do estado civil, se caracteriza por ser uma “unidade fracionária”, onde sua existência ideal se dá num contexto de “unidade comum”.

No estado civil são necessárias e inevitáveis as restrições de ordem moral, sobretudo quando os atos de uns podem interferir na liberdade de outras pessoas. Para Rousseau, a liberdade, no estado civil, não encerra um sentido individual como ocorre com a liberdade no estado de natureza. No estado civil a liberdade é, em primeiro lugar, “entendida como direito e dever ao mesmo tempo” (CHAUÍ, 1999, p. 17). É um direito, porquanto faz parte da natureza do homem e nesse sentido é inalienável. E abarca a esfera do dever na medida em que essa liberdade, antes de significar somente negação de impedimentos, é afirmação do dever de realização das aptidões espirituais. Com isso, Rousseau,

“... reivindica a consciência da dignidade do homem em geral e ilumina o valor universal da personalidade humana, cuja consciência moral não se traduz no sentimento particularista do amor-próprio, mas na universalidade do amor de si. No pensamento de Rousseau o amor de si, constituindo a interioridade por excelência e a força expansiva da alma que identifica o indivíduo com seus semelhantes, é a ponte que liga o eu individual ao eu comum, a vontade particular à vontade geral” (CHAUÍ, 1999, p. 18).

A dignidade do homem pressupõe, no estado civil do *Contrato social*, dependência de respeito apenas. Dependência impositora de uma relação de total independência relativa aos recursos promotores da realização do bem estar do homem em todos os aspectos de sua vida. No que diz respeito, principalmente, à segurança e sobrevivência, ninguém, jamais deve estar sob a dependência da vontade de outra pessoa, uma vez que, inevitavelmente, com isso se criaria a necessidade de bajular outros e de assumir uma atitude de subserviência a fim de obter um meio de vida. Isso certamente acabaria resultando em escravização. O que é inadmissível, posto que as condições que permitem a exploração do outro são prejudiciais tanto para o explorado quanto para o explorador: aliena o desafortunado porquanto lhe priva de uma existência digna, levando-o, com o tempo, a desenvolver uma atitude de passividade diante da exploração, fazendo com que, ele próprio, se torne um agente de manutenção de seu próprio infortúnio. Aliena o senhor porquanto o faz acreditar que seu valor e mérito residem no fato de ter dependentes, com isso resistindo a propostas de mudanças dessa situação, dado que ilusoriamente representa sua auto-realização e fonte de respeito. É inadmissível, numa associação civil que se pretende legítima, a existência de um membro, sequer, dessa sociedade em servidão ou sujeição.

A igualdade, como vimos, é peça chave na construção da liberdade. Contudo, com relação à dimensão material, Rousseau admite certa diferença de propriedade. Segundo ele, isso não constituiria uma situação problemática. O problema está em se permitir uma diferença em grandes proporções, a ponto de gerar a miséria e marginalização, de um lado, opulência e opressão de outro.

Essa igualdade e liberdade são derivadas do tipo de pacto proposto por Rousseau. Pois é o princípio de alienação absoluta, que permite o surgimento da igualdade e da liberdade. Com efeito, a igualdade é instituída no exato momento da alienação absoluta, visto que nesse momento todos igualmente entregam sua pessoa e seus poderes à comunidade toda. E a liberdade do cidadão tem seu nascimento no exato momento da instituição da vontade geral, visto que ela nada mais é que a vontade comum dos associados, pela qual se institui as leis sob as quais deve estar igualmente submetido o cidadão.

### **3.3 Do cidadão**

Como acabamos de ver, o termo cidadão diz respeito ao estatuto das pessoas enquanto membros ativos de uma associação civil. A cidadania não se constitui em algo inato, ela deriva de uma convenção e, como tal, pode ou não estar presente no indivíduo. O homem enquanto indivíduo físico não é cidadão, ele só pode ser um cidadão a partir do momento em que está investido da pessoa moral caracterizada por ser membro da soberania, pois a cidadania é uma prerrogativa moral. Assim, no homem físico, a cidadania é ativada mediante uma exigência específica, a saber: plena absorção do indivíduo pelo interesse comum compartilhado com as outras pessoas iguais a ela. A pessoa, enquanto cidadã, é investida da máxima autoridade, e, como tal, deve atuar com vistas ao bem comum.

Tendo em vista ser a principal característica da cidadania, a participação na autoridade soberana, a definição rousseauiana de cidadania exclui, definitivamente, de seu âmbito, a passividade política. Uma pessoa não é cidadã se alheia aos atos do poder legislativo, receber, passivamente, as determinações da lei. Neste caso ela não goza de liberdade, pois está submetida às leis estranhas a sua vontade, uma vez que não participou da determinação das mesmas.

Com o conceito de cidadania como participação política, Rousseau pretende preservar a sociedade política de eventual usurpação. Na época de Rousseau as configurações políticas se revelavam numa visível usurpação dos poderes do Estado pelo monarca ou por uma classe privilegiada. Daí a preocupação de Rousseau em defender o Estado contra certos indivíduos.

Dando vazão ao sentimento de aversão ao despotismo, Rousseau, então, em sua teoria política, elimina qualquer separação entre sociedade e Estado. Estabelece, entre o social e o político, uma profunda identificação, uma vez que faz do povo o verdadeiro soberano. E, acentuando essa identificação, busca instruir seus leitores quanto à distinção entre soberano e governo, procurando, com isso, eliminar as possibilidades de se confundir um com o outro. O soberano não é o governo e muito menos o governo detém poderes de soberania. À soberania pertence o poder legislativo o qual se estende a totalidade do corpo político, enquanto que ao governo, pertence o poder meramente executivo, o qual se aplica apenas ao particular. “Essas distinções [...] em sua essência visam marcar, de forma bem clara, a posição de absoluta subalternidade do governo em face do povo (o soberano) e em face, portanto, da lei (vontade manifesta do soberano)” (ULHÔA, 1996, p. 156). Rousseau não poupa esforços para impedir que a lei seja fonte de privilégio e de desigualdade. Empenha-se, sobremaneira, para manter a igualdade e a liberdade como qualidades indispensáveis ao campo político, pois nessa esfera, a soberania

é e permanece popular. O povo cidadão detém o poder de assegurar a integridade do corpo político, fazendo valer os princípios que o norteiam. Princípios estes que, outrora, fizeram do homem, individual, membro de um corpo coletivo quando este por meio do “pacto, abdica de sua pessoa particular e se incorpora ao “eu comum”, que dá unidade, vida e vontade ao corpo moral e coletivo produzido no ato de associação” (ULHÔA, 1996, p. 156).

É no aspecto moral e coletivo do homem integralmente comprometido com o pacto, que reside a essência da cidadania. Portanto, não é a natalidade ou o domicílio do homem, numa determinada sociedade, que faz dele um cidadão. Antes disso, cidadania consiste em assumir a existência moral de membro ativo da associação. Portanto, ser cidadão é estar de posse de um sentimento moral, capaz de traduzir, em sua conduta, a tomada de consciência de sua condição de membro do corpo social e político.

Com a distinção entre o cidadão e o mero habitante (particular) de uma cidade, Rousseau nos aproxima do sentido grego de cidadania. “Daí porque podemos interpretar que ser cidadão, para Rousseau, é ser por essência político, como partícipe da autoridade soberana” (ULHÔA, 1996, p. 156).

Estar integrado à dimensão política é uma exigência indispensável ao homem natural formado para viver na cidade. Pois, a natureza do estado civil é política, e o homem natural da cidade nada mais é senão o cidadão cuja essência é política. No *Emílio*, Rousseau já alertava para a finalidade da formação de Emílio dizendo que

há muita diferença entre o homem natural vivendo no estado de natureza e o homem natural vivendo no estado de sociedade. Emílio não é um



selvagem relegado aos desertos: é um selvagem feito para habitar as cidades.<sup>67</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 265)

A esse respeito, diz nos Derathé, “desses dois tipos de homens naturais, somente o segundo, o homem natural vivendo em sociedade, é um homem no sentido pleno da palavra, somente ele tem sido elevado ao status de homem”<sup>68</sup> (1984, p. 110, tradução nossa). E no *Discurso sobre a economia política* nos diz Rousseau “A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; terão tudo se formarem cidadãos; sem isto terão apenas maldosos escravos, a começar pelos chefes do Estado”<sup>69</sup> (ROUSSEAU, 1969, v. 3, p. 259, tradução nossa).

Portanto, não basta instituir o pacto social como legitima organização político-social. Pois, em razão dele ser uma convenção, não se encontra, de forma inata, no coração do homem. Sendo necessário pois, prepará-lo para viver de acordo com seus princípios.

---

<sup>67</sup> Il y a bien de la différence entre l’homme naturel vivant dans l’état de nature, et l’homme naturel vivant dans l’état de société. Emile n’est pas un sauvage à releguer dans les déserts; c’est un sauvage fait pour habiter les villes. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 483-484)

<sup>68</sup> De ces deux types d’hommes naturels, seul le second, l’homme naturel vivant en société, est un homme au sens plein du mot, seul il a été “élevé à l’état d’homme”. (Derathé, 1984, p. 110)

<sup>69</sup> La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens; vous aurez tout si vous formez des citoyens; sans cela vous n’aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs de l’Etat. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 259).

## CAPÍTULO IV

### EDUCAÇÃO, LIBERDADE E NATUREZA

*“Homens, sede humanos, este é vosso primeiro dever sede humanos para todas as condições, para tudo o que não é alheio ao homem. Para voz, que sabedoria há fora da humanidade”<sup>70</sup> (Emílio).*

Toda educação pensada por Rousseau gira em torno do conceito de liberdade. Com efeito, se a liberdade é o atributo natural por excelência do homem, e se como diz Rousseau constitui em sua diferença específica, então esse atributo deve estar presente nele em todas as condições existências em que possa se encontrar, pois a diferença específica é sua essência necessária. O que significa que, na falta desta, o homem deixa de o ser.

---

<sup>70</sup> Hommes, soyez humains, c'est vôtre premier devoir: soyez-le pour tous les états, pour tous les âges, pour tout ce qui n'est pas étranger à l'homme. Quelle sagesse y a-t-il pour vous hors de l'humanité? (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 302)

Os significados dos conceitos de liberdade e natureza, em Rousseau, numa conotação lógico-formal, têm sua relação marcada pela bicondicionalidade. Quer dizer, uma situação de liberdade é possível se e somente se, houver uma situação de natureza, e vice-versa. Se, em determinada ocorrência, liberdade e natureza não se apresentam numa articulação explícita, com certeza, da análise criteriosa da situação em que o significado de um desses conceitos está envolvido, pode se necessariamente deduzir o significado do outro. A liberdade pressupõe a natureza e a recíproca é verdadeira. Então, uma educação adequada, segundo Rousseau, é aquela que busca conservar, no ser humano, as qualidades que lhe são indispensáveis para que seja verdadeiramente humano, ou seja, os atributos próprios de sua natureza mesma. O que se pretende, nesse capítulo, é mostrar a articulação do conceito de liberdade e natureza no interior da obra pedagógica de Rousseau, qual seja *Emílio ou da educação*.

## 1 PRINCÍPIOS PEDAGÓGICOS

Rousseau não é um educador, no sentido prático do termo, e sim, um pensador da educação. Ele mesmo o revela na seguinte passagem do *Emílio*: “A exemplo de muitos outros, não porei mãos à obra, mas à pluma e, em lugar de fazer o que se deve, empenhar-me-ei em dizê-lo.”<sup>71</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 27). A preocupação de Rousseau se prende à filosofia da educação e não à didáticas particulares. Assim, seu campo de interesse circunscreve-se aos princípios e não à apresentação de técnicas pedagógicas. Contudo, apesar da intenção primeira de sua obra se ater ao campo teórico, isso não ocorre com exclusividade. Conforme suas próprias palavras, em determinados momentos faz alusão ao aspecto prático de sua teoria. A esse respeito nos diz:

---

<sup>71</sup> à l'exemple de tant d'autres je ne mettrai point la main à l'œuvre mais à la plume, et au lieu de faire ce qu'il faut je m'efforcerai de le dire. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 264).

contentei-me em colocar os princípios, cuja verdade cada qual deve perceber. Mas, quanto às regras que podiam precisar de provas, apliquei-as todas ao meu Emílio ou a outros exemplos, mostrei em pormenores bastante extensos como podia ser realizado o que eu estabelecia; este, pelo menos, é o plano que me propus a seguir<sup>72</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 28).

O projeto pedagógico de Rousseau, tanto em sua dimensão teórica quanto na prática, exposta em forma de exemplos, vincula-se à sua crença na ordem da natureza. Dessa convicção, Rousseau extrai todos seus princípios pedagógicos. O principal deles encerra tamanha amplitude que chega a estrapolar o campo pedagógico. Refiro-me ao princípio da benignidade natural humana, segundo o qual o ser humano é bom por natureza, mas corrompido pela sociedade. No *Emílio*, esse princípio tem sua expressão cunhada nos seguintes termos: “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”<sup>73</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 7).

Partindo, desse princípio, Rousseau defende a idéia de que a preparação da criança para uma existência imune à opinião, isto é, autêntica, bem como para o convívio social razoável, deve ser realizada de forma tal que, sua bondade natural, seja preservada da influência corruptora da sociedade. Caso contrário, o que restaria à humanidade, uma vez entregue aos primitivos instintos puros, ao mesmo tempo em que vive em sociedade, seria a barbárie. Com efeito, no

... estado em que agora as coisas estão, um homem abandonado a si mesmo desde o nascimento entre os outros seria o mais desfigurado de todos. Os preconceitos, a autoridade, a necessidade, o exemplo, todas as

---

<sup>72</sup> je me suis contenté de poser les principes dont chacun devoit sentir la vérité. Mais quant aux règles qui pouvoient avoir besoin de preuves je les ai toutes appliquées à mon Emile ou à d'autres exemples, et j'ai fait voir dans des détails très étendus comment ce que j'établissois pouvoit être pratiqué : tel est, du moins, e plan que je me suis proposé de suivre. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 265)

<sup>73</sup> Tout est bien, sortant des mains de l'auteur dès choses: tout dégénère entre les mains de l'homme. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 246)

instituições sociais em que estamos submersos abafariam nele a natureza, e nada poriam em seu lugar<sup>74</sup>. (ROUSSEAU, 1999, p. 7).

Entretanto, o fato do objetivo final da educação rousseauiana se voltar para a construção do homem razoável, não implica uma aprendizagem fundada na racionalidade<sup>75</sup> do educando. Mesmo porque, o desenvolvimento da sensibilidade tem precedência sobre o da razão. “Existir para nós é sentir, nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de idéias.”<sup>76</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 392). Além do que, a capacidade concreta para o uso da racionalidade intelectual não é inata. Ela se desenvolve gradualmente, atingindo sua maturidade na idade adulta. Desta forma, esperar que o uso da razão seja o principal meio empregado pela criança, em seu processo de aprendizagem, como quer Locke, é incorrer em grave erro. Vejamos as palavras de Rousseau a esse respeito:

Raciocinar com as crianças era a grande máxima de Locke. É a mais em moda hoje. Seu sucesso, todavia, não me parece muito capaz de dar-lhe algum crédito. De minha parte, não vejo nada de mais tolo do que essas crianças com quem tanto se raciocinou. (...) A obra-prima de uma boa educação é formar um homem razoável, e pretende-se educar uma criança pela razão! Isso é começar pelo fim, é da obra querer fazer o instrumento. Se as crianças ouvissem a razão, não precisariam ser educadas...<sup>77</sup> (1999, p. 84).

<sup>74</sup> Dans l'état où sont desormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres *seroit* le plus défiguré de tous. Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous trouvons sumergés, étoufferoient en lui la nature, et ne mettroient rien à la place. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 246).

<sup>75</sup> Não podemos esquecer que para Rousseau a Razão compreende duas dimensões a intelectual e a sensitiva. Nesse contexto referimo-nos à razão intelectual. Uma vez que a sensitiva não apresenta incompatibilidade com a tese envolvida.

<sup>76</sup> Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à nôtre intelligence, et nous avons eu des sentimens avant des idées (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. p. 600)

<sup>77</sup> Raisonner avec les enfans étoit la grande maxime de Locke; c'est la plus en vogue aujourd'hui; son succès ne me paroît pourtant pas fort propre à la mettre en crédit, et pour moi je ne vois rien de plus sot que ces enfans avec qui l'on a tant raisonné. (...) Le chef-d'oeuvre d'une bonne éducation est de faire un homme raisonnable, et l'on prétend élever un enfant par la raison! C'est commencer par la fin, c'est vouloir faire l'instrument de l'ouvrage. Si les enfans entendoient raison ils n'auroient pas besoin d'être élevés; (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 317).

