

**NATUREZA, CULTURA E EDUCAÇÃO EM ROUSSEAU**Martha D'Angelo¹**Resumo**

O artigo analisa as ideias centrais da proposta pedagógica apresentada por Rousseau no *Emílio*, indicando a relação dessa obra com os dois primeiros *Discursos* e *Do Contrato Social*. Tomando como referência o conceito de *homem natural*, o texto identifica os interlocutores mais importantes de Rousseau e as hipóteses que orientaram o desenvolvimento de suas ideias no campo político e educacional. Temas seminais são abordados, como o problema da corrupção e da degradação da relação homem-natureza.

Palavras-chave: Rousseau; Homem natural; Contrato Social.

NATURALEZA, CULTURA Y EDUCACIÓN EN ROUSSEAU**resumen**

El artículo analiza las ideas centrales de la propuesta pedagógica presentada por Rousseau en *Emilio*, indicando la relación de este trabajo con los dos primeros *Discursos* y el *Contrato Social*. Tomando como referencia el concepto de hombre natural, el texto identifica a los interlocutores más importantes de Rousseau y las hipótesis que guiaron el desarrollo de sus ideas en el campo político y educativo. Se abordan temas seminales, como el problema de la corrupción y la degradación de la relación hombre-naturaleza.

Palabras Clave: Rousseau; Hombre natural; Contrato social.

NATURE, CULTURE AND EDUCATION IN ROUSSEAU**Abstract**

The article analyzes the central ideas of the pedagogical proposal presented by Rousseau in *Emilio*, indicating the relationship of this work with the first two *Discourses* and the *Social Contract*. Taking as a reference the concept of natural man, the text identifies Rousseau's most important interlocutors and the hypotheses that guided the development of his ideas in the political and educational field. Seminal themes are addressed, such as the problem of corruption and the degradation of the man-nature relationship.

Keywords: Rousseau; Natural man; Social contract.

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora de Filosofia da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense.

Sobre as ciências, as artes e a desigualdade entre os homens

Oh! Homem de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que jamais mente.

(ROUSSEAU, 1978a, p.237)

Nas *Confissões* de Rousseau algumas confidências expõem de maneira muito penetrante o distanciamento do homem em relação à natureza ocorrido a partir da época moderna. Uma das passagens que melhor revela essa transformação é a narrativa do autor, no Livro IV, da última viagem a pé que ele fez em sua vida. O trecho percorrido, de Lyon a Chambéri, cobria uma distância de aproximadamente 110 quilômetros. Lendo a descrição de Rousseau do sentimento experimentado por ele nesse percurso num dos momentos de maior encantamento com a natureza, se poderia imaginar tratar-se de uma referência ao que alguns contemporâneos seus entendiam por experiência do sublime²:

Não longe de uma montanha cortada, a que chamam Pas de L'Échelle, abaixo da grande estrada talhada na rocha, no lugar chamado Chailles, corre e borbulha, em terríveis gargantas, um pequeno rio que parece ter levado milhares de séculos para escavá-las. Ladearam o caminho com um parapeito para impedir desgrças: isso fez que eu pudesse contemplar-lhe o fundo e ter vertigens à vontade; porque o que há de mais agradável em meu gosto pelos lugares escarpados é que me dão tonteiras; e adoro essa sensação, contanto que me sinta seguro. Bem apoiado no parapeito, estico o pescoço e ali fico horas inteiras, entre vendo, de vez em quando, aquela espuma e aquela água azulada cujo rugido ouvia entremeado pelos gritos dos corvos e das aves de rapina que voavam de rocha em rocha e de brenhas em brenhas, a cem toesas³, abaixo de mim (Rousseau, 2011, p. 173).

A importância da natureza no pensamento de Rousseau se manifesta desde o seu escrito inaugural, o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. Nesse texto encontramos uma tese sobre a história radicalmente contrária à ideia da história como progresso⁴. A polêmica gerada por essa obra, que obteve o primeiro prêmio no

² No século XVIII houve um intenso debate sobre os conceitos de belo e sublime. Burke, em *Inquiry on the Origin of our Ideas of Sublime and Beautiful*, admite que o terror, a dor e as situações de perigo provocam a experiência do sublime. Essa experiência pode produzir prazer (pois o sublime é um prazer segundo Burke) quando a dor e o terror experimentados pelo espírito estão isentos de um real perigo de destruição. A narrativa de Rousseau se encaixa bem nessa definição.