Dado que Rousseau tem como princípio básico pautar as ações pedagógicas pela natureza, nada caracterizaria melhor esse princípio que privilegiar a dimensão da sensibilidade, ao invés de enfatizar a dimensão racional, pois a sensibilidade nos é inatamente natural, ou, seja, dispomos dela efetivamente mesmo antes de nosso nascimento.

Intimamente vinculado ao princípio geral da benignidade natural, temos outro princípio fundamental, o da liberdade. Como vimos, no início do terceiro capítulo, a liberdade constitui-se na expressão por excelência da bondade natural. Ora, sendo o elemento distintivo, da educação de Rousseau, a formação do homem razoável, conservando nele os predicativos da bondade natural, nada mais lógico fundar sua educação sobre a liberdade. Rousseau, no *Emílio*, assim formula seu princípio de liberdade: “O homem verdadeiramente livre só quer o que pode e faz o que lhe agrada. Eis a minha máxima fundamental. Trata-se de aplicá-la à infância, e todas as regras da educação decorrerão dela”<sup>78</sup> (ROUSSEAU, 1999, P. 76). O conceito de liberdade aqui, como se pode notar, não é absoluto. Comporta certas condições: liberdade não é fazer tudo que se quer indistintamente. O querer livre é limitado pelo poder. Mas em que consiste este poder? É lícito considerar algo sujeito à restrição como sendo livre? O poder limitante consiste nas forças naturais que se impõem sob o signo da necessidade. Então, em última instância, o ser humano só pode o que a lei da necessidade permite. Querer ir além da necessidade é querer o que não pode, e, portanto, é um querer ilusório. Se portar assim é alimentar uma atitude de agressão à sua própria natureza e, conseqüentemente, negar a si mesmo, visto que o “eu” autêntico está em plena sintonia com a natureza. Ora, nos diz Rousseau “não te revoltes contra a dura lei da necessidade (...) Tua liberdade, teu poder só vão até onde vão tuas forças naturais, e não

---

<sup>78</sup> L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qu'il lui plait. Voila ma maxime fondamentale. Il ne s'agit que de l'appliquer à l'enfance, et toutes les règles de l'éducation vont en découler (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 309).

além; todo o resto não passa de escravidão, de ilusão e de prestígio”<sup>79</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 75). Assim, o princípio da liberdade constitui na pedra de toque da filosofia da educação de Rousseau. Subordinados a esses dois princípios gerais – benignidade natural e liberdade – , Rousseau nos apresenta vários outros princípios de conotação mais específicas, dentre os quais destacamos os seguintes: o princípio da adaptabilidade entre a idade do educando e o conteúdo de seu aprendizado.

uma criança sabe que deve tornar-se adulta, todas as idéias que pode ter sobre a condição de adulto são oportunidades de instrução para ela; porém, sobre as idéias dessa condição que não estão ao seu alcance, ela deve permanecer numa ignorância absoluta. Todo o meu livro não passa de uma prova contínua desse princípio de educação<sup>80</sup> (Rousseau, 1999, p. 223).

As lições devem ser coerentes com a idade da criança pois, porque cada idade encerra, em si, uma capacidade de compreensão. Portanto a criança não pode ir além dessa capacidade. Até para que se possa atingir o ápice da capacidade, à altura de sua idade, é indispensável a colaboração do preceptor, no sentido de despertar o interesse, da criança, para as diversas realidades ao seu alcance de compreensão. A curiosidade natural deve ser incentivada a desenvolver-se, pois é esta a fonte do desejo de aprender. Isso nos leva a outro princípio rousseauiano expresso da seguinte forma:

Não se trata de ensinar-lhe as ciências, mas de dar-lhe o gosto para amá-las e métodos para aprendê-las quando esse gosto estiver mais

---

<sup>79</sup> ne regimbe point contre la dure loi de la nécessité, (...) Ta liberté, ton pouvoir ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles et pas au delà; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, preruge.( ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 308).

<sup>80</sup> Un enfant sait qu'il est fait pour devenir homme; toutes les idées qu'il peut avoir de l'état d'homme sont dès occasions d'instruction pour lui; mais sur les idées de cet état qui ne sont pas à sa portée, il doit rester dans une ignorance absolue. Tout mon livre n'est qu'une preuve continuelle de ce principe d'éducaton.( ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 445).

desenvolvido. Este é com toda a certeza um princípio fundamental de toda boa educação. (...)

Se ele próprio vos fizer perguntas, respondi tanto quanto necessário para alimentar a sua curiosidade, não para satisfazê-la<sup>81</sup> (ROUSSEAU, 1999, p.212).

Uma vez adquirido o desejo de aprender e já exercitado a maneira de fazê-lo, o educando está, então, de posse das condições de conduzir seu próprio processo de aprendizagem, ainda que dependa do preceptor no sentido de orientar essa condução à essa ou àquela direção (obviamente que esse direcionamento circunscreve-se ao âmbito das prescrições da natureza). Estamos, então, diante do princípio da formação autônoma do educando. “É preciso que o amor próprio do professor deixe sempre algum espaço para o seu; é preciso que ele possa pensar: eu compreendo, eu entendo, eu ajo, eu me instruo”<sup>82</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 329). Como aludimos a pouco, esse princípio não exclui a participação do preceptor, visto que não se pode prescindir de um planejamento no processo educativo. A educação autônoma não significa assistemática, pois há objetivos e metas a alcançar. Abstrair da necessidade do planejamento significa espontaneísmo e esse é um adjetivo absolutamente estranho à educação rousseauiana. Então, para que o preceptor articule esse plano e conduza o aluno a aprender por si mesmo, é imprescindível a posse de um conhecimento profundo do educando. Isso então nos leva a outro princípio, manifesto da seguinte forma: “Começai, pois, por melhor estudar vossos alunos, pois com toda a certeza não os conheceis”<sup>83</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 4).

---

<sup>81</sup> Il ne s'agit point de lui enseigner les sciences mais de lui donner du gout pour les aimer et des methodes pour les apprendre quand ce goût sera mieux développé. C'est-là très certainement un principe fondamental de toute bonne éducation. (...) S'il vous queillonne lui-même, répondez autant qu'il faut pour nourrir sa curiosité, non pour la rassasier (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 445).

<sup>82</sup> Il faut que l'amour-propre du maitre laisse toujours quelque prise au sien; il faut qu'il se puisse dire: je conçois, je pénètre, j'agis, je m'instruis. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 541).

<sup>83</sup> Commencez donc par mieux étudier vos élèves; car très-assurément, vous ne les connoissez point. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 242).



Um outro princípio importante da educação de Rousseau é o da contextualização do aprendizado. Esse princípio se mostra conflitante com as práticas pedagógicas de sua época, as quais nada resultavam além da simples retenção de conteúdos na memória. Criticando essa educação tagarela como diz Rousseau, ele aconselha: “Não deis a vosso aluno nenhum tipo de lição verbal. Ele deve receber lições somente da experiência;...”<sup>84</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 89). E mais à frente reforça esse princípio com as seguintes palavras: “Vossas lições devem consistir mais em atos do que em palavras, pois as crianças facilmente se esquecem do que disseram e do que lhes dissemos, mas não do que fizeram e do que lhes fizemos”<sup>85</sup> (ROUSSEAU, 1999, p.101). Se as lições verbais são inadequadas, então o que assegurará a participação do preceptor no aprendizado do aluno? Só resta uma opção: participar com ele nas experiências de construção de seu conhecimento. Essa exigência de aprender com o aluno constitui-se em mais um princípio educacional rousseauiano assim espesso: “Fazei deles vossos iguais para que se tornem vossos iguais e, se não podem ainda elevar-se até vós, descei até eles sem vergonha e sem escrúpulos (...) compartilhai seus erros para corrigi-los”<sup>86</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 326).

São muitas as variações dos princípios fundamentais da educação rousseauiana apresentados no *Emílio*. Nosso trabalho não comporta discutí-las uma a uma, essa é uma tarefa digna de um outro trabalho. Ademais, o exposto se mostrou suficiente para nosso propósito.

Com relação à posição desses princípios, frente ao contexto ideológico contemporâneo à sua formulação, temos que é de radical

---

<sup>84</sup> Ne donnez à vôtre élève aucune espèce de leçon verbale, il n'en doit recevoir que de l'expérience (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 321).

<sup>85</sup> vos leçons doivent être plus en aétions qu'en discours; car lês enfans oublient aisément ce qu'ils ont dit et ce qu'on leur a dit, mais non pas ce qu'ils ont fait et ce qu'on leur a fait. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 333).

<sup>86</sup> faites-en vos égaux afin qu'ils le deviennent, et s'ils ne peuvent encore s'élever à vous, descendez à eux sans honte, sans scrupule. (...) partagez ses fautes pour l'en corriger; chargez-vous de sa honte (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 538).

antagonismo. Sua educação se posiciona na contramão do paradigma de dominação da época. Em plena sintonia com a tradição do antigo regime o educador constituía o centro do processo ensino-aprendizagem. Em uma analogia com a revolução copernicana, os princípios da educação de Rousseau configuram-se em bases sólidas à subversão da ordem de então e, assim, desloca o centro do processo educativo do educador para o educando. Por conseguinte, antes de pretender que a criança se adapte à expectativa do educador, este, deve, ao contrário, ajustar as lições ao nível de entendimento, bem como, aos interesses e aptidões de seus alunos. Essa condição impõe, ao educador, a condição de eterno aprendiz. Rousseau nos adverte que antes do preceptor se pôr a dar lições é preciso aprender com o aluno.

Homem prudente, considerai por longo tempo a natureza, observai bem vosso aluno antes de lhe dizer a primeira palavra; deixai primeiro o germe de seu caráter em plena liberdade para se mostrar, não o constranjais a seja o que for, para melhor vê-lo por inteiro.<sup>87</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 92).

## 2. A ESTRUTURA DA EDUCAÇÃO ROUSSEAUNIANA

O sistema educacional de Rousseau segue os passos da natureza. No *Discurso da desigualdade*, quando se fala do “estado de natureza”, a referência para o termo natural não recai propriamente sobre a *physis* e, sim, sobre a constituição própria do ser humano. Do mesmo modo ocorre aqui com a idéia de “educação da natureza”. Assim, a natureza que fundamenta a educação rousseauniana é a natureza do homem, ou seja, sua constituição própria. Ora, sendo essa constituição o referencial precípua da pedagogia rousseauniana, temos que, se ela não se apresenta já acabada desde

---

<sup>87</sup> Homme prudent, épiez longtems la nature, observez bien vôtre élève avant de lui dire le prémier mot; laissez d'abord le germe de son caractère en pleine liberté de se montrer, ne le contraignez en quoi que ce puisse être afin de le mieux voir tout entier. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 324).

o nascimento, mas passa por fases de desenvolvimento, cada qual com suas peculiaridades, então a educação também deverá apresentar varias fases. Rousseau identifica quatro fases de desenvolvimento do ser humano e atribui a cada uma delas uma forma própria de educação. Michel Launay nos apresenta essas quatro fases de desenvolvimento da forma que se segue. Idade da natureza, Idade da força, Idade de razão e das paixões e Idade de sabedoria e do casamento. (Cf. LAUNAY, 1999, p. XII- XIV).

A educação encontra sua razão de ser na necessidade de estabelecer condições de convivência humana razoável, visto que essa condição não é natural. Ora,

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social<sup>88</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 11).

Realizar a transformação da condição do homem, de absoluto para a de relativo, preservando, ao mesmo tempo, as características de benignidade própria de sua natureza é o que pretende a educação de Rousseau. Assim, sua educação não pode se afastar dos caminhos da natureza. Por isso sua estrutura é construída sobre as quatro fases de desenvolvimento humano, por ele identificadas.

De início, todo movimento educacional é dominado pela idéia de condução do educando, de seu estado de mero ser sensitivo ao pleno desenvolvimento de sua sensibilidade. O que resulta na formação da

---

<sup>88</sup> L'homme naturel est tout pour lui: il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 249).

razão sensitiva, numa espécie de sexto sentido. Rousseau numa segunda orientação do processo educacional, parte da primeira conquista alcançada que é o desenvolvimento da razão sensitiva e busca aprimorar o espírito e o juízo. Desenvolver o espírito do educando, até que ele seja capaz de usar a razão, sem que essa o afaste dos caminhos da natureza, é então a tarefa dessa fase educativa. Estando a faculdade da sensibilidade e da racionalidade já formadas, necessário se faz desenvolver, no homem, a virtude. Então é preciso aprender a lidar com as paixões próprias dessa idade. Logo, a educação, nessa fase, girará em torno do propósito de “aperfeiçoar a razão pelos sentimentos” (Rousseau, 1999, 262). Esta é a última fase da formação do homem e, sendo conduzida adequadamente, ao seu fim, o educando torna-se senhor de suas paixões e por isso está pronto para ser inserido no mundo na condição de homem. Uma vez terminado o essencial da formação do homem, em meio a alguns complementos, como, por exemplo, o critério de escolha da companheira, inicia-se a formação do cidadão. Ora, com os sentimentos propícios à cidadania, já desenvolvidos, deve transformar-se, efetivamente, em um cidadão. Então, a natureza da instrução dessa fase educativa passa a ser as relações civis estabelecidas com seus concidadãos. Posto esse resumo passemos a alguns detalhes.

A primeira fase de desenvolvimento humano, a idade da natureza, é constituída por dois momentos distintos. O marco dessa distinção reside no modo de comunicação da criança. No primeiro momento a criança ainda não pode falar. Portanto, comunica-se ordinariamente pelo choro. Esse momento dura de 0 aos 2 anos (*infans*). O segundo, se caracteriza pelo desenvolvimento da capacidade de falar. Esse momento tem sua duração iniciada aos 2 anos e finalizada aos 12 (*puer*). “Eis a segunda fase da vida, aquela onde acaba propriamente a infância, pois as

palavras *infans* e *puer* não são sinônimas. A primeira está contida na segunda e significa *quem não pode falar...*<sup>89</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 65).

As características da idade da natureza se prendem à fraqueza, sobretudo no momento que vai de 0 a 2 anos. A criança é um ser fraco e vulnerável. É totalmente dependente dos que a cercam em todas as suas necessidades. Contudo, sua verdadeira dependência deve ser a de sua própria natureza originária. Natureza, esta, que lhe dá os instintos de preservação, os quais devem ser acatados pelos que as cercam. Seus corpos são frágeis, porém, em virtude de suas fibras serem moles e flexíveis, ao serem deixadas à mercê de suas próprias forças, não sofrem lesões graves com facilidade. No início da primeira infância as crianças ainda não falam nem entendem o que lhes falam, contudo são passíveis de afetação sensível e, portanto, já podem ser educadas. Suas necessidades são de ordem puramente física. Sua memória e imaginação são inativas. Assim, sua condição é de total distanciamento do campo racional. Ora,

Embora a memória e o raciocínio sejam duas faculdades essencialmente diferentes, uma não se desenvolve realmente sem a outra. Antes da idade da razão, a criança não recebe idéias, apenas imagens, e a diferença entre umas e outras é que as imagens são apenas pinturas absolutas dos objetos sensíveis, e as idéias são noções dos objetos determinadas por relações.<sup>90</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 113).

Assim, enquanto ainda são bebês, só podem se interessar pelo que toca seus sentidos. Concretamente, as crianças manifestam apenas

---

<sup>89</sup> C'est ici le second terme de la vie et celui auquel proprement finit l'enfance; car les mots *infans* et *puer* ne sont pas synonymes. Le premier est compris dans l'autre et signifie *qui ne peut parler*. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 299).

<sup>90</sup> Quoique la mémoire et le raisonnement soient deux facultés essentiellement différentes; cependant l'une ne se développe véritablement qu'avec l'autre. Avant l'âge de raison l'enfant ne reçoit pas des idées mais des images, et il y a cette différence entre les unes et les autres que les images ne sont que des peintures absolues des objets sensibles, et que les idées sont des notions des objets, déterminées par des rapports. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 344).

as sensações afetivas, isto é, são capazes de perceber apenas o prazer e a dor. Só após algum tempo, mas ainda na primeira infância, as sensações representativas se manifestam e, então, a criança é capaz de perceber os objetos exteriores a ela. Sua razão permanece em estado latente, e como a consciência só nasce com o desenvolvimento desta, ela também inexistente nessa fase de desenvolvimento.