³ Unidade de medida que corresponde a aproximadamente dois metros.

⁴ A crítica à visão da história como progresso é um dos eixos centrais do pensamento de Walter Benjamin.

concurso promovido pela Academia de Dijon em 1749, deve-se principalmente ao fato de ela admitir que o desenvolvimento das ciências e das artes teria contribuído para a degeneração dos costumes e a corrupção da sociedade.⁵

Nesse primeiro *Discurso*, ainda muito influenciado por Diderot, Rousseau sustenta que as sociedades artística e cientificamente menos desenvolvidas seriam moralmente superiores às mais desenvolvidas. O avanço cultural teria favorecido a decadência das grandes civilizações em parte porque as ciências são produzidas e controladas por grupos e pessoas que desfrutam do privilégio do ócio⁶. As artes, por sua vez, seriam alimentadas pelas vaidades que fazem prosperar o luxo e os vícios na sociedade.

Esta avaliação é oposta à de Hegel, que atribuía à arte um papel extremamente positivo exatamente pelo fato de ela se contrapor à natureza, retirando dela a sua “esquiva estranheza”. A oposição belo artístico-belo natural seria, neste caso, correlata à oposição natureza-cultura. Referindo-se a essa oposição, Hegel afirma, contra a opinião corrente, que considera o belo artístico inferior ao belo natural, que o belo artístico é superior ao belo natural por ele ser um produto do espírito, e “tudo quanto provém do espírito é superior ao que existe na natureza” (HEGEL, 1980, p. 79).

Hegel distancia natureza e cultura e aproxima cultura, história e progresso ao pensar o *Espírito* como *Razão* encarnada no tempo. Tudo o que o mundo espiritual produz vai enriquecendo o Espírito universal, “à maneira de um rio que engrossa o caudal à medida que se afasta da nascente” (HEGEL, 1980, p. 322). As formas do Espírito só existem no processo histórico. A Razão como Espírito do mundo (*Welt*

⁵ No *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau, inspirado pelos sofistas, faz uma articulação entre saber e poder que se mantém como um princípio em todos os seus escritos posteriores. Retomada por Marx e Nietzsche posteriormente, essa articulação ganhou novos fundamentos e se tornou um dos fundamentos da filosofia de Foucault. ⁶ N’As *Confissões* Rousseau (2011, p. 602) se refere a um tipo de ócio produtivo que é bem diferente do ócio da aristocracia de sua época. “O ócio que adoro não é de um preguiçoso que fica com os braços cruzados numa inação total e que, assim como não age, não pensa. É ao mesmo tempo o de uma criança que incessantemente se acha em movimento sem nada fazer, e o de um tonto que tresvaria, enquanto mantém os braços em repouso. (...) A botânica, tal como sempre a considerei e tal como começava a tornar-se paixão para mim, era precisamente o estudo ocioso mais indicado para encher todas as minhas horas vagas, sem deixar lugar para devaneios, nem para o tédio de uma inação total. Vaguear sem destino pelos bosques e pelos campos, maquinalmente pegando isto e aquilo, ora uma flor, ora um galho, catando as ervinhas quase ao acaso, observando milhares de vezes as mesmas coisas e sempre com o mesmo interesse, porque sempre as esquecia, era ter com que passar a eternidade sem poder aborrecer-me um só momento.

geist) é a grande tese da filosofia da história de Hegel. A história do mundo como progresso e aparição do Espírito no tempo se opõe à concepção apresentada anteriormente por Rousseau.

A crítica de Rousseau às ciências e às artes tem como pressuposto a tese de que a oposição entre natureza e cultura é uma construção histórica que deve, em certa medida, ser revista. A decadência da cultura seria resultante, precisamente, do seu afastamento da natureza. As críticas feitas ao primeiro *Discurso*, seja por seu conteúdo, por erros factuais ou acusação de plágio de trechos de obras de Plutarco, Montaigne, Bossuet e Montesquieu, não impressionaram Rousseau a ponto de impedi-lo de seguir aprofundando, em seu segundo *Discurso*, a tese da correlação entre o avanço científico e artístico e a decadência moral. Escrita em resposta à questão apresentada pela Academia de Dijon em 1753, essa obra pretendia descobrir a origem da desigualdade entre os homens, e se ela é autorizada pela lei natural.

Para mergulhar profundamente no estudo dessa questão, Rousseau se retirou de Paris por alguns dias e foi para o campo. Num lugar bucólico chamado Saint-Germain teve as primeiras intuições sobre a origem da corrupção na sociedade. Ali passava a maior parte do dia na floresta, meditando à procura da imagem dos “primeiros tempos”.

Sem dar ouvidos “às pequenas mentiras dos homens”, procurava desvendar-lhes a natureza “com a alma exaltada por sublimes contemplações que a elevavam até a divindade”. (ROUSSEAU, 2011, p. 369). Esse exercício espiritual, que precedeu a escrita do segundo *Discurso*, levou Rousseau a recuar até uma época tão remota que nenhuma pesquisa histórica poderia alcançar. Mas, nessa busca pelas origens da degradação humana não havia a preocupação, como no primeiro *Discurso*, de apontar as manifestações de decadência e corrupção nas diferentes culturas.

Tratava-se de descobrir o acontecimento decisivo que teria desencadeado o processo de degradação humana; e este foi reconhecido no ato do “primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU, 1978, p. 259). A idéia de propriedade como violação da natureza, e de que a superação da corrupção e da decadência passa pela reconciliação do homem com a natureza, ganhou cada vez mais intensidade na trajetória intelectual e pessoal de Rousseau. A própria transformação que ele operou em seu estilo de vida a partir de 9 de abril de 1756, ao

deixar Paris quase definitivamente e ir viver no campo, em L'Ermitage na ocasião, indica a adesão pessoal de Rousseau à tese da volta a natureza.

O segundo *Discurso* não teve na época de sua publicação o mesmo impacto que o primeiro, nem recebeu o prêmio da Academia de Dijon, mas foi, junto com *Do Contrato Social* e *Emílio*, o texto de Rousseau que exerceu mais influência na Europa no século XVIII. Levy-Strauss (1989) considera o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* a primeira grande contribuição do Iluminismo para a ciência da Antropologia.

A dialética da civilização

Todos os animais têm exatamente as faculdades necessárias para se conservarem. Só o homem tem faculdades supérfluas. Não é estranho que esse supérfluo seja o instrumento de sua miséria?

(ROUSSEAU, 2014, p. 76)

Alguns estudiosos que vêem Rousseau como um precursor de Marx consideram que sua crítica à instituição da propriedade, o reconhecimento do Estado como instrumento de opressão de classe, e seu entendimento das ciências e das artes como fenômenos de classe, constituem uma espécie de esboço do quadro de alienação apresentado por Marx nos *Manuscritos* de 1844. As especulações sobre o desenvolvimento histórico que antecede o surgimento da família e da propriedade no segundo *Discurso* seguem uma linha de investigação que posteriormente foi retomada por Engels em *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. O próprio Engels reconhece em *Anti Dühring* que o quadro dos estágios sociais de desenvolvimento apresentado por Rousseau no segundo *Discurso* constitui uma interpretação dialética da história da humanidade. Recuperando esse comentário, Robert Wokler (2012, p. 80) observou que Marx, como Hegel, não viu isso porque leu Rousseau como um filósofo do Iluminismo preocupado apenas com os direitos abstratos do homem. Completando a observação, ele acrescenta:

Mas, tivesse lido o *Discurso sobre a origem da desigualdade* com a atenção que Engels deu sobretudo à segunda parte, Marx poderia ter reconhecido uma teoria do desenvolvimento da propriedade privada e da desigualdade social notavelmente parecida com sua própria concepção da história como uma sucessão de lutas de classe disfarçadas pelo domínio ideológico da lei. (WOLKLER, 2012, p. 81)

Apesar de se opor ao pensamento de Hobbes, que contestava a concepção de Aristóteles da sociabilidade inata do homem, Rousseau não toma como modelo o bom selvagem para afirmar a tendência humana à sociabilidade. Sua maior preocupação é afirmar que a sociedade não se desenvolveu em sintonia com o que ele imagina ser próprio da natureza do homem. Embora essa formulação aparentemente seja clara, a identificação dos elementos constitutivos da natureza humana, tal como teria se manifestado no homem primitivo, fica pouco definida em Rousseau.