A partir dos 2 anos as crianças ainda estão presas às suas sensações, contudo, encontram-se em condições de desenvolvê-las. Então, a educação da sensibilidade, é iniciada quando a criança termina a infância propriamente dita. Ou seja, no segundo momento da idade da natureza. Essa é a fase de desenvolvimento mais longa. Estende-se por dez anos. O que a distingue da primeira, como já vimos, é que aqui a capacidade da fala já se encontra desenvolvida. Mas que pretende Rousseau nessa fase educativa? Seus objetivos nessa fase da educação consistem em levar o aluno “pelo país das sensações até as fronteiras da razão pueril”<sup>91</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 192). Ou seja, em capacitar a criança a formar idéias simples a partir das múltiplas sensações. Idéias, essas, que mais tarde serão matéria prima da razão humana, pois esta consiste em formar idéias complexas com o auxílio das simples.

As sensações são as únicas fontes de conhecimento das crianças, todavia, são cegas. Não são interpretativas. As crianças não perguntam pelo significado do que lhes afeta. Apenas absorvem a impressão que lhe chega aos sentidos, tal como lhes chega. Rousseau nos diz que é “pelo efeito sensível dos sinais que as crianças avaliam seu sentido, não há outra convenção para elas...”<sup>92</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 65). Uma cena teatral para uma criança, por exemplo, se constitui na mais pura realidade. Desta forma, o saber que adquire pode facilmente se constituir em erros. Para evitar isso, é preciso condicionar a sensibilidade a reagir de acordo com a realidade. Ora, uma razão reta depende da qualidade das sensações, de como as sensações são trabalhadas, pois o conjunto

---

<sup>91</sup> *travers le (a) pays des sensations jusqu'aux confins de la raison puérile*, (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 417).

<sup>92</sup> *C'est par l'effet sensible des signes que les enfans jugent de leurs sens; il n'y a point d'autre convention pour eux* (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 299).

das sensações constitui-se na matéria prima das idéias, ou seja, na base dos juízos. Por isso, uma razão sensitiva desenvolvida, em sua plenitude, é o objetivo da primeira fase da educação. Como o parâmetro para a realidade é a necessidade, nela recai toda responsabilidade operatória da educação dessa fase. “. . . vosso filho nada deve obter porque pede, mas porque precisa, nem fazer nada por obediência, mas somente por necessidade”<sup>93</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 83).

A segunda fase de desenvolvimento, denominada Idade da força, dura de 12 a 15 anos, nessa fase “. . . as forças da criança desenvolvem-se bem mais rapidamente do que suas necessidades”<sup>94</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 201). Seus desejos são puramente de ordem sensível, pois a opinião não tendo efeito sobre elas não criou nelas necessidades imaginárias. Essa superioridade das forças sobre as necessidades se dá por efeito da própria natureza. Portanto, é uma manifestação comum a todas as crianças, desde que elas não sejam colocadas à margem dos caminhos da natureza, a exemplo do que fazem os sistemas educacionais em uso. Em nenhum outro momento da existência humana se verificará essa expansão das forças sobre as necessidades. Isso faz dele um período precioso e exige que seja muito bem empregado. É chegada a hora de se dedicar aos estudos, e ao trabalho, adquirir conhecimentos úteis à idade presente e adulta. Contudo, o critério da utilidade não reina absoluta. Pois, mesmo entre os conhecimentos úteis, devem-se suprimir os que estão além de sua atual capacidade de compreensão. Se na educação da natureza a preocupação da criança recaia sobre o que as tocava, sobre o que as cercava imediatamente, na idade da força sua preocupação se estenderá para além do imediato. A extremidade do universo será o limite. Ora, nenhum desejo é mais natural a um ser que se sente potente que o desejo de expandir-se. Ao entrar nessa fase, contudo,

---

<sup>93</sup> vôtre enfant ne doit rien obtenir parce qu'ille demande, mais parce qu'il en a besoin\*, ni rien falre par obeissance, mais'seulement par necessité (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 316).

<sup>94</sup> les forces de l'enfant se developent bien plus rapidement que ses besoins. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 426).

não conhece o mundo intelectual e, portanto, não pode ainda ultrapassar a fronteira das sensações.

O objetivo pedagógico dessa idade, então se centra no propósito de transformar as sensações em idéias. Com efeito, é preciso que seja desenvolvida sua capacidade de julgar. Educar o espírito e o juízo é desenvolver a capacidade de verificar as relações de cada sentido por si mesmo. Desta forma, cada sensação se tornará uma idéia. Esse aprendizado é importante porque Emílio está sendo educado conforme a natureza para viver na sociedade. Então “já que em meio a tantas relações novas de que dependerá será preciso mesmo contra a sua vontade que ele julgue, ensinemos lhe então a bem julgar”<sup>95</sup> (Rousseau, 1999, p. 265).

A terceira fase, denominada idade da razão e da paixão compreende o período de 15 a 20 anos. Essa é a fase indicada pela natureza para o fim da infância. É uma fase marcada pelas crises causadas pelas nascentes paixões. Seu humor é profundamente alterado: sofre freqüentes arroubos, e a agitação toma conta de seu ser. Torna-se rebelde e a tendência a seguir seus próprios passos e ignorar os que a cercam é muito forte. Concomitantemente a essas alterações do humor, manifestam acentuadas mudanças físicas. Sua fisionomia vai adquirindo características próprias ao seu sexo. Surge os pelos pubianos, sua voz é indefinida, não é nem a da criança nem a do homem. Está na fase hoje denominada adolescência. Seus olhares denunciam o surgimento de novas paixões, torna-se sensível a elas antes mesmo de saber exatamente o que sente.

Esse é como que um segundo nascimento “é aqui que o homem nasce verdadeiramente para a vida e que nada de humano lhe é alheio”<sup>96</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 272). Para os sistemas educacionais comuns o este é o momento onde a educação se encerra. Na educação da

---

<sup>95</sup> Puisqu'au milieu de tant de rapports nouveaux dont il va dépendre, il faudra malgré lui qu'il juge, apprenons-lui donc à bien juger (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 484).

<sup>96</sup> c'est ici que l'homme naît véritablement à la vie et que rien d'humain n'est étranger à lui (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 490).



natureza, entretanto, é propriamente nesse período que começa por assim dizer a educação. Essa fase é tão decisiva para o futuro do educando que exige um novo plano educacional. Esse novo plano tem como base o pujante estado passional que envolve o educando nessa idade. As paixões são o principal instrumento da conservação do homem, por isso é próprio de sua natureza ter paixões, portanto evitar seu surgimento ou elimina-las está fora de cogitação. Contudo, não decorre daí que todas as paixões são naturais. “A única que nasce com o homem e não o abandona enquanto ele vive é o amor de si”<sup>97</sup> (ROUSSEAU, 1999, p 273). Todas as outras são variações e até transformações radicais desta. Transformações, estas, provocadas por causas estranhas a natureza humana.

Nossas paixões naturais são muito limitadas, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar. Todas as paixões que nos subjugam e nos destroem vêm-nos de outra parte; a natureza não no-las dá, apropriamo-nos delas à sua revelia<sup>98</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 273).

Rousseau nos diz que as modificações do amor de si são perniciosas, uma vez que põe o homem à margem da natureza, pelo que ele se encontra em contradição consigo mesmo. “O amor de si pelo contrario “é sempre bom e sempre conforme a ordem”<sup>99</sup> (Rousseau, 1999, p. 274). A conservação de si exige do ser um amor incondicional a si mesmo. O amor ao que nos conserva é uma consequência imediata desse amor a nós mesmos. Pois, nossos instintos nos fazem aproximar do que favorece nosso bem-estar e a repugnar os que nos são nocivos. O apego inicial que uma

---

<sup>97</sup> la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 491)

<sup>98</sup> Nos passions naturelles sont tres bornées, elles sont les instrumens de nôtre liberté, elles tendent à nous conserver. Toutes celles qui nous subjuguent et nous détruisent nous viennent d'ailleurs; la nature ne nous les donne pas, nous nous les approprions à son préjudice. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 491).

<sup>99</sup> L'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 491).

criança tem por quem lhe dispensa os cuidados diários não passa de hábito. A criança, instintivamente, a procura porque precisa dela, o que está em ação, nesse ato, é o amor de si. Nele, nada há de benevolência. Somente quando a criança percebe que as pessoas que a cercam, além de lhes serem úteis também o querem ser, é que o apego habitual se transforma em amor. “Assim, a criança inclina-se naturalmente para a benevolência, pois vê que tudo o que a rodeia dispõe-se a ajudá-la, e dessa observação ela toma o hábito de um sentimento favorável à sua espécie”<sup>100</sup> (Rousseau, 1999, p. 275). É desta forma que a bondade ontológica se transforma em bondade moral, ainda que insipiente.

No curso do desenvolvimento físico, suas relações se ampliam e, com elas suas necessidades e dependências. Nessas relações o amor de si as impulsionam a agir de acordo com seus desejos, independentemente se lhes são úteis ou não, pois elas ainda não têm a capacidade de sabê-lo. Quando nos opomos a algum desses desejos, elas são levadas a ver, em nossa atitude, uma intenção maligna de contrariá-las. Nesse momento, por não serem capazes de interpretar nossas atitudes são levadas pela impressionabilidade a se sentirem em um ambiente de conflito, medo e agressão. Se relações desse tipo se consolidam pelo tratamento errôneo das necessidades e reações da criança, desenvolverá nelas sentimentos de competição de controle e dominação sobre as demais pessoas. O amor de si então se transforma em amor próprio e esse se difere radicalmente daquele.

O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e nem poderia estar, pois

---

<sup>100</sup> Un enfant est donc naturellement enclin à la bienveillance, parce qu'il voit que tout ce qui l'approche est porté à l'assister, et qu'il prend de cette observation l'habitude d'un sentiment favorable à son espèce (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 492).

esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível<sup>101</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 275).

É desta forma que a bondade ontológica, sendo sufocada por uma prática educacional equivocada, dá origem à maldade moral. É assim que a criança inclina-se para a malevolência, pois só vê, em sua volta, ações que contrariam sua natureza. É assim que o homem, sendo bom por natureza, é corrompido pelo convívio social. Com efeito, “O que nos serve, nós procuramos; mas o que nos quer servir, nós amamos. O que nos prejudica nós evitamos; mas o que nos quer prejudicar, nós odiamos”<sup>102</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 274).

Portanto, é por um processo de convívio com qualidades morais, que nasce, em nós, disposições morais, sejam elas benevolentes ou malevolentes. Para que o homem não desvie do caminho da natureza, ou seja, continue a ser bom, ontologicamente, é necessário que também o seja moralmente, visto que não é mais um ser absoluto e, sim, um ser relativo. E, como tal, sua conservação depende, agora, também, de um ambiente social que lhe seja favorável.

A partir do exposto, Rousseau afirma que é fácil ver como podemos dirigir, para o bem ou para o mal, todas as paixões das crianças e dos homens. Então, nessa fase de desenvolvimento em que as paixões emergem, fazendo surgir novas necessidades, a saber, necessidades sociais, o

... estudo que convém ao homem é o dessas relações. Enquanto ele só se conhecer pelo seu ser físico, deverá estudar-se pelas suas relações com as

---

<sup>101</sup> L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne sauroit l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 493).

<sup>102</sup> Ce qui nous sert, on le cherche, mais ce qui nous veut servir, on l'aime; ce qui nous nuit, on le fuit, mais ce qui nous veut nuire, on le hait. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 492).

coisas; (...) Quando começar a sentir seu ser moral, deverá estudar-se por suas relações com os homens”<sup>103</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 275-276).

A quarta e última fase é aquela que põe fim à juventude. Compreende o período de 20 a 25 anos, e denomina-se idade da sabedoria e do casamento. “Eis-nos chegados ao último ato da juventude, mas ainda não estamos no desfecho”<sup>104</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 491). Nessa etapa têm início as lições de preparação para a vida adulta, para a vida conjugal. Emílio já é possuidor das habilidades necessárias a lidar com uma situação de intenso teor passional. Sua racionalidade se encontra em equilíbrio com seus sentimentos. Não fosse isso, essa nova situação poderia fazer com que Emílio se esquecesse de tudo aquilo para o qual fora educado. Encontra Sofia e se descobre apaixonado. Confidencia seus sentimentos ao seu preceptor e recebe deste a aprovação. Mesmo assim, alguns cuidados, no sentido de assegurar a legitimidade de seu sentimento por Sofia, bem como, o pleno domínio de sua paixão por ela, devem ser tomados. A essa altura da formação de Emílio Rousseau propõe-lhe que realize algumas viagens. Ao viajar, Emílio se encontra no terreno da educação dos homens, e das coisas ao mesmo tempo, pois adquire conhecimento com outros povos, com suas diferentes organizações políticas, econômicas, sociais e culturais. Contudo, ao contrário do conhecimento estritamente livresco, Emílio adquire esse conhecimento por experiência própria, condição indispensável para se adquirir a sabedoria. As viagens configuram-se em pretexto para que se realize de forma explícita a educação política de Emílio. O ambiente das lições políticas é o contexto do *Contrato social* o qual Rousseau insere no último livro do *Emílio* em forma de resumo, como já dissemos. Desta forma, Emílio é instruído sobre o conhecimento teórico e prático, tanto da estrutura quanto do funcionamento do Estado, bem como o conhecimento

---

<sup>103</sup> étude convenable à l'homme est celle de ses rapports. Tant qu'il ne se connoit que par son être physique, il doit s'étudier par ses rapports avec les choses; (...) quand il commence à sentir son être moral, il doit s'étudier par ses rapports avec les hommes (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 493).

<sup>104</sup> nous voici parvenus au dernier acte de la jeunesse, mais nous ne sommes pas encore au dénouement. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 692).

relativo ao governo e às leis, com seus princípios, limites, extensões e finalidades. Portanto, é com a educação política que Rousseau encerra sua teoria da educação.

### 3 MÉTODOLOGIA EDUCACIONAL ROUSSEAUNIANA

Rousseau concebe três tipos de fonte educativa. Com as seguintes palavras nos apresenta essa idéia no primeiro livro do *Emílio*: “Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação. Essa educação vem-nos da natureza, ou dos homens ou das coisas.”<sup>105</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 8).

O primeiro tipo de educação é denominado “educação da natureza” com ele, Rousseau refere-se ao desenvolvimento interno das faculdades humanas e de seus órgãos. Portanto, é uma educação que tem origem na própria natureza humana e sendo de caráter subjetivo, conseqüentemente almeja exclusivamente seu próprio ser. Com relação ao segundo tipo de educação, o das coisas, a opinião de Rousseau é que “... a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas”<sup>106</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 9). Ora, também aprendemos com os fatos, e com superioridade de competência quando comparado à educação discursiva. Rousseau defende a tese de que é indispensável colocar à disposição do educando os fatos puros, isentos de qualquer tipo de interpretação. Como isso, é impossível, nos diz que, os esforços do preceptor devem concentrar-se em impedir que o pupilo confunda a interpretação com o fato. O que é preciso fazer então, é incentivar o discípulo a aplicar o seu próprio julgamento sobre os fatos e, por si mesmo, produzir a interpretação destes. Quanto ao terceiro tipo de educação, a dos homens, consiste no

---

<sup>105</sup> Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donné par l'éducation. Cette éducation nous vient de la nature, ou des hommes, ou des choses. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 247).

<sup>106</sup> l'acquis de notre propre expérience sur les objets qui nous affectent est l'éducation des choses (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 247).

aprendizado do uso do desenvolvimento alcançado através da educação da natureza. “O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens...”<sup>107</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 8-9). Esta educação culmina na formação do cidadão.

Rousseau sustenta que, o processo educativo só se efetiva com o concurso desses três tipos de educação, e os concebe num movimento concêntrico, cujo ponto de convergência é o mesmo almejado pela educação da natureza. Com efeito, as lições, desta, só resultam no que é bom, uma vez que estão em concerto com a ordem universal. Queira ou não queira a natureza nos ensina. E seus ensinamentos são sempre certos. Os homens é que, se desviando de seus caminhos, deturpam seus ensinamentos. Ora, conforme o princípio do pensamento antropológico rousseauiano, as tendências humanas naturais e, por conseguinte boas, estariam sempre direcionando o ser humano, se tais tendências não fossem alteradas por um modo de vida social deletério. É na busca de conservar as características da bondade natural, no educando, que Rousseau desenvolve o método por ele denominado educação negativa.