Ao afirmar que o homem se distingue do animal pela capacidade de se aperfeiçoar e que essa capacidade tem duas faces antagônicas – ela pode gerar benefícios e também desgraças - Rousseau se apresenta como um pensador profundamente dialético. Com especulações muito livres e cheias de imaginação sobre o processo histórico, ele consegue associar vigor físico, moralidade e autonomia no homem selvagem. Comparando os animais criados nas florestas ao homem selvagem, e os animais domesticados ao homem civilizado, Rousseau (1978a, p. 241) diz o seguinte:

Tornando-se sociável e escravo, [o homem civilizado] torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e efeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem. Acrescentemos que entre a condição selvagem e a doméstica, a diferença de homem para homem deverá ser ainda maior do que a existente de animal para animal, pois sendo o animal e o homem tratados igualmente pela natureza, todas as comodidades que o homem a si mesmo oferece, mas não aos animais, são outras tantas causas particulares que fazem com que mais perceptivelmente degenerem.

Em sua réplica ao naturalista Charles Bonnet, Rousseau admite que o orangotango poderia ser uma variedade do homem primitivo por ser uma espécie distinta dos macacos e símios, por andar ereto e ter semelhanças físicas com os seres humanos. Essa hipótese se aproxima das teorias evolucionistas, pois, ao considerar que espécies aparentemente distintas podem ser geneticamente semelhantes ou mesmo iguais, Rousseau abre a possibilidade de uma relação sequencial de elos na cadeia dos seres. Esta perspectiva substituiu a ideia de fixidez dos seres pela de metamorfose e evolução. Reconhecendo a ousadia da hipótese, Wokler (2012, p. 74) comentou:

No século XVIII, nenhum outro pensador concebeu a natureza humana tão sujeita à mudança durante o curso de seu desenvolvimento. Nenhum outro pensador supôs que o homem selvagem era mais

semelhante ao animal do que ao homem civilizado. Ninguém antes de Rousseau se aproximou tanto de uma concepção da história humana como um processo de evolução do macaco ao homem. (...) Ao retratar a natureza humana sem a sociedade, próxima à do mais independente símio, as hipóteses de Rousseau sobre os limites zoológicos de nossa espécie indicam não só a simplicidade de nosso estado original, mas também a complexidade da dimensão social de nossa existência.

Considerando mais detidamente o aspecto físico, Rousseau parece manter a noção cartesiana do corpo, humano e animal, como uma máquina dotada de sentidos que possibilitam, até certo ponto, a defesa e preservação de tudo o que pode destruí-la ou estragá-la. Na máquina animal a natureza opera tudo sozinha, mas na máquina humana a natureza não tem essa soberania. O animal não consegue desviar-se da regra prescrita pela natureza mesmo quando lhe é vantajoso fazê-lo, “e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela” (ROUSSEAU, 1978a. p. 243). O homem pode recusar-se a deixar-se guiar pela voz da natureza, o animal, não. O ato moral tem como pressuposto essa liberdade.

As operações da alma humana que regulam as paixões e o entendimento definem o ato moral. Contestando Pascal, La Bruyère, Fenelon, e também Hobbes, que resumem o drama humano à luta da razão contra as paixões, Rousseau reforça a posição de Diderot e os *Princípios da Filosofia moral*, de Shaftesbury, ao atribuir um papel positivo às paixões. Através desse deslocamento ele questiona a existência de uma razão isenta de interesses em sua busca pelo conhecimento, tese que Nietzsche e Marx também criticaram, ao contestar a suposta isenção e neutralidade do conhecimento científico.

A reflexão de Rousseau sobre o conhecimento no segundo *Discurso* se constrói a partir de uma interlocução com o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, de Condillac. As especulações sobre o surgimento da linguagem e o seu papel no desenvolvimento do pensamento humano alcançam uma formulação precisa na afirmação:

As ideias gerais só podem introduzir-se no espírito com o auxílio das palavras e o entendimento só as apreende por via de proposições. É essa uma das razões pelas quais não poderão os animais formar tais ideias, nem jamais adquirirem a perfectibilidade que depende delas (ROUSSEAU, 1978, p. 249).

Fica evidente neste trecho do segundo *Discurso* a proximidade de Rousseau com a teoria nominalista dos empiristas ingleses, especialmente Locke, Berkeley e Hume. Em relação a Hobbes, existe uma crítica à sua tese de que o estado de

natureza é o estado de guerra de todos contra todos. De acordo com o “detrator mais implacável das virtudes humanas”, quando não existe um poder soberano capaz de manter a todos em respeito, predomina o esforço dos homens de se destruírem uns aos outros. Hobbes (1979, p. 77) admitia que a competição pelo poder, tendo em vista o lucro e o prestígio social, promove a discórdia quando as paixões destrutivas do homem não são contidas pela razão.

As cadeias de raciocínio sobre as quais Rousseau se apóia para contestar Hobbes a respeito do estado de natureza, o conduzem a duas conclusões importantes: a desigualdade entre os homens é insignificante no estado de natureza; a sociedade e a educação são responsáveis pela maioria das desigualdades morais e políticas que levam a humanidade à barbárie e à degradação. No estado de natureza:

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, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte; 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* (ROUSSEAU, 1978a, p. 254).

A tese de Rousseau de que o mal é um fenômeno social contesta o entendimento de Hobbes do mal como algo inerente à natureza do homem. A instituição da propriedade privada, a disputa pelo excedente da produção gerado com a divisão social do trabalho, e a criação de necessidades artificiais, ampliaram a desigualdade entre os homens, levando à degradação várias civilizações no decorrer da história. Investigando os autores que inspiraram mais profundamente o pensamento de Rousseau, Patricia Springbord concluiu que suas críticas à civilização nos remetem aos filósofos estoicos, tais como Diógenes, Catão, Epicteto e Sêneca, e ao epicurista Lucrecio. Todos eles eram defensores do princípio da igualdade, da posse comunal de bens e da fraternidade entre os homens. Sobre as ligações de Rousseau com os primeiros, ela observa que:

Tanto Rousseau como os estóicos não estavam certos de que a vida do homem primitivo, aquele que nada conhecia além de suas necessidades naturais, era em si mesma virtuosa, porque a virtude envolve o discernimento moral e a inocência é uma dádiva natural que não conhece opção, e que pressupõe, como de fato o faz, a ignorância do mal. A posição deles é portanto consideravelmente mais sofisticada do que parece à primeira vista: eles não fazem apelo à vida do homem natural como a mais perfeita forma de existência. Nem propõem ao homem da sociedade avançada que retorne àquela forma de existência. O que professam, antes, é que o homem civilizado deveria restabelecer a harmonia e tranquilidade que o homem primitivo desfrutava naturalmente, ordenando conscientemente sua vida segundo os princípios constitutivos da natureza humana através do exercício da razão e da vontade.

(SPRINGBORD, 1983, p. 213)

A respeito da principal diferença entre a crítica de Rousseau e a crítica de Marx à civilização, a autora considera que o segundo via a expansão econômica e a disputa por bens materiais de forma positiva, enquanto o primeiro, assim como Epicteto⁶ e os estóicos, via de forma negativa o desejo humano por coisas materiais. Deixando de ser apenas uma necessidade inevitável à sobrevivência humana, as coisas materiais se tornam obstáculos ao desenvolvimento moral. A recuperação da tranquilidade moral que, segundo Rousseau, ficou mais difícil de ser alcançada com o crescente progresso material, não era uma preocupação para Marx porque ele acreditava que o poder cada vez maior do homem sobre a natureza e o mundo material resolveria o problema moral ao criar as condições para a recompensa e satisfação dos desejos de todos sob o socialismo. Marx não previu as dificuldades de se fazer distinção entre as necessidades naturais e artificiais em sociedades cuja sobrevivência depende do estímulo permanente ao consumo compulsivo de mercadorias.