Se o homem é bom por sua natureza, como creio haver demonstrado, segue-se que assim permanece enquanto nada que lhe seja estranho o altere. E se os homens são maus, como se deram ao trabalho de me ensinar, segue-se que sua maldade chega-lhes de outro lugar; cerre-se, pois, a entrada ao vício e o coração humano será sempre bom. Com base nesse princípio, estabeleço a educação negativa como a melhor, ou antes, a única educação boa; faço ver como toda educação positiva, não importa como seja conduzida, segue um caminho oposto a seu objetivo, e mostro

---

<sup>107</sup> Le developement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature; l'usage qu'on nous apprend à faire de ce developement est l'éducation des hommes (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 247).

como se tende para o mesmo objetivo e como se chega a ele pelo caminho que tracei.<sup>108</sup> (Carta a Christophe de Belmont, p. 57).

A educação negativa constitui a insígnia da pedagogia de Rousseau. Na forma de uma pergunta retórica, Rousseau a classifica como sendo a pedra de toque de seu pensamento pedagógico. Eis o que diz: “Ousarei expor aqui a maior, a mais importante, a mais útil regra de toda a educação?”<sup>109</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 91). Esse método se mostra extremamente coerente com seu princípio geral, o da benignidade natural humana. Com efeito, a educação negativa é o único método pelo qual a fidelidade, a esse princípio geral, teria possibilidade de ser observado na íntegra, pois ele atribui ao sistema pedagógico, rousseauiano, a possibilidade lógica de efetivação. Contudo, as dificuldades quanto às possibilidades práticas, mantêm o fundamental da pedagogia de Rousseau no campo das utopias.

Mas em que consiste a educação negativa? Rousseau nos responde com a seguinte definição formulada no *Emílio*: “... Consiste, não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro.”<sup>110</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 91). O desenvolvimento do corpo, do raciocínio e sentimentos de uma criança seguem um curso naturalmente ordenado. Na infância, a criança não dispõe de maturidade emocional, e, muito menos, discernimento racional suficiente para se proteger das influências deletérias do meio social. Não sendo capaz de distinguir entre o bem e o mal, está igualmente exposta a todas as

---

<sup>108</sup> Si l'homme est bon par sa nature, comme je crois l'avoir démontré; il s'ensuit qu'il demeure tel tant que rien d'étranger à lui ne l'altère; et si les hommes sont méchants, comme ils ont pris peine à me l'apprendre; il s'ensuit que leur méchanceté leur vient d'ailleurs; fermez donc l'entrée au vice, et le creur humain sera toujours bon. Sur ce principe, j'établis l'éducation négative comme la meilleure ou plutôt la seule bonne; je fais voir comment toute éducation positive suit, comme qu'on s'y prenne, une route opposée à son but; et je montre comment on tend au même but, et comment on y arrive par le chemin que j'ai tracé. (ROUSSEAU, 1969, v. IV, p. 945).

<sup>109</sup> Oserai-je exposer ici la plus grande, la plus importante, la plus utile règle de toute l'éducation? (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 323).

<sup>110</sup> Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 323).

influências advindas do convívio com seu semelhante. Rousseau nos diz que esse período compreendido entre o nascimento e os doze anos é o mais perigoso da vida humana. Pois esse é o tempo em que os erros e os vícios germinam e nenhum instrumento se tem para destruí-los.

O educando, nesse período, sofre profundas transformações, sua consciência se lhe põe diante dos olhos e “ele se torna verdadeiramente uno, o mesmo e, por conseguinte, já capaz de felicidade e miséria. Portanto, é importante começar a considerá-lo agora como um ser moral”<sup>111</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 67). E nessa matéria, como nas demais, as lições não devem consistir em meras verbalizações. As virtudes devem ser aprendidas pela experiência. O que se aprende, nessa fase, permanecerá com ele por toda sua vida. Deste modo, caso haja inconformidades entre o que foi assimilado nessa fase e os objetivos da educação, não há como ser reajustado no futuro. Caso isso ocorra, quando muito, podemos recorrer à possibilidade de adquirir novos conhecimentos, com a intenção de contrabalançar aquele aprendizado que se divergiu da finalidade última da educação natural. Essa fase de desenvolvimento, então, é decisiva para o sucesso da boa educação. É aqui que a educação negativa tem sua ação mais radical.

Para evitar a absorção indiscriminada da vida social, ou seja, da educação dos homens, a educação negativa prescreve o isolamento do educando do convívio social. Ora, como favorecer o desenvolvimento pleno do seu “eu” natural e, por conseguinte impedir a aquisição de qualquer tendência de cunho conflituosa, se não se começar por afastá-lo das ocasiões inconciliáveis à bondade natural? Rousseau então pensa em educar Emílio no campo, onde a vida é simples e mais reservada. Essa medida não satisfaz plenamente a exigência lógica de seu princípio, que seria o isolamento absoluto. Se, logicamente, essa exigência é admissível, no âmbito das contingências humanas,

---

<sup>111</sup> il devient véritablement un, le même, et par conséquent déjà capable de bonheur ou de misère. Il Importe donc de commencer à le considérer ici comme un être moral. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 301 ).



é impraticável. Rousseau é plenamente consciente do caráter utópico desse método. E responde às objeções levantadas quanto a sua aplicabilidade com as seguintes palavras:

Mas terei dito que era coisa fácil uma educação natural? Ó homens! Será minha culpa se tornastes difícil tudo o que é bom? Percebo essas dificuldades, concordo; talvez sejam insuperáveis, mas também é verdade que nos esforçando para preveni-las, prevenimo-las até certo ponto. Mostro o alvo que devemos propor-nos; não digo que possamos alcançá-lo, mas sim que aquele que mais se aproximar dele será o mais bem-sucedido.<sup>112</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 93).

Para que seu sistema não se reduza a puras palavras vazias, a exemplo dos sistemas que, por não serem suficientemente detalhados, se perdem até o aplicável, Rousseau mostra a aplicação de seu sistema através de exemplos. Para tal, o pensador genebrino cria a figura de um aluno imaginário, cujo nome, é Emílio. A criação desse aluno, como podemos notar, é um recurso metodológico. Esse expediente serve a dois propósitos: Suprir a inexperiência real de Rousseau no campo da prática educativa. E, também, manter o discurso na esfera da universalidade, dado que se trata de um discurso de caráter filosófico. Emílio constitui-se em um modelo de educando, um modelo de criança, um modelo de homem e de cidadão. “Devemos, pois, generalizar nossas idéias e considerar em nosso aluno o homem abstrato, o homem exposto a todos os acidentes da vida humana”<sup>113</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 15).

---

<sup>112</sup> Mais vous ai-je dit que ce fut une entreprise aisée qu'une éducation naturelle? O hommes, est-ce ma faute si vous avez rendu difficile tout ce qui est bien? Je sens ces difficultés, j'en conviens: peut-être sont elles insurmontables. Mais toujours est-il sur qu'en s'appliquant à les prévenir, on les prévient jusqu'à certain propose. Je montre le but qu'il faut qu'on se propose; je ne dis pas qu'on y puisse arriver; mais je dis que celui qui en approchera davantage aura le mieux réussi. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 325).

<sup>113</sup> Il faut donc généraliser nos vues, et considérer dans notre élève l'homme abstrait, l'homme exposé à tous les accidents de la vie humaine (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 252).

A abundância de exemplos no *Emílio*, pode, facilmente, levar um leitor não iniciado, filosoficamente, a interpretá-lo como um manual de pedagogia e, nesse aspecto, até considerá-lo um tanto incompreensível. Essa má interpretação tem grandes possibilidades de ocorrer, visto que os exemplos situam-se no âmbito da particularidade, induzindo, assim, ao leitor comum, a considerar a obra toda pelo aspecto a ele mais familiar. Ou seja, considerar apenas o aspecto prático dos exemplos e negligenciar uma atenção maior ao aspecto teórico. Rousseau ciente desse risco defende o caráter abstrato de seu sistema do seguinte modo:

De qualquer forma, meu método é independente de meus exemplos. Baseia-se na medida das faculdades do homem nas diferentes idades e na escolha das ocupações que convém às suas faculdades.<sup>114</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 245)

Basear-se na natureza humana, é respeitar a liberdade do educando, uma vez que natureza pressupõe liberdade. Numa manifestação crítica sobre os métodos educacionais empregados em sua época, escreve: “Tentaram-se todos os instrumentos, menos um, exatamente o único que pode dar certo: a liberdade bem regada.”<sup>115</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 89). Essa liberdade que na pedagogia rousseuniana é uma constante, no período de maior exigência da educação negativa, assume singular importância pois, neste momento, a liberdade do educando além de se constituir em finalidade última da educação, representa uma exigência operacional. Note-se que: “Não se podem separar os meios dos fins, os procedimentos das metas que se pretendem

---

<sup>114</sup> Quoi qu'il en soit, ma méthode est indépendante de mes exemples; elle est fondée sur la mesure des facultés de l'homme à ses différents âges, et" sur le choix des occupations qui conviennent à ces facultés. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 466).

<sup>115</sup> On a essayé tous les instrumens hors uno Le seul prééminent qui peut réussir; la liberté bien réglée. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 321).

alcançar. Emílio apenas poderá ser livre se tiver experimentado essa liberdade em sua educação” (STRECK, 2004, p. 88).

Deste modo, o ambiente do pupilo, tanto físico como psicológico e moral, deve estar livre de qualquer obstáculo físico, barreiras psicológicas, bem como de restrições morais. Nessa fase, o pupilo não deve ter contato com situações de mando e obediência, bem como de expressões de deveres e obrigações. Idéias morais e intercâmbio social devem permanecer em latência nessa fase. Respeitada sua liberdade e longe de contatos malignos, o pupilo pode, de forma segura, empenhar-se na exploração de seus limites e poderes, o que se fará na interação com o mundo a sua volta.

## CAPÍTULO V

### EDUCAÇÃO E POLÍTICA: UMA FÓRMULA PARA A CONSTRUÇÃO DA LIBERDADE

*“A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; terão tudo se formarem cidadãos; sem isto terão apenas maldosos escravos, a começar pelos chefes do Estado” <sup>116</sup>(Economia política).*

Como vimos, no terceiro capítulo, a solução encontrada por Rousseau, para o problema sócio-político descrito, no *Segundo discurso*, apresenta uma nova condição de igualdade e liberdade, a qual implica a racionalidade humana, qual seja: igualdade e liberdade política ou moral. Visto que tal solução não constitui um dado, e sim, um construído, não encontra, no homem natural, qualquer disposição racional à sua adesão. Este caráter, de não espontaneidade de vinculação, exige, então, que as próprias disposições,

---

<sup>116</sup> La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens; vous aurez tout si vous formez des citoyens; sans cela vous n'aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs de l'Etat. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 259).

necessárias a tal vinculação sejam construídas. Então perguntamos: a quem caberia a realização dessa construção? À educação, nos responde Rousseau ao compor o *Emílio*. Que este é mesmo o propósito atribuído a esta singular obra pedagógica, temos a confirmação, explícita, do próprio Rousseau, quando na *Carta a Christophe de Beaumont*, referindo-se à passagem sobre a terceira fase de desenvolvimento da desigualdade entre os homens, descrita no *Segundo discurso*, declara:

Eis aí, monsenhor, o terceiro e derradeiro termo, após o qual nada resta a fazer; e eis como o homem sendo bom, os homens acabam por se tornarem maus. É a procura de como seria necessário tornar-se para impedi-los de ficar desta forma, que consagrei o meu Livro<sup>117</sup> (Rousseau, 2005 p. 49). (o livro a que se refere nesse trecho é o *Emílio*).

Essas palavras de Rousseau corroboram nossa tese de que o *Emílio* tem a finalidade de preparar o homem para viver de acordo com as prescrições do pacto social, uma vez que este pressupõe uma sociedade politicamente benigna, ou seja, composta por homens livres ou legítimos cidadãos. Confirmado o caráter político do *Emílio*, essa passagem nos conduz, naturalmente, à reflexão sobre os meandros da intersecção entre sua teoria política e sua teoria da educação. Como Rousseau articula o problema político com a educação, então é a tarefa que se nos impõe esclarecer nesse capítulo.

## 1 UNIDADE DA OBRA DE ROUSSEAU

O conteúdo do preâmbulo deste capítulo pressupõe a existência de uma ligação orgânica, se não entre todas as obras do pensador

---

<sup>117</sup> Voila, Monseigneur, le troisieme et dernier terme, au delà duquel rien ne reste à faire, et voila comment l'homme étant bon, les hommes deviennent méchants. C'est à chercher comment il faudrait s'y prendre pour les empêcher de devenir tels, que j'ai consacré mon Livre. (Rousseau, 1969, v. 4, p. 937).

genebrino, pelo menos, entre o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o *Contrato social*, e o *Emílio*. Em razão de nossa tese sobre a finalidade do *Emílio* depender, substancialmente, da veracidade dessa pressuposição, achamos por bem, apresentar algumas opiniões a favor do pressuposto em questão, antes mesmo de abordarmos o tema deste capítulo propriamente dito.

Prevenimos que não faz parte de nosso propósito, questionar a forma pela qual o *Segundo discurso* se liga ao *Contrato social* do modo como fazem Kant e Engels. Queremos apenas, de um só fôlego, deixar claro que no âmbito do pensamento político de Rousseau, essas duas obras e o *Emílio* se complementam. Conforme nos ensina Starobinski no trato dessa questão, Kant e Engels concentram seus esforços sobre o modo como o *Discurso da desigualdade* e o *Contrato social* se aglutinam. Para Engels a forma pela qual essas duas obras se ligam é pela síntese da Revolução, ao passo que Kant nos diz ser pela síntese da educação<sup>118</sup>.

Posto isso, temos Immanuel Kant como o primeiro a afirmar a unidade temática no conjunto dos escritos de Rousseau. O último dos iluministas, vê, nas obras do pensador genebrino, uma concepção de desenvolvimento histórico configurado numa tríade conceitual composta pelo estado de natureza, o estado civil e a república. Em meio ao desenvolvimento dessa tríade considera a educação um elemento chave no propósito de reconciliação entre estado de natureza e estado civil. Não só Kant pensa assim, mas também Ernest Cassirer. Para esse, as obras de Rousseau formam uma unidade na qual o *Segundo discurso* é claramente uma introdução ao *Contrato social*.

Ora, sabemos que o substancial desta predileta obra, figura, como resumo, no livro conclusivo do *Emílio*. Isso nos leva ao seguinte raciocínio: Se as três obras são claramente distintas e, no entanto, se

---

<sup>118</sup> Cf. Starobisk, A transparência e o espetáculo, p. 40-44.

relacionam com certa interação lógico-material, então, somos levados a admitir a existência de um tema geral que as unifique. Diante disto, poderíamos perguntar: se seus temas particulares se mostram distintos uns dos outros, como então poderiam estar submetidas a um mesmo tema geral? Metodologicamente falando, em um texto os “objetos de discussão podem ser variáveis conforme o texto, mas devem sempre permitir avaliar a tese filosófica quanto a seu alcance e a suas conseqüências para o tema geral” (FOLSCHEID, 1999, p. 41). Em uma consideração analógica de nossa questão, com relação a essa norma, temos o seguinte: Se cada obra de Rousseau, com suas particularidades, permitir referenciar coerentemente um elemento temático comum a todas elas, então a diversidade de temas resultante da particularidade temática das obras em si, nenhum obstáculo representa na admissão da existência de um tema geral unificador de suas obras.

Pois bem, se o *Segundo discurso* introduz o Contrato social, então, apesar de discutirem objetos diferentes, o tema geral deste não pode diferir do tema daquele. E se o substancial do Contrato social está posto no livro conclusivo do *Emílio*, pela mesma razão, seus temas gerais devem necessariamente ser os mesmos. Desta forma, temos que o *Segundo discurso* também introduz o *Emílio*, implicando isso, obviamente, em identificação entre os temas das três obras em questão. Portanto, com base nesse silogismo hipotético, não seria forçoso reafirmarmos a idéia da unidade das obras de Rousseau.

Mas, qual é, afinal, o tema geral capaz de aglutinar as obras de Rousseau? Lourival Gomes Machado tributário de Kant e Cassirer a esse respeito, referindo-se às palavras iniciais do *Segundo discurso*, a saber: “É do homem que eu devo falar...”<sup>119</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 241), nos diz que “... poderia, em verdade, a frase inicial do *Discurso sobre a desigualdade* figurar como epígrafe de toda a sua obra, pois tudo que disse foi apenas para falar do homem”. (MACHADO, 1968, p. 32).