A educação do homem e do cidadão

O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa

⁶ Demonstrando a aproximação de Epicteto com Rousseau, e seu distanciamento do conceito de liberdade como sujeição do mundo material às necessidades humanas, que Marx professava, Springborg cita as primeiras linhas do *Encheiridion*: “Algumas coisas estão sob o nosso controle, enquanto que outras estão fora desse controle. Sob o nosso controle estão a concepção, a escolha, o desejo, a aversão e, numa palavra, tudo que fazemos de moto próprio; fora de nosso controle estão o nosso corpo, nossa propriedade, reputação, ofício e, numa palavra, tudo que não depende de nós mesmos fazer. Além do mais, as coisas que se acham sob o nosso controle são livres por natureza, sem empecilhos nem impedimentos; enquanto que as que não se acham sob o nosso controle são débeis, servis, sujeitas à obstrução e não nos pertencem” (Springboarg, 1983, p. 221).

própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas.

(ROUSSEAU, 2014, p. 9)

A moralidade é compreendida nas *Confissões* como satisfação interior pelo alcance do autodomínio das paixões. No livro VI, Rousseau conta que durante uma das viagens que realizou em sua mocidade, após ter tomado uma decisão contrária à satisfação de um desejo pessoal momentâneo, e resistido a um jogo de sedução que desvirtuaria o seu caminho, ele ouviu perfeitamente uma voz interior dizendo-lhe: “*Mereço minha própria estima, sei preferir meu dever ao prazer.* Eis a primeira obrigação verdadeira que eu devia ao estudo: fora ele que me ensinara a refletir e comparar” (ROUSSEAU, 2011, p. 252). Essa concepção de moralidade vinculada à razão e a reflexão foi, sem dúvida, a principal fonte de inspiração de Kant na *Crítica da Razão Prática*. Como observou Cassirer (1999, p. 93), “A ética de Rousseau não é uma ética do sentimento, mas é a forma mais categórica da pura ética da lei [*Gesetzes-Ethik*] desenvolvida antes de Kant.”

A ética da lei, fundada na razão, é o elemento chave na formação do homem e do cidadão. A voz interior, que reconhece o mérito das ações praticadas por dever, só emerge através da educação da sensibilidade e do estudo, que ensina a *refletir e comparar*. Esse processo educativo, fundado numa nova relação homem-natureza, cria as condições para a superação do problema da corrupção. O projeto pedagógico exposto no *Emílio* visa precisamente esse objetivo. No Prefácio dessa obra Rousseau reconhece o fracasso de toda a educação ministrada em sua época e a ignorância dos educadores a respeito da infância. A formação de um homem íntegro, capaz de suportar os males da vida, requer menos preceitos do que exercícios. “Toda a nossa sabedoria consiste em preconceitos servis, todos os nossos costumes não passam de sujeição, embaraço e constrangimento” (ROUSSEAU, 2014, p. 16). Daí a necessidade de se observar com atenção a linguagem das crianças. Através dela é que se poderá “distinguir em seus desejos o que vem imediatamente da natureza e o que vem da opinião” (ROUSSEAU, 2014, p.58).

Tendo avaliado o custo social do desenvolvimento das ciências e das artes e identificado a origem da desigualdade e da corrupção, Rousseau viu-se diante do grande desafio de pensar uma nova educação capaz de enfrentar o problema da reprodução social. O enquadramento histórico no qual ele inseriu essa questão deu-

lhes contornos específicos, bem mais ambiciosos do que os de Bourdieu e Passeron (1975) em *A Reprodução*.

O que à primeira vista parece exagerado e extravagante na pedagogia do *Emílio* está diretamente relacionado com o seu objetivo de produzir um corte histórico capaz de superar um processo de corrupção iniciado, possivelmente, na pré-história da humanidade. O livro é também uma resposta de Rousseau aos desafios de sua época; no Livro IV ele afirma que a ordem social naquele momento estava sujeita a mudanças imprevisíveis e que era impossível prever o que aconteceria com as novas gerações.