---

<sup>119</sup> C’est de l’homme que j’ai à parler, (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 131)

Se evocarmos o testemunho das próprias obras de Rousseau, veremos que no interior das mesmas, encontramos vários enunciados reveladores da íntima relação entre elas. A começar pela frase mencionada por Lourival Gomes na citação acima, pois, esta, de forma indubitável, nos anuncia o tema do *Segundo discurso*. Da mesma forma, encontramos no início do Contrato social a frase reveladora do tema visado, qual seja: “O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros”<sup>120</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 28). E na abertura do Livro I do *Emílio* deparamos com a seguinte indicação do verdadeiro tema da obra: “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas; tudo degenera entre as mãos do homem”<sup>121</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 7). Considerando as proposições enunciativas dos temas das obras em questão, não há como refutar que o homem constitui no tema geral que perpassa, senão todas as obras de Rousseau, ao menos as três aqui citadas.

E, o próprio Rousseau, corroborando a idéia de ligação temática entre suas obras, declara na *Carta a Christophe de Beaumont*: “Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se se quiser, as mesmas opiniões”<sup>122</sup> (ROUSSEAU, 2005, p. 40). E mais a diante também na mesma obra afirma:

Quando um autor não quer se repetir incessantemente e já estabeleceu claramente sua opinião sobre um assunto, não está obrigado a oferecer sempre as mesmas provas ao raciocinar sobre a mesma opinião. Seus escritos se explicam, então, uns pelos outros, e os últimos, quando ele é metódico, sempre pressupõem os primeiros. Isso é o que sempre procurei fazer, e o que fiz ...<sup>123</sup> (ROUSSEAU, 2005, p. 62).

---

<sup>120</sup> L’homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 351).

<sup>121</sup> Tout est bien, sortant des mains de l’auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l’homme. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 245).

<sup>122</sup> J’ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes: toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l’on veut, les mêmes opinions. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 928).

<sup>123</sup> Quand un Auteur ne veut pas se répéter sans cesse, et qu’il a une fois établi clairement son sentiment sur une matière, il n’est pas tenu de rapporter toujours les mêmes preuves en raisonnant sur le même sentiment. Ses Ecrits s’expliquent alors les uns par les autres, et les derniers, quand il a de la méthode, supposent



E em sua obra *Les confissões*, Rousseau nos diz: “Tudo o que há de ousado no *Contrato social* estava antes no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; tudo o que há de ousado em *Emílio* estava antes em Júlia.”<sup>124</sup> (ROUSSEAU, v. 1, 1959, p. 407, tradução nossa). Outra evidência da existência de uma unidade coerente entre suas obras, nos é apresentada em *Rousseau juiz de Jean-Jacques* onde o pensador genebrino, ao falar de seus escritos, diz se tratar de “um sistema ligado que podia não ser verdadeiro, mas que não oferecia nada de contraditório”<sup>125</sup> (ROUSSEAU, v. 1, p. 930, tradução nossa). E em outra passagem, da mesma obra, ele afirma “segundo melhor o fio de suas meditações, eu vi em tudo o desenvolvimento de seu princípio geral de que a natureza tem feito o homem feliz e bom, mas que a sociedade o deprava e torna-o miserável.”<sup>126</sup> (ROUSSEAU, v. 1, p. 934, tradução nossa).

Com isso, damos por apresentada a idéia da unidade nas obras de Rousseau, ainda que não demonstrada ao nível que a questão merece. Mas, o suficiente para nosso propósito nesse trabalho.

## 2 O CONTRAPONTO HISTÓRICO-POLÍTICO DA EDUCAÇÃO ROUSSEAUNIANA

Sabendo que Rousseau é um filósofo de seu tempo, isto é, pensa os problemas observados em seu dia-a-dia. E que isto se dá especialmente, sob o crivo do olhar político. E considerando, ainda, que entre suas reflexões sobre o homem há uma obra que trata da educação,

---

toujours les premiers. Voila ce que j'ai toujours tâché de faire, et ce que j'ai fait... (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 950-951).

<sup>124</sup> Tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat social* étoit auparavant dans le *Discours sur l'inégalité*; tout ce qu'il y a de hardi dans l'*Emile* étoit auparavant dans la *Julie*. (ROUSSEAU, 1959, v. 1, p. 407).

<sup>125</sup> un système lie qui pouvoir n'être pas vrai, mais qui n'offroit rien de contradictoire. (ROUSSEAU, 1969, v. 1, p. 930).

<sup>126</sup> suivant de mon mieux le fil de ses méditations, j'y vis par tout le développement de son grand principe que la nature a fait l'homme heureux et bon mais que la société le deprave (*a*) et le rend miserable. (ROUSSEAU, 1959, v. 1, p. 934).

concluimos que essa instância social constitui-se para ele em problema filosófico. Ou melhor, filosófico-político, visto que sua obra educacional extrapola o campo da filosofia da educação uma vez que se constitui na expressão de seu engajamento político. Historicamente falando, essa afirmação encontra respaldo na ocorrência de grande impacto político por ocasião da publicação do *Emílio*. Tanto exemplares do *Emílio* como do *Contrato social* foram queimados em praça pública em Paris e Genebra. Com efeito, Rousseau denuncia o sistema educacional de sua época como sendo meros instrumentos a serviço do poder vigente, qual seja, o Antigo regime, e como esse se encontrava sob a tutela da igreja, as críticas de Rousseau atingem, de frete, a estrutura religiosa de então, sobretudo do catolicismo. O que resultou na perseguição e exílio de Rousseau.

Repensar a educação de Rousseau nos moldes que se propõe esse trabalho, nos remete às bases do modelo educacional dominante de então. Esse modelo constitui-se na pedagogia jesuítica. Deste modo, é imprescindível que se explicita, mesmo que de forma um tanto superficial, as bases histórico-ideológicas da Companhia de Jesus.

Há profundas controvérsias com relação à origem dessa ordem. Uma versão afirma que inicialmente os jesuítas tinham uma missão eminentemente religiosa e que a ação educativa surgiu com a necessidade de fazer face aos avanços da Reforma. Com efeito, era grande o receio da igreja católica de perder seu terreno de influência, para o protestantismo. Uma evangelização maciça, então, era a ação exigida para contornar o problema. E como o instrumento mais poderoso de evangelização sem dúvida é a educação, ela foi amplamente usada para esse fim. Portanto, o principal objetivo da educação jesuítica era a educação das almas, significando isso, o aprendizado religioso dos alunos para sua conversão ao cristianismo.

Os parâmetros curriculares dos jesuítas eram formados pela cultura humanista carregada de conotação retórica, pois primava pelo atendimento aos interesses da igreja. Deste modo, a educação almejava uma formação

conforme os padrões católicos europeus. As escolas jesuíticas tinham como ação básica a catequização e difusão dos princípios religiosos. As disciplinas religiosas eram obrigatórias e com o mesmo peso das outras. A orientação teórico-metodológica era a escolástica teocêntrica, com influência do tomismo. Nesta concepção a natureza e o homem estão subordinados ao poder divino de origem judaico-cristã. Em 1599, baseado nas Regras do Colégio Romano, os jesuítas elaboraram o *Ratio Studiorum* - Plano de Estudos. Este documento introduziu e consolidou um "sistema" integrado para os colégios jesuíticos, criando assim o primeiro sistema educacional unificado.

Segundo o exposto, é fácil de notar que as ações dos jesuítas, antes de visarem a salvação das almas, na verdade visavam a manutenção do poder exercido pela igreja católica. Com efeito, as práticas religiosas confundiam-se com o interesse político do Estado. A Igreja e o Estado atuavam juntos exercendo um mesmo poder político sobre os homens, se configurava numa só realidade, que por sua vez, determinava a estrutura política e social de então.

Algumas fontes maçônicas, no entanto, apresentam outra versão para o surgimento da Companhia de Jesus e seus objetivos. Segundo tais fontes a motivação primeira de fundação da ordem recai sobre uma obstinada intenção de dominação política. Segundo essa fonte, a origem da Companhia de Jesus se deu em razão de uma cisão, ocorrida numa instituição de forte poder político europeu. Refiro-me à Ordem dos Cavaleiros do Templo ou simplesmente Templários<sup>127</sup>, a qual o vulgo acreditava estar extinta desde o século XIV. Tal separação se deu em razão de radical desacordo, entre seus membros, no que se refere à maneira pela

---

<sup>127</sup> A Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão, melhor conhecida como Ordem dos Templários é uma Ordem de Cavalaria criada em 1118, na cidade de Jerusalém, por nove cavaleiros de origem francesa, entre os quais Hugo de Payens e Geoffroy de Saint-Omer, visando a defesa dos interesses e proteção dos peregrinos cristãos na Terra Santa. (...) tornou-se, nos séculos seguintes, numa instituição de enorme poder político, militar e econômico. (...) Inicialmente, as suas funções limitavam-se à proteção dos peregrinos que se deslocavam aos locais sagrados, nos territórios cristãos conquistados na Terra Santa, durante o movimento das Cruzadas. Nas décadas seguintes, a Ordem beneficiou-se de inúmeras doações de terra na Europa que lhe permitiram estabelecer uma rede de influências em todo o continente. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Ordem\\_dos\\_Templ%C3%A1rios](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ordem_dos_Templ%C3%A1rios)>. Acesso em: 23 fev 2008.

qual esta (a ordem dos templários) viria a destruir o papado e a monarquia. Esse ódio mortal dirigido a tais instituições prende-se ao fato de que no início do século XIV, sob o comando do papa Clemente VI e do rei Felipe IV, o belo, a Igreja Católica e a monarquia francesa, respectivamente, desfecharam implacável perseguição contra os templários, intencionando com isso, se apossarem de sua incomensurável riqueza. (Cf. Mezzabota, p. 222).

Conforme literatura maçônica, enquanto uma parte dos Templários – liderada por Alan de Beaumanoir – primava pela destruição da monarquia e do papado através do embate direto, que oportunamente somaria forças com a reforma luterana, e as investidas dos apóstolos da razão, a outra – liderada por Inácio de Loiola – defendia a estratégia de se infiltrarem na cúpula do catolicismo, bem como, nos postos mais altos da organização política e civil, para então influenciar suas decisões de modo a manipular o poder com fins a realização dos propósitos da própria ordem. A muito que a igreja havia erigido toda uma estrutura de dominação, cujo principal instrumento era a fé. Usar essa estrutura já montada em benefício dos interesses da ordem dos templários era a meta de Inácio de Loiola. Para tal o papado deveria ser fortalecido e seria submetido à total influencia da Ordem dos templários que passaria a se denominar Companhia de Jesus. O povo seria ensinado a obedecer ao soberano sem questionar. Em compensação, os reis se encontrariam presos aos favores jesuíticos. Usariam os colégios para dominar a mocidade. As consciências seriam dominadas através dos confissionários. Suas penitências seriam leves em comparação às aplicadas pelos Dominicanos e Franciscanos, desta forma, conquistariam a simpatia dos fieis, e os guiaria como lhes fosse conveniente. (Cf. Mezzabota, p. 24-25 ).

Como podemos observar os motivos do cisma se prendem menos aos objetivos a alcançar que no modo de fazê-lo. Segundo Ernesto Mezzabotta, a proposta de Inácio de Loiola foi rejeitada pela maioria dos participantes daquela que seria a última assembléia da ordem dos

templários, à qual com o cisma deu origem, por um lado, à Companhia de Jesus e por outro à Sociedade dos Pedreiros Livres ou Maçonaria.

Independente das motivações e circunstâncias de aparecimento dos Jesuítas seu sistema educacional gravita em torno da premissa de que os homens nascem maus e a educação tem a função de torná-los bons. Enquanto que a educação rousseuniana gira em torno da idéia da benignidade natural do homem. Assim a educação de Rousseau tem como principal contraponto a pedagogia jesuítica.

Conquistar o poder absoluto sobre a terra era o verdadeiro objetivo da ordem dos jesuítas e, portanto o espírito que a animava era o de dominação. Esse era o espírito subjacente à intenção religiosa e educacional da Companhia de Jesus. Ora, uma pedagogia com tais fundamentos exige uma obediência quase militar de seus adeptos, tanto na qualidade de educador quanto de educando, visto que somente uma obediência cega seria compatível com a estratégia de dominação traçada pela ordem. Isso implica um sistema cuja base nega a essencialidade humana, ou seja, a liberdade. E afirma a alienação e a perpetuação da dependência. Posto isso, percebemos o quão é marcante o contraponto político-educacional rousseuniano. Enquanto no sistema jesuítico ao guia espiritual cabe o controle total do subordinado, no sistema rousseuniano o preceptor, a rigor, nem mesmo tem a função de ensinar algo ao educando. O êxito da educação jesuíta depende da submissão cega dos homens aos dogmas estabelecidos por essa ordem. O sucesso da educação de Rousseau depende do desenvolvimento da autonomia do educando. A anulação de si em vista de um poder sobrenatural que tinha como principal representante a igreja e dentre seus membros, os jesuítas, era o principal objetivo da pedagogia jesuítica. A pedagogia rousseuniana defendia a promoção do encontro do homem com sua própria natureza, de forma a preservar sua identidade consigo mesmo, sua autenticidade. Possibilitar ao homem ser o senhor de si mesmo é o

primeiro objetivo da educação rousseauiana. Fazer do homem um ser submisso e medroso era o objetivo da Companhia de Jesus.

Com base no que acabamos de expor podemos afirmar que em ambos os sistemas evidenciam-se uma ligação orgânica entre educação e política cujo entrelaçamento se dá pelo conceito de liberdade. E paralelamente a essa constatação temos mais uma vez motivos para reafirmar nossa tese geral de que a finalidade última do *Emílio* se assenta no âmbito político.

### **3. EDUCAÇÃO, POLÍTICA E LIBERDADE**

No terceiro capítulo, se determinou que o convívio pacífico entre os homens só seria possível mediante a condição de estarem sob a regência de uma convenção que igualasse a todos perante a lei, garantindo, assim, suas liberdades. Entretanto, como nos alerta Danilo Streck, “A lei é o arcabouço institucional necessário, mas apenas a educação poderá garantir que a lei não acabe em novo formalismo” (2004, p. 34). Se, para Rousseau estar submetido à lei é estar livre, então desenvolver e enraizar o sentimento de liberdade, no âmago do ser humano, ou seja, educar para a liberdade é educar para viver de acordo com a lei, no caso viver sob as prescrições do *Contrato Social*.

Mas se a educação de Rousseau segue os passos da natureza, como vimos no quarto capítulo, poderá ela ter como fim uma convenção sem que isso seja causa de conflito teórico? Ora, se por um lado, pretende-se educar pela e para a liberdade, por outro, o próprio ato de educar, de modo geral, pressupõe uma moldagem do educando conforme paradigmas estranhos à sua natureza originária. Posto que, se toda sua constituição originária correspondesse ao paradigma visado pela educação, ele não precisaria ser educado. Nesse sentido, seja qual for a orientação posta no *Emílio* ela estaria na contramão da natureza. E se como

defendemos, o *Emílio* prepara para viver de acordo com o *Contrato social*, então, admitir o raciocínio precedente significa admitir que as prescrições do *Contrato social* contradizem a natureza humana? E se for assim, educar para viver de acordo com as prescrições do *Contrato social*, não corresponderia a educar para a liberdade, uma vez que a liberdade e natureza se identificam.

Ora, é verdade que o *Contrato* rompe com a natureza, todavia, não de forma absoluta. Seu rompimento se restringe apenas àquela dimensão originária em que o homem é puramente instintivo. No que diz respeito ao aspecto essencial e imutável da natureza humana, qual seja, a tendência à preservação de sua constituição própria como estabelecemos no primeiro capítulo, o *Contrato* caminha no mesmo sentido da natureza. Com efeito, o *Contrato social* é uma convenção cuja função consiste em restabelecer a condição essencial da existência humana, a liberdade, mas não propriamente nos moldes de sua manifestação originária. A forma de vida agora é social. Nesse sentido o que lhe é bom agora não pode se reduzir ao que lhe era bom quando tinha uma vida solitária. “Ora, as necessidades mudam conforme a situação dos homens. Há muita diferença entre o homem natural que vive no estado de natureza e o homem natural que vive no estado de sociedade.”<sup>128</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 265). As prescrições do *Contrato* visam o que é “bom” para o homem civil, pois busca, em meio a um ambiente de afastamento da natureza originária, garantir, nessa nova situação existencial, sua essencialidade, ou seja, sua liberdade.

Num certo sentido, então convenção e natureza se complementam e esse tipo de interação tem sua possibilidade dada pela educação. Pois, só pela educação é possível uma desnaturação ordenada. Posto isso, indagamos: como a prática e a teoria educacional de Rousseau,

---

<sup>128</sup> Or les besoins changent selon la situation des hommes. Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 483).

sendo de índole naturalista repercutem no âmbito político de índole convencional? A reflexão resultante desses questionamentos nos apresenta inúmeras possibilidades especulativas. No entanto, se é impossível desvincular teoria e prática, como nos ensina a política e a educação de Rousseau, optamos por delimitar nossa discussão por esses dois aspetos. Trataremos da dimensão do como fazer (metodológica) no próximo item e da dimensão dos fins a alcançar (ideológica), no item subsequente.

### **3.1 Estratégia metodológica e dimensão política**

Ao considerarmos a estratégia metodológica da educação de Rousseau, referindo-a à dimensão política, somos conduzidos a um ambiente teórico formalmente semelhante ao que envolve o ponto crítico do *Contrato social*. Vejamos: se na política o problema central enfrentado por Rousseau constitui na questão de como conciliar a autoridade e a liberdade, na educação está em como educar para a liberdade sem que o próprio ato educativo signifique supressão da autonomia do educando. As soluções encontradas, para tais problemas, seguem por rotas distintas. Se a solução para o problema político contempla a convenção, como seu principal suporte operacional, na educação, a solução privilegia a natureza.

Como já vimos Rousseau edifica seu método educacional sobre a premissa de que, a educação deve se ater às etapas naturais de desenvolvimento do indivíduo. E se natureza se identifica com liberdade, então o método de Rousseau constitui-se numa prática de respeito à liberdade. Respeitar a liberdade do educando é, sobretudo, manter o processo educacional, nos limites de sua capacidade natural de assimilação da realidade. Uma tentativa de mostrar ao educando, antecipadamente, realidades que ele não pode ainda compreender, resulta em um desenvolvimento deturpado de suas tendências, acorrentado-as ao erro e ao vício. Assim, a submissão à educação da natureza, é sua principal estratégia metodológica. Nesse contexto, metodológico, as lições morais e políticas



são reservadas para a fase da idade da razão e da sabedoria. Contudo, a bem da verdade, não é somente nessa fase de desenvolvimento do educando que as instruções políticas ocorrem. Com efeito, desde a educação do bebê, o método educacional, rousseauiano, suscita implicação sóciopolítica. Isso fica claro nas considerações que faz sobre o choro das crianças. Se a criança(bebê), nessa fase, receber um tratamento errôneo, sua natureza sofrerá graves desvios. Isso trará conseqüências para sua vida política, porquanto, esse desvio favorecerá o desenvolvimento de sentimentos de disputa permanente pelo controle, o que se traduzirá em desejo descomedido pelo poder e conseqüentes ações ilegítimas para mantê-lo. Diz-nos Rousseau que,

Os primeiros choros das crianças são pedidos; se não tomarmos cuidado, logo se tornarão ordens. Começam por se fazer ajudar e acabam por se fazer servir. Assim, de sua fraqueza, de onde provém inicialmente o sentimento de dependência, nasce a seguir a idéia de império e dominação. Sendo essa idéia, porém, excitada menos pelas suas necessidades do que por nossos serviços, começamos aqui a perceber os efeitos morais cuja causa imediata não está na natureza . . .<sup>129</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 52).

Se, ao longo da formação da criança, essas idéias de império e dominação forem reforçadas, então esse será o modo de se relacionar com os demais. Sua conduta provocará reação similar naqueles que fazem parte de seu círculo de convívio. Ora, nesse ambiente os sentimentos de vaidade, poder e seus derivados tais como: o despotismo, a escravidão, criam raízes no coração da criança. Desta forma, a tendência da

---

<sup>129</sup> Les premières pleurs des enfans sont des prières: si on n'y prend garde elles deviennent bientôt des ordres; Ils commencent par se faire assister, ils finissent par se faire servir. Ainsi de leur propre foiblesse d'ou vient d'abord le sentiment de leur aépendance, nait ensuite l'idée de l'empire et de la domination; mais cette idée étant moins excitée par leurs besoins que par nos services, ici commencent à se faire appercevoir les effets moraux dont la cause immédiate n' est pas dans la nature (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 287).

exploração do homem pelo homem se perpetuaria. Qual a medida metodológica apropriada para que essa consequência sócio-política seja evitada?

Rousseau nos diz, nesse exemplo, que quando a criança chora, insistentemente, devemos saber identificar se o que a faz chorar são necessidades naturais ou se são tentativas de nos manipular. Se esse choro tem como causa, necessidades naturais, a satisfação das mesmas, porá fim ao choro. Se, constatado, tratar-se de tentativas de manipulação, então devem se ignorar completamente seus apelos. Pois é “importante acostamá-la cedo a não mandar nem nos homens, pois não é senhora deles, nem nas coisas, pois elas não a entendem”<sup>130</sup>. (ROUSSEAU, 1999, p. 52-53).

Note que essa discussão no *Emílio* é de conotação moral, apesar desse tipo de educação ter seu momento apropriado na idade da razão. Mas é preciso mostrar a raiz dos relacionamentos sociais. Como diz Rousseau “Desse choro, que acreditaríamos ser tão pouco digno de atenção, nasce a primeira relação do homem com tudo o que o cerca. Aqui se forja o primeiro elo da longa cadeia de que é formada a ordem social.”<sup>131</sup> (Rousseau, 1999, p. 51).

Logo, a seguir, na segunda fase da idade da natureza, Rousseau, novamente, aborda a formação moral, mas não sem antes advertir que o momento natural da formação moral não é este: “Considero impossível que em meio à sociedade se possa levar uma criança até a idade de doze anos sem lhe dar alguma idéia das relações de homens para homem e da moralidade das ações humanas” (ROUSSEAU, 1999, p 97). Ou seja, de relações políticas, visto que Rousseau não separa moral e política. O tema da discussão, em questão, é a precedência das lições relativa à propriedade, sobre as relativas à liberdade. No mínimo, isso causa um desconforto intelectual, visto que liberdade e propriedade são conceitos antagônicos em Rousseau. Ora, a propriedade representa consolidação do

---

<sup>130</sup> Il importe de l'accoutumer de bonne heure à ne commander, ni aux homme, car il n'est pas leur maitre, ni aux choses, car elles ne l'entendent point. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 287-288).

<sup>131</sup> De ces pleurs qu'on croiroit si peu dignes d'attention nait le premier raport de l'homme à tout ce qui l'environne: ici se forge le premier anneau de cette longue chaine dont l' ordre social est formé. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 286).

sistema sócio-político deturpador da essencialidade humana. Rousseau justifica essa precedência da seguinte forma: Nessa fase da vida a criança não ataca os homens, e, se tentar fazer isso, o adulto deve lhe devolver o golpe. Em virtude de a criança buscar sempre o melhor para si, uma vez que seu bem estar vem antes de qualquer coisa, com a devolução constante dos golpes, acabará por considerar, intuitivamente, que o melhor para si é não golpear.

Se por um lado, as crianças não atacam livremente os homens, por outro, atacam as coisas, pois estas não podem se defender. Assim, para que o direito de propriedade não seja infligido quando adultas é necessário que o preceptor, desde já, lhe ensine o respeito às coisas. Introduz se então a idéia de propriedade privada. A estratégia metodológica adequada à idade é vivenciar uma situação similar a da origem da propriedade. A situação forjada, por Rousseau, para levar a efeito tal aprendizado, consiste no seguinte: Partindo do pressuposto de que as crianças querem fazer o que vêem os outros fazerem, e visto que Emílio tem constante oportunidade de ver os trabalhos de jardinagem, o preceptor lhe incentiva a trabalhar a terra. Então, junto com Emílio, escolhem um lote de terra e se põem a cultivá-la. O entusiasmo toma conta de Emilio e, gradualmente, vai se apegando aos resultados de seu trabalho. Ao ver as favas germinarem, sente grande alegria e satisfação. Oportunamente, o preceptor inicia a conceituação de propriedade. Eis seu procedimento:

Aumento ainda mais essa alegria dizendo-lhe: isto lhe pertence. E, explicando-lhe então a palavra pertencer, faço-a perceber que colocou ali seu tempo, seu trabalho, seu sofrimento, sua pessoa, enfim; que naquela terra existe algo que é dela mesma, que ela pode exigir contra quem quer que seja,...<sup>132</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 99)

---

<sup>132</sup> J'augmente cette joye en lui disant: celavous appartient, et lui expliquant alors ce terme d'appartenir, je lui fais sentir qu'il a mis là son tems, son travail, sa peine, sa personne enfin; qu'il y a dans cette terre quelque chose de lui-même qu'il peut réclamer contre qui que ce soit (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 331).

Com isso, Rousseau desenvolve, no Emílio, um sólido sentimento de posse. Pois, é “uma disposição natural ao homem encarar, como seu tudo o que está em seu poder”<sup>133</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 81). Com isso, o primeiro objetivo da lição é alcançado. Uma vez alcançado o primeiro objetivo da lição, Rousseau conduz Emilio a vivenciar uma situação de desrespeito ao que lhe pertence. A situação arquitetada por Rousseau é a seguinte:

Numa determinada manhã, ao chegar no terreno, por eles cultivado, o preceptor e Emílio o encontram todo revirado e as favas arrancadas. O sentimento de perda toma conta de Emilio, que fica profundamente indignado com a usurpação de que é vítima. Investigam e descobrem que foi o jardineiro Robert que destruiu seu cultivo de favas. Ao falar com Robert, o preceptor e Emílio, descobrem que, o terreno em que plantaram as favas, já estava sendo cultivado por Robert o qual, ali, havia semeado valiosas sementes de melão. Descobrem, ainda, que aquele terreno sempre fora cultivado pela família de Robert e que, portanto, o direito de cultivá-lo pertencia a Robert. Diante do exposto, Rousseau sugere um acordo pelo qual Robert arrenda uma parte de seu terreno para que Emílio possa cultivar suas favas.

Esse modo de proceder, do preceptor, abrange duas dimensões. Uma de caráter subjetivo e outro objetivo: O preceptor, num primeiro momento, fizera Emílio desenvolver o sentimento da posse e, em seguida, o da indignação pela injustiça sofrida. Essas duas situações têm peso subjetivo e se fundam na natureza mesma. Com efeito, “nossos primeiros deveres são para com nós mesmos, nossos sentimentos primitivos concentram-se em nós mesmos; todos os nossos movimentos naturais relacionam-se primeiramente com nossa conservação

---

<sup>133</sup> C'est une disposition naturelle à l'homme de regarder comme sien tout ce qui est en son pouvoir. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 314).

e nosso bem-estar”<sup>134</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 97). Num segundo momento, Rousseau põe Emílio em condições de estender esse sentimento aos seus semelhantes. Sentindo o peso da injustiça, é capaz de avaliar a injustiça sofrida por outros. Uma vez sendo capaz de sair de si, e considerar o outro, encontra-se no âmbito da objetividade. Também, aqui, há um fundamento natural, qual seja, a piedade. Através desse princípio, Emílio se torna capaz de ver, no outro, o que vê em si mesmo.

A lição moral, visada, consiste em mostrar, ao educando o dever de respeitar a propriedade. Ou melhor, quer lhe ensinar a respeitar a convenção política que a instituiu. Faz isso, levando, Emílio, a vivenciar uma situação que expressa o fundamento da propriedade, que é o direito do primeiro ocupante pelo trabalho. Essas noções do direito de posse, prescritas com o auxílio do jardineiro Robert, constituem-se na base para o aprendizado político, reservado à idade da força.

Na idade da força, Rousseau busca iniciar Emílio na educação social. Contudo, ainda com fortes restrições sobre as lições morais e políticas, porquanto, Emílio, ainda, não está preparado para compreender, perfeitamente, essa dimensão da vida humana. Introduzindo, então, o essencial das relações comerciais, Rousseau, indiretamente, lhe preceitua noções políticas. De modo geral, as relações sociais consistem, basicamente, em trocas. Um elemento imprescindível, às trocas, é a existência de uma medida comum, o que leva a exigência da igualdade, quer entre os homens, quer entre as coisas. Igualdade, esta, que, nesse contexto, não poderia ser de outro tipo, senão o convencional. Na qualidade de convencional, carece de um fundamento, qual seja, o direito positivo, isto é, o governo e as leis. Em síntese, o objetivo, de Rousseau, é completar a lição sobre o direito de posse, proporcionando, ao Emílio, o

---

<sup>134</sup> Nos premiers devoirs sont envers nous; nos sentimens primitifs se concentrent en nous-mêmes; tous nos mouvemens naturels se rapportent d'abord à nôtre conservation et à nôtre bien-être. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 329)

conhecimento do direito de propriedade. E, este, é o limite do conhecimento político, permitido à esta fase de desenvolvimento da criança.

Na fase que se segue, a idade da razão, Rousseau, mais uma vez, sob a sombra de outro tema, acaba por realizar instrução política. Desta vez o assunto, em pauta, é a religião. No trato, desse tema, faz emergir o sentido político subjacente aos dogmas religiosos, principalmente católicos. O ponto alto da significação, política, recai sobre a questão da autoridade eclesiástica. Diga-se de passagem que, apoiando nessa pretensa autoridade, a igreja estende seu poder à temporalidade, interferindo assim, nos aspectos laicos da vida humana.

Rousseau diz que “a Igreja decide que a Igreja tem direito de decidir”<sup>135</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 414). Ora que tipo de autoridade é essa? Rousseau não reconhece esse tipo de autoridade. Diz-nos que seus fundamentos, quais sejam, milagres, palavras sagradas e revelação, não se sustentam. Declara que, se esses fundamentos forem submetidos a rigorosa análise, nada restaria, além de autoridade, que os próprios homens reivindicam para eles mesmos.

Com efeito, a igreja principalmente da Idade Média, tem como prática, ordinária, inculcar preceitos, alienantes, na mente dos homens os quais sem o perceber incorporam-nos à suas consciências como se fossem dados naturais. Um dos mais eficazes dispositivos ideológicos, é a idéia de que Deus fala aos homens pela fé e, que essa fé vem pelo ouvido. Ora a fé é terminantemente, subjetiva e, portanto, imperscrutável. E, nisso, consiste a força alienante desse preceito. E, dizer que a fé vem pelos ouvidos, tem o efeito de tornar os eclesiásticos indispensáveis, uma vez que, supostamente, são os verdadeiros representantes de Deus na terra, sendo então necessário ouvi-los e, obviamente, desarmados de qualquer senso crítico.

Contra a autoridade da Igreja, nos diz Rousseau, na personagem do vigário de Sabóia, que o “culto essencial é o do coração.

---

<sup>135</sup> L'Eglise décide que l'Eglise a droit de décider. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 620).

Deus não recusa a sua homenagem quando ela é sincera, sob qualquer forma que lhe seja oferecida”<sup>136</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 421). Não é nos livros dos homens, declara o vigário, mas no livro da natureza que se reconhece seu divino autor. “Assim, fechei todos os livros. Deles, um só há que estar aberto a todos os olhos: é o da natureza. É nesse grande e sublime livro que aprendo a servir e a adorar seu divino autor.”<sup>137</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 418).

Com isso, no que diz respeito à implicação política, reforça os efeitos da reforma luterana, pois com isso, elimina a figura do intermediário entre Deus e os homens. Esse fato tem o efeito de suprimir a condição de influencia da igreja sobre as consciências. E, como esta era o braço forte dos magistrados, estes também se ressentiam e a manipulação do estado, denunciada por Rousseau, requer maiores cuidados.

Durante as três primeiras fases de desenvolvimento da criança, as considerações de Rousseau não versam diretamente sobre política. As lições, explicitamente, políticas são reservadas à idade da sabedoria e do casamento. Para que Emílio se realize, por completo, é necessário que constitua uma família. E se conforme passagem do livro I um “pai, quando gera e sustenta filhos, só realiza com isso um terço de sua tarefa. Ele deve aos homens à sua espécie, deve à sociedade homens sociáveis, deve cidadãos ao Estado”<sup>138</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 25). É preciso ser preparado para ser pai pelo menos no que diz respeito as duas últimas tarefas, pois para a primeira, a natureza já o preparou. Para cumprir com a segunda tarefa, o aluno já deve estar preparado ao chegar nessa última fase

---

<sup>136</sup> le culte essentiel eût celui du créateur. Dieu n'en rejette point l'hommage, quand il eût sincère, sous quelque forme qu'il lui soit offert. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 627).

<sup>137</sup> J'ai donc refermé tous les livres. Il en eût: un seul ouvert à tous les yeux, c'eût: celui de la nature. C'eût: dans ce grand et sublime livre que j'apprends à servir et adorer son divin auteur (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 624-625).

<sup>138</sup> père, quand il engendre et nourrit des enfans ne fait en cela que le tiers de sa tâche. Il doit des hommes à son espèce, il doit à la société des hommes sociables, il *doit* des citoyens à l'Etat, Tout homme qui peut payer cette triple dette et ne le fait pas eût coupable, et plus coupable peut-être quand il la paye à demi. Celui qui ne peut remplir les devoirs de père n'a (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 262).

de desenvolvimento, pois o lugar próprio, a essa preparação, é a idade da razão. Resta, então, preparar o aluno, para desempenhar a última fase, que é a de dar cidadãos ao estado. Faz isso instruindo-o nos conhecimentos político. Pois é fazendo de Emilio um cidadão que ele poderá fazer de seus filhos o mesmo. Essa instrução é feita no contexto do *Contrato social*, o qual está inserido de forma resumida no último livro do *Emílio*. Desta forma, Emilio é instruído sobre o conhecimento teórico e prático, tanto da estrutura, quanto do funcionamento do Estado, bem como, o conhecimento relativo ao governo e às leis, com seus princípios, limites, extensões e finalidades.

### **3.2 Dimensão dos fins e sentido político**

Do mesmo modo, que a dimensão da prática se traduziu em dimensão metodológica, aqui a dimensão teórica se traduz em dimensão dos fins. Considerando essa dimensão, temos que, a finalidade da educação rousseauiana, ou melhor, o propósito ideológico educacional de Rousseau é formar homens livres e razoáveis, pois somente nessa condição, podem ser cidadãos e, assim, constituir uma sociedade justa e igualitária. Ora, se nos armarmos com a premissa educacional basilar de Rousseau, qual seja, a exigência de se ater às etapas naturais de desenvolvimento do indivíduo, e assim considerarmos o *Contrato social*, enquanto referencial prático da educação de Rousseau, como afirma nossa tese, nos encontramos diante de um problema: Se a diretriz teórico-metodológica da educação rousseauiana consiste na submissão às prescrições da natureza, como poderíamos afirmar ser uma convenção seu referencial prático, sem que isso seja ocasião de contra-senso? Não estaríamos admitindo aqui a ocorrência de uma incoerência entre a teoria e a prática na educação de Rousseau ao contrário do que afirmamos logo acima?

---



Esse problema se desfaz se compreendermos que a tônica da solução política rousseauiana não recai propriamente na instituição de um contrato social apenas, mas de um tipo peculiar de contrato. Essa peculiaridade consiste, exatamente, no fato de ser esse contrato a expressão de uma forma de existência, adaptada à única possibilidade de convivência pacífica entre os homens, qual seja, a submissão de todos à condição de igualdade e liberdade.

O argumento que busca desqualificar o *Contrato*, como legítima referência prática, para a educação rousseauiana, em virtude de seu caráter convencional, não se sustenta, uma vez que esse *Contrato* não obstante ser uma convenção tem sua edificação realizada sobre bases naturais. Com efeito, é a natureza do homem que condiciona a estruturação do *Contrato social*, e não sua especificidade de convencional que condiciona o ser do homem. Desta forma, o fundamento da solução política, ou seja, da convenção contratual recai na natureza, visto que, se o problema político tem como solução a garantia da liberdade, isso só é possível porque a liberdade é a condição natural do homem, como observamos no capítulo I. O Contrato é um meio de resgatar o estado de liberdade do homem, outrora perdida, e não a condição em si dessa liberdade. Nesse sentido, o próprio *Contrato* encerra significado pedagógico, porquanto sua finalidade coincide com a finalidade da educação: estabelecer condições para que o homem possa viver em liberdade. Assim, o fato de Rousseau educar para o Contrato (convenção), não implica afastamento de seu ideário de liberdade. Mesmo porque, não se pretende resgatar, propriamente, aquela liberdade perdida, pois ela é incompatível ao convívio social. A pretensão do contrato é resgatar uma condição de liberdade, e obviamente, uma liberdade, cuja forma esteja em plena sintonia com a nova condição existencial do homem.

Se as instituições sociais como se apresentavam à Rousseau, constituíam-se em causa de supressão da liberdade, então sua educação deveria combatê-la. Por outro lado, o homem não podendo mais

retornar ao estado de natureza, nenhum sentido teria, uma tentativa de manter ativos seus instintos puros. Isso seria concretamente impossível. E, Rousseau, jamais pretendia tal retrocesso. Qual seria então a finalidade da educação rousseuniana? Essa pergunta nos leva direto a mais um dos paradoxos de Rousseau. Logo no início, de sua obra pedagógica, Rousseau nos apresenta uma situação problemática referente aos fins da educação. Tal situação é por ele expressa, na seguinte disjunção: “Forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se podem fazer os dois ao mesmo tempo”<sup>139</sup>. (ROUSSEAU, 1999, p. 10). Essa passagem, aos olhos do leitor, desavisado, pode conduzi-lo à idéia de que Rousseau, de forma alguma, admite a possibilidade de consonância entre a formação do homem e a formação do cidadão. Caso essa idéia de incompatibilidade absoluta procedesse, Rousseau estaria diante de um dilema intransponível, posto que, “Abdicar da educação do homem significa entregar Emílio à barbárie da vida social. Deixar de formar o cidadão implicaria confiná-lo numa ilha. Ambas as hipóteses são impossíveis”. (Streck, 2004, p. 54).

Contrariando a posição teórica de muitos estudiosos de Rousseau, os quais são da opinião que Rousseau não supera esse dilema, nossa tese é que Rousseau acredita na possibilidade de haver harmonia entre as duas formações. Deste modo, somos da opinião que Rousseau opta por uma terceira via: A formação do homem raro. Com efeito, um sinal de que Rousseau tem como objetivo formar o homem e o cidadão, nos parece estar implícito nas seguintes palavras: “Se por ventura *o duplo fim* que nos propomos pudesse reunir-se em um só...” (ROUSSEAU, 1999, p. 13, o grifo é nosso). Ora, se este trecho do *Emílio* não se refere à dupla formação - do homem e do cidadão -, como sendo a proposta educacional de Rousseau, então a que se refere com a expressão “o duplo fim”?

---

<sup>139</sup> Force de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire à la fois l’un et l’autre. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 248).

É certo que não se trata, aqui, de uma afirmação categórica e sim hipotética e, portanto, com ela, Rousseau estaria apenas a indicar uma possibilidade, deixando em aberto sua posição. Mas logo, em seguida, nos diz que a felicidade do homem, depende da superação da contradição entre a dimensão natural e civil do homem, o que seria feito por meio da educação. Então, indica as condições pelas quais se verificaria a hipótese levantada. E qual é essa condição? Seu empreendimento educacional. Isso fica claro quando diz: “Para julgar sobre isso, seria preciso vê-lo todo formado; seria preciso ter observado suas inclinações, ter visto seus progressos, seguido sua marcha; numa palavra, seria preciso conhecer o homem natural”<sup>140</sup> (1999, p. 13), e referindo se ao *Emílio* diz: “Acredito que alguns passos terão sido dados nessas buscas após a leitura deste escrito”<sup>141</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 13). Na seqüência refere-se ao homem fruto de sua educação com as seguintes palavras: “Para formar esse homem raro o que é preciso fazer?”<sup>142</sup> (1999, p. 13). Sua resposta é uma alusão à educação negativa. Apesar disso, é verdade que Rousseau reconhece a dificuldade senão a impossibilidade de uma conciliação absoluta entre as duas formações. Mas, também é verdade que ele, em termos de educação, não espera alcançar resultados absolutos. Mesmo porque, sendo a educação uma arte, não se presta à exatidão racional como ocorre com as ciências. E, portanto, não admite, mesmo que a princípio, controle absoluto sobre os resultados de suas operações. A educação, para ele, é tão imprevisível que admite até mesmo o fator sorte como um dos elementos responsáveis por seu desempenho. Isso é o que ele nos informa com as seguintes palavras:

Portanto, uma vez que a educação é uma arte, é quase impossível que ela tenha êxito, já que o concurso necessário a seu sucesso não

---

<sup>140</sup> Il faudroit pour en juger fe voir tout formé; il faudroit avoir observé (*a*) ses penchans, vû ses progrès, suivi sa marche: il faudroit, en un mot connoltre l'homme naturel. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 251).

<sup>141</sup> Je crois qu'on aura fait quelques pas dans ces recherches apres avoir lû cet écrit (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 251).

depende de ninguém. Tudo o que podemos fazer à custa de esforços é nos aproximar mais ou menos do alvo, mas é preciso sorte para atingi-lo.<sup>143</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 9).

Confirmando nossa tese, encontramos pouco á frente, ainda no livro I do *Emílio*, uma passagem em que Rousseau, a respeito da figura do pai, declara que “ele deve homens à sua espécie, deve à sociedade homens sociáveis, deve cidadãos ao estado. Todo homem que pode pagar essa tríplice dívida e não o faz é culpado, e talvez mais culpado ainda se a paga pela metade.”<sup>144</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 25-26). Ora, se Rousseau declara ser esse o dever de todo pai, e se conforme seu pensamento, somente a primeira das três tarefas faz parte da natureza, então, de algum modo deve ser possível formar homens sociáveis e também cidadãos.

Diante disto, perguntamos, qual seria o real sentido daquela disjunção exclusiva, posta no primeiro parágrafo deste subtítulo? Se considerarmos o trecho em questão, mais atentamente, perceberemos que aquela disjunção não veicula um sentido absoluto. Seu conteúdo material está restrito a uma condição de ordem temporal. Rousseau não diz simplesmente que é preciso fazer uma opção entre formar o homem ou o cidadão. Diz que é preciso fazer isso mediante a seguinte justificativa: “pois não se pode fazer *ao mesmo tempo* a um e a outro”<sup>145</sup> (ROUSSEAU, 1999, p. 10). Não considerar esse “ao mesmo tempo” é fazer uma leitura imprecisa do trecho em questão. Ao passo que outra perspectiva se abre ao considerar o trecho mais atentamente. De um sentido extremamente abrangente como vimos, passamos a um sentido bem delimitado. E isso nos permite trazer a

---

<sup>142</sup> Pour former cet homme rare qu'avons-nous à faire? (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 251).

<sup>143</sup> Sitot donc que l'éducation est un art, il est presque impossible qu'elle réussisse, puisque le concours nécessaire à son succès ne dépend de personne. Tout ce qu'on peut faire à force de soins est d'approcher plus ou moins du but, mais il faut du bonheur pour l'atteindre. (Rousseau, 1969, v. 4, p. 247).

<sup>144</sup> Il doit des hommes à son espèce, il doit à la société des hommes sociables; il doit des citoyens à l'Etat. Tout homme qui peut payer cette triple dette et ne le fait pas est coupable, et plus coupable peut-être quand il la paye à demi. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 262).

<sup>145</sup> car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre. (ROUSSEAU, 1969, v. 4, p. 248).

questão para o âmbito metodológico. Nesse sentido, temos naquela disjunção, a expressão de uma aporia relativa à metodologia educacional rousseauniana, e não, a seus princípios.

De conformidade com essa linha especulativa, a afirmação da necessidade de se fazer uma opção entre formar o homem ou o cidadão, não significa que se deve excluir uma das formações. Quer dizer que, com relação à ordem temporal, deve se priorizar uma das formações em detrimento da outra. Com efeito, as peculiaridades da educação, de Rousseau, não permitem as duas formações *ao mesmo tempo*. O que não significa impossibilidade de aplicá-las em etapas distintas, como na realidade, ele nos mostra no *Emílio*. Mesmo porque, de acordo com seu método, essa *educação conforme a natureza*, tem que se ater obviamente às etapas naturais de desenvolvimento do homem. Com efeito, a consciência política é a última etapa de desenvolvimento do homem, visto que exige toda sua potencialidade em pleno desenvolvimento, ou seja, exige um ser moralmente bem formado e um ser capaz de dominar o uso da razão abstrata.

### **3.2.1 Da essência da cidadania e a educação.**

No tópico precedente, afirmamos que a finalidade da educação rousseauniana, consiste em formar homens livres e razoáveis, pois somente nessa condição podem ser cidadãos e, assim, constituir uma sociedade justa e igualitária. E diríamos que o *Emílio* faz isso, formando um homem tal que, ao viver sua humanidade, torna-se naturalmente um cidadão. Mas por qual fenômeno a formação do homem, segundo a teoria de Rousseau, implica, quase que automaticamente, na formação do cidadão? Para bem entendermos, esse ponto, será necessário retomar o contexto do *Segundo discurso*. Como observamos, a educação rousseauniana, num primeiro momento, procura preservar, no educando, a integridade da bondade natural. E, num segundo, procure desenvolver as habilidades para uma convivência social razoável. Em uma analogia com o *Segundo discurso*, o primeiro momento, da educação, corresponde ao estado de

natureza. E o segundo, à passagem para o estado civil. Temos a impressão que Rousseau se espelha na estrutura do *Segundo discurso* para estruturar sua pedagogia. É como se Rousseau buscasse reconstruir a história, tomando as medidas necessárias para que os resultados da passagem, para o estado civil, não sejam funestos como descrito no *Segundo discurso*. O que faltava ao homem natural era a moralidade. O homem civil a tinha, mas a ela faltava o caráter de benignidade. E é buscando desenvolver uma moral boa no homem que Rousseau, em seu projeto educacional, procura estabelecer as bases para uma reconstrução da história. Ora, somente a posse da bondade natural não é suficiente para que se viva harmoniosamente em sociedade, pois esta é uma manifestação do amor de si, e, portanto, de índole instintiva. E, a vivência, em sociedade, exige ponderar as ações, pois é imperativo considerar o outro. Então, nesse modo de vida, é preciso que o homem seja mais do que naturalmente bom. É preciso que ele seja moralmente bom, ou melhor, é preciso que ele seja virtuoso. Ora, a garantia de uma sociedade bem ordenada é a submissão à vontade geral. Ocorre que, para isso acontecer, “Deve-se então fazer com que todas as vontades se reportem a ela; e como a virtude nada mais é, do que essa conformidade da vontade particular à geral – para resumir tudo em uma única palavra – basta fazer reinar a virtude”<sup>146</sup> (ROUSSEAU, 1995, p. 32).

Com efeito, o âmbito da moralidade, não diz respeito apenas ao que é aprovado, correto, virtuoso, excelente ou de alguma outra forma recomendável ou louvável, e sim, ao relacionamento caracterizado pela abstração do aspecto físico, seja essa relação de caráter benigna ou maligna. Ou melhor, diz respeito ao status que se tem no seio da comunidade, com base no qual as relações são estabelecidas. Adquirir a moralidade não significa, propriamente, adquirir qualidades favoráveis à humanidade. Como nos mostra no *Segundo discurso*, a aquisição da

---

<sup>146</sup> ... faites que toutes les volontés particulieres s’y rapportent; et comme la vertu n’est que cette conformité de la volonté particuliere à la générale, pour dire la même chose em um mot, faites regner la vertu. (ROUSSEAU, 1959, v. 1, p. 252).

moralidade não resultou em benignidade, mas em degeneração da humanidade.

No relacionamento com os demais, inevitavelmente, nos tornamos seres morais, visto que ultrapassamos o nível da relação meramente física. Mas a aquisição da virtude não é tão simples assim, exige força de vontade, nos diz Rousseau:

‘Meu filho, não existe felicidade sem coragem, nem virtude sem luta. A palavra virtude vem de força; a força é a base de toda virtude. A virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte pela vontade; é apenas nisso que consiste o mérito do homem justo, e, embora digamos que deus é bom, não dizemos que seja virtuoso, porque ele não precisa esforçar-se para agir bem. (...) fiz-te mais bom do que virtuoso. Mas quem é apenas bom só permanece tal enquanto tem prazer em sê-lo; a bondade quebra-se e perece ao choque com as paixões humanas; o homem que é só bom só o é para si mesmo.

‘Que é, então, o homem virtuoso? É aquele que é capaz de vencer suas afeições, pois então ele segue a razão, a consciência; faz seu dever, mantém-se na ordem e nada o pode afastar dela<sup>147</sup>. (ROUSSEAU, 1999, p. 626-627)

Eis as qualidades necessárias para ser um verdadeiro cidadão. Entre pessoas não virtuosas, o único tipo de estado possível, é o descrito no *Segundo discurso*. Ao passo que, o prescrito no *Contrato social*, pressupõe como indispensável a existência de membros virtuosos. Com efeito, Rousseau, no artigo

---

<sup>147</sup> Mon enfant, il n'y a point de bonheur sans courage ni de vertu sans combat. Le mot de *vertu* vient de *force*; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être foible par sa nature et fort par sa volonté; c'est en cela que consiste le mérite de l'homme juste, et quoique nous appellions Dieu bon nous ne l'appellons pas vertueux, parce qu'il n'a pas besoin d'effort pour bien faire (...) Je t'ai fait plutôt bon que vertueux: mais celui qui n'est que bon ne demeure tel qu'autant qu'il a du plaisir à l'être, la bonté se brise et périt sous le choc des passions humaines; l'homme qui n'est que bon n'est bon que pour lui (*a*). (...) Qu'est-ce donc que l'homme vertueux? C'est celui qui sait vaincre ses affections. Car alors il suit sa raison, sa conscience, il fait son devoir, il se tient dans l'ordre et rien ne l'en peut écarter. (ROUSSEAU, 1959, v. 1, p. 817-818).

*Economia Política* é incisivo em afirmar a imprescindibilidade da virtude na manutenção de uma sociedade boa e justa. Ora, se as leis é a manifestação da vontade geral e esta emana do povo, como seria possível promulgar leis justas de uma fonte viciada. Muito menos seria possível uma administração equânime e, menos ainda, poderia se esperar obediência civil se os cidadãos não estivessem predispostos a acatar a lei. Rousseau é convicto de que o cultivo dos laços sociais e da disposição dos cidadãos é fundamental para a manutenção de um Estado justo e, cabe, à educação, a tarefa de desenvolver essa disposição social através do desenvolvimento de virtudes em seus membros.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda construção teórica de Rousseau assenta-se sobre uma história, a-histórica. Sobre uma história que não se sustenta em fatos, mas em hipóteses intuitivas. Seu conteúdo demonstra que o homem é naturalmente bom e que a corrupção é obra do convívio entre eles. Essa idéia da benignidade natural do homem perpassa por toda a obra de Rousseau. E tem sua mais genuína expressão no sentimento de liberdade e em seus condicionantes, pois o maior bem possível ao homem, segundo Rousseau, é o sentimento de liberdade. A partir dessa idéia basilar de seu pensamento antropológico caracterizamos a bondade natural como sendo um predicativo ontológico. Identificamos essa bondade com a liberdade do estado de natureza, visto que essa liberdade, segundo Rousseau, consiste na diferença específica do homem.

Ao abandonar o estado de natureza e iniciar um modo de vida artificial perde-se, portanto a liberdade natural. Sendo a liberdade uma condição indispensável ao homem, surge a necessidade de resgatá-la. Vivendo agora fora do estado de natureza e não podendo mais voltar a ele, a liberdade requerida difere daquela liberdade regida pela necessidade natural. É preciso então estabelecer uma liberdade regulada, agora, pela convenção, quer dizer, uma liberdade moral ou política. Essa solução de Rousseau insere o homem na condição de cidadania, expressão que sintetiza o significado de homem natural do estado civil.

Até o capítulo III, nos dedicamos a apresentar a condição originária do homem, bem como, sua condição atual e como deve ser. As duas primeiras condições são expressas por Rousseau no *Segundo discurso* e a última no *Contrato social*. Com essa contextualização nos preparamos para mostrar a ligação entre sua teoria da educação e sua teoria política. Essa articulação conceitual envolvendo as três obras de Rousseau só seria possível se houvesse uma unidade de princípios basilares entre elas. Dessa forma, ao movimentarmos, coerentemente, pelas teorias de Rousseau, indiretamente reafirmamos a tese da unidade de suas obras. E, diretamente, defendemos a tese de que, a razão de ser da obra filosófico-educacional de Jean-Jacques Rousseau, o *Emílio ou da educação*, é a de construir as disposições necessárias ao convívio segundo as prescrições do *Contrato social*.

Com efeito, segundo nosso estudo, entendemos que Rousseau nos mostra que, somente pela educação o homem poderá se tornar um legítimo cidadão, pois as tendências à cidadania não são originariamente naturais, e sim, construídas. Trata-se de um processo de desnaturação com relação a natureza originária do homem. Para evitar a construção de uma sociedade injusta, fruto de uma desnaturação ocorrida ao acaso, como aquela criticada por Rousseau no *Segundo discurso*, a desnaturação deve ser projetada conforme a essencialidade do homem, ou seja, visando, sobretudo sua liberdade, pois está constitui-se no seu bem por excelência.

Contudo, no estado civil, em um estado de desnaturação, somente a bondade natural não é suficiente para conduzir o homem, pois seus caminhos são convencionais. Então, a essa condição de natureza deve ser acrescida uma nova condição, a condição de moralidade. É necessário que o homem além de conservar sua bondade natural, também seja bom moralmente, quer dizer, é necessário que seja virtuoso. Isso é necessário porque, o reconhecimento puramente racional, por parte do súdito, da autoridade do

soberano, pelo fato de a soberania derivar do pacto, não é suficiente para suscitar no súdito o sentimento de obrigação. Ora, de um juízo de valor a respeito de algo como obrigatório, não decorre, necessariamente, o correspondente sentimento de obrigação. Só a virtude é capaz de provocar uma comoção interna no sentido de conduzir os homens à submissão aos desígnios da lei.

A obra o *Emilio* tem como finalidade viabilizar o contrato social. Seus movimentos giram em torno da formação do homem moralmente livre. A formação do cidadão é consequência dessa formação. Faz-se pela preservação da bondade natural do educando, através da educação negativa. Evitando, assim, que adquira vícios e feche as portas para a formação moralmente boa. Ou seja, para a virtude, condição *sine qua non* para a cidadania. Portanto, eis o significado de formar para a cidadania no contexto social descrito no segundo discurso e como isso é feito.

## BIBLIOGRAFIA

### A. Obras de Rousseau

- ROUSSEAU, J-J.  
2005. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*; trad. José Oscar de Almeida Marques... [et al.] – São Paulo; Estação Liberdade.
2003. *Carta a d'Alembert*. Trad. De Roberto Leal Ferreira. Editora da Unicamp.
2006. *Cartas escritas da montanha*; trad. e notas Maria Constança Peres Pissarra ... et al. – São Paulo; EDUC: UNESP.
1982. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. São Paulo: Brasiliense.
- 1973a. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado, São Paulo, Ed. Nova Cultura. p. 207-226 (Coleção os pensadores, XXIV)
- 1973b. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado, São Paulo, Ed. Abril Cultural. p. 7-151. (Col. Os pensadores, XXIV)
1999. *Emílio, ou Da educação*, Trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Martins Fontes.
1959. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard. v. 1 (Bibliothèque de la Pléiade).
1964. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard. v. 3 (Bibliothèque de la Pléiade).
1969. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard. v. 4 (Bibliothèque de la Pléiade).

**B. Obras de comentadores e outras**

- ABBAGNANO, Nicola,  
1998. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi. 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes.
- Antônio Cesar F. Silva,  
2005. Rousseau: liberdade e individualidade. In: MARQUES, José Oscar de Almeida, (Org.). *Verdades e Mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. Unijuí.
- ARBOUSSE-BASTIDE, P,  
1973. Introdução. In: Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo, Ed. Abril Cultural. p. 207-226 (Coleção os pensadores, XXIV).
- ARIÈS, P.; DUBY, G. , [Org.]  
1997. *História da vida privada – da Renascença ao século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARISTÓTELES,  
1969. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro, Porto Alegre, Editora Globo.
- BARATA, A. Mansur,  
2002. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência (Brasil, 1790-1822)*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000249890>>. Acesso em 25 jan 2008.
- BARROS, G. N. Maciel,  
s.d. *Rousseau e a questão da cidadania*. Disponível em: <<http://www.centrorefeducacional.com.br/rousseau.html>>. Acesso em: 17 set 2006.
- BATISTA, G. Araújo,  
2005. Emílio ou da educação: as categorias axiológicas do pensamento educacional e pedagógico de Jean-Jacques Rousseau. In: II colóquio Rousseau: origens, 2005. Campinas. *Anais eletrônicos*. Campinas: IFCH-UNICAMP. 2006. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/coloquio2005.htm>> Acesso em: 03 mai 2007.
- BOTO, Carlota,  
1996. *A escola do homem novo*. São Paulo: UNESP.

2005. O Emílio como categoria operatória. In: MARQUES, José Oscar de Almeida, (Org.). *Verdades e Mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. Unijuí.
- CASSIRER, Ernst.  
1997. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral, 3ª Ed., São Paulo, Ed. Unicamp.
1999. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*, Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre, São Paulo: Ed. UNESP
1984. L'unité dans l'œuvre de Rousseau. In: *Pensée de Rousseau*. Paris, Seuil. P. 41-65.
- CAVALCANTI, T. [et. al.]  
1962. *Estudos em homenagem a J. J. Rousseau: 200 anos de Contrato Social 1762-1962*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- CEREZUELA, J. Barros,  
2005. O Discurso sobre a desigualdade e o Contrato social: continuidade e contexto. In: II colóquio Rousseau: origens, 2005. Campinas. *Anais eletrônicos*. Campinas: IFCH-UNICAMP. 2006. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/coloquio2005.htm>> Acesso em: 03 mai 2007.
- CHAUÍ, M. de Souza,  
1999. Vida e Obra, In: Rousseau, Jean-Jacques. *Do Contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo, Ed. Nova Cultural. p. 5-21 (Coleção os pensadores)
- COURA, Aline Sarmiento,  
2005. Princípios fundamentais da educação em Rousseau. In: II colóquio Rousseau: origens, 2005. Campinas. *Anais eletrônicos*. Campinas: IFCH-UNICAMP. 2006. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/Coloquio2005.htm>> Acesso em: 03 mai 2007.
- DALPICOLO, A. Christian,  
2005. A genealogia da moral no Segundo discurso de J.J. Rousseau. In: II colóquio Rousseau: origens, 2005. Campinas. *Anais eletrônicos*. Campinas: IFCH-UNICAMP. 2006. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/Coloquio2005.htm>> Acesso em: 03 mai 2007.
- DENT. N.J.H,  
1996. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- DERATHÉ, Robert,

1974. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin.
1984. L' homme selon Rousseau. in: P. Bénichou, et al, *Pensée de Rousseau*, Paris: Seuil. P. 109-124.
- DIONÍZIO N., Manoel,  
2004. *Educação e liberdade em Jean-Jacques Rousseau*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação e Ciências Humanas. São Carlos. Disponível em: <[http://www.bdt.ufscar.br/tde\\_arquivos/8/TDE-2005-07-01T06:37:33Z-712/Publico/TeseMDN.pdf](http://www.bdt.ufscar.br/tde_arquivos/8/TDE-2005-07-01T06:37:33Z-712/Publico/TeseMDN.pdf)> Acesso em: 15 jun. 2007.
- Edgar Rogério da Costa,  
2005. A questão da sociabilidade em Rousseau. In: MARQUES, José Oscar de Almeida, (Org.). *Verdades e Mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. Unijuí.
- FERREIRA, A. Angélica,  
2005. O papel da educação na formação do indivíduo: origem do estado em Rousseau. In: II colóquio Rousseau: origens, 2005. Campinas. *Anais eletrônicos*. Campinas: IFCH-UNICAMP. 2006. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/coloquio2005.htm>> Acesso em: 03 mai 2007.
- FOLSCHEID, D,  
1997. *Metodologia Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes.
- FORTES, L. R. Salinas,  
1976. Rousseau: da teoria à prática. São Paulo: Ática.
1998. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD.
1981. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense.
1997. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial.
- FRANCISCO, Mª de F. Simões, *A Lição sobre a noção de propriedade privada no Emílio*. In; *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, vol. 3, p. 73-89, 2001.
- FRANCO, Júnior Hilário,  
1999. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense.
- FREIRE, Paulo,  
1996. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática*

- educativa*. São Paulo: Paz e Terra.
- FREITAS, Jacira de,  
2003. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas.
- GADOTTI, Moacir,  
2004. *Os mestres de Rousseau*. São Paulo: Cortez.
- GALDINO, Antonio Carlos,  
2006. *Campinas, uma cidade republicana: política e eleições no oeste paulista (1870-1889)*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000392166>>. Acesso em 25 jan 2008.
- GARCIA, C. B.,  
1999. *As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro*. Ijuí: Editora Unijuí.
- GOUDSCHMIDT, V.,  
1974. *Anthropologie et Politique. Lês principes du systeme de Rousseau*. Paris, Vrin.
- HOBBS, Thomas,  
1974. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João P. Monteiro e Maria B. N. da Silva. São Paulo, Ed. Abril cultural. (Coleção os pensadores, XIV).
- HUISMAN, Denis,  
2000. *Dicionário de obras filosóficas*. Trad. Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LAUNAY, Michel,  
1999. Introdução. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da educação*, Trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Martins Fontes.
- LOCKE, John,  
1973. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. E. Jacy Monteiro. São Paulo, Ed. Abril cultural. p. 37-137 (Coleção os pensadores, XVIII).
- LOURENÇO, A. Sombra,  
2005. A relevância da piedade na sedimentação da responsabilidade moral do homem. In: II colóquio Rousseau: origens, 2005. Campinas. *Anais eletrônicos*. Campinas: IFCH-UNICAMP. 2006. Disponível em:



<<http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/coloquio2005.htm>> Acesso em: 03 mai 2007.

- MACHADO, L. Gomes,  
1968a. *A Política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Martins.
- 1968b. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Martins.
- 1973a. Introdução e notas. In: ROUSSEAU. *Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado, São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1973. p. 207-226 (Col. os pensadores, XXIV).
- 1973b. Notas In: ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado, 1ª ed. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1973. p. 207-226 (Col. os pensadores, XXIV)
- MARTINS, K. Denise,  
2005. *Cristóvão e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000375043>>. Acesso em 25 jan 2008.
- MARUYAMA, Natalia,  
2001. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas.
- MAÇÔNARIA *Portal maçônico*. Disponível em : <<http://www.maconaria.net/portal/>> Acesso em: 03 ago 2006.
- MENDONÇA, L. M. N. [et al],  
2000. *Guia para apresentação de trabalhos monográficos na UFG*. 2ª Edição. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, Pro-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação.
- MENESES, J. G. C. [et al],  
1998. *Estrutura e funcionamento da educação básica*. São Paulo: Pioneira.
- MEZZABOTTA, Ernesto,  
s.d. *O Papa Negro*. 4ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Espiritualista.
- MORA, José Ferrater,  
2005. *Dicionário de filosofia*. 2ª edição, São Paulo, Ed.

Loyola. Tomo I a IV.

Otacílio G. da S. Neto,  
2005.

Rousseau e a relação entre liberdade e propriedade. In: MARQUES, José Oscar de Almeida, (Org.). *Verdades e Mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. Unijuí.

PAREDES, W. E. P.,  
2005.

O dilema da liberdade e igualdade do homem segundo Rousseau. In: II colóquio Rousseau: origens, 2005. Campinas. *Anais eletrônicos*. Campinas: IFCH-UNICAMP. 2006. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/coloquio2005.htm>> Acesso em: 03 mai 2007.

PERES Pissarra, M. C.,  
2003.

*Rousseau: a política como exercício pedagógico*. São Paulo: Moderna.

REALE, G & ANTISERI, D.,  
1990

*História da Filosofia: Do humanismo a Kant*. – São Paulo: Paulus. Tomo II.

SEVERINO, A. Joaquim,  
1996.

*Metodologia do trabalho científico*, São Paulo: Cortez.

SOUZA, Glaucia Lima,  
2005.

A eticidade como proposta irrevogável na teoria educacional de Rousseau. In: II colóquio Rousseau: origens, 2005. Campinas. *Anais eletrônicos*. Campinas: IFCH-UNICAMP. 2006. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/coloquio2005.htm>> Acesso em: 03 mai 2007.

SOUZA, Maria Graças,  
2001.

Introdução. in: Natália Maruyama. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas.

SOUZA, P. Inês Garcia de,  
2006.

*Buscadores do sagrado: as transformações da maçonaria em Belém do Pará*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000378094>>. Acesso em 25 jan 2008.

STAROBINSKI, Bogdan,  
1991.

*J.-J. Rousseau: a transparencia e o obstáculo*. Compañía

das letras.

STRECK, Danilo R.  
2004.

*Rousseau & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica.

TUGENDHAT, Ernst.  
1996.

*Lições sobre ética*, 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

ULHÔA, Joel Pimentel,  
1996.

*Rousseau e a utopia da soberania popular*, Goiânia: Ed. UFG.

VIEIRA, Luiz Vicente,  
1997.

*A democracia em Rousseau: A recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

WESTON, Anthony,  
1996.

*A arte de argumentar*, Trad. Desidério Murcho, Lisboa, Gradiva.