Confiais na atual ordem da sociedade sem pensar que esta ordem está sujeita a revoluções inevitáveis e que é impossível prever ou prevenir o que pode caber a vossos filhos. O grande torna-se pequeno, o rico torna-se pobre, o monarca torna-se súdito; os golpes da sorte serão tão raros que podeis estar certos de estar livres deles? Aproximamos do estado de crise e do século das revoluções. Considero impossível que as grandes monarquias da Europa durem muito tempo; todas elas brilharam, e todo estado que brilha está em seu declínio (ROUSSEAU, 2014, p. 260).

A consciência da crise do *Ancien Régime* e da abertura da história fica explícita nesta afirmação. Rousseau pressente o *salto do tigre sob o céu livre da história* e a explosão de seu ciclo infernal de repetição⁷. Por isso mesmo, o *Emílio* é, além de um acerto de contas com o passado, uma aposta no futuro e na possibilidade de um mundo mais livre, democrático e fraterno. O aluno fictício do filósofo genebrino, deveria ser educado para ser cidadão desse mundo, um mundo que ainda não existia

Levando-se em conta as pretensões desse projeto, percebe-se porque não fazia sentido para Rousseau (2014, p. 13) reformar o sistema educacional de sua época: “Não posso encarar como instituição pública esses ridículos estabelecimentos chamados colégios.” A educação estava falida porque pretendia atender a dois fins contrários – formar o homem e também o cidadão – e não atendia a nenhum dos dois. Arrastadas pela natureza e pelos homens para caminhos opostos, as crianças estavam fadadas a se tornarem adultos cindidos e neuróticos.

A saída apontada para suprimir essa contradição é à primeira vista paradoxal. “Para formar esse homem raro, o que temos de fazer? Muito, sem dúvida: impedir que algo seja feito” (ROUSSEAU, 2014, p. 14). O que Rousseau quer dizer com esse jogo

⁷ A expressão em itálico foi empregada por Walter Benjamin na Tese XIV, *Sobre o conceito de História*. (Benjamin, 2012, p. 18).

de palavras é que a primeira educação deve ser puramente negativa. Mas a aparente passividade do educador requer cuidados e instruções, como, por exemplo: observar a natureza e seguir a rota traçada por ela; afastar o aluno da cidade e estimular seu contato com a natureza e a vida no campo; cultivar o amor à infância; não sacrificar o presente por um futuro incerto; assegurar a liberdade e autonomia da criança; não dar ao aluno nenhum tipo de lição verbal, ele deve receber lições somente da experiência. Aludindo ao ócio criativo, Rousseau se dirige aos leitores num tom provocativo:

Ousarei expor aqui a maior, mais importante, a mais útil regra de toda a educação? Não se trata de ganhar tempo, mas de perdê-lo. Leitores vulgares, perdoai meus paradoxos, é preciso cometê-los quando refletimos; e digam o que disserem, prefiro ser homem de paradoxos a ser homem de preconceitos. (...) É o tempo em que germinam os erros e os vícios sem que tenhamos ainda algum instrumento para destruí-los (ROUSSEAU, 2014, p. 96).

Afirmar que “perder tempo” é a mais importante e a mais útil regra de toda a educação é uma orientação profundamente crítica à tendência em curso na pedagogia, pois nessa época a disciplina escolar tornava-se cada vez mais rigorosa, acompanhando a dinâmica da sociedade e sua preocupação em controlar e calcular o tempo com exatidão matemática, como mostram os estudos empíricos de Philippe Ariès (1981, p.191). Longe de ser pura retórica ou uma idiosincrasia de Rousseau, a regra pretende com sua ousadia seguir a natureza da criança, ainda que com isso o educador tenha que andar na contramão do seu tempo. No século XVIII, o “perder tempo” já era uma atitude no mínimo extravagante, o tempo como duração extinguiam-se para dar lugar, com o avanço do capitalismo, ao tempo mercador, representado de forma lapidar no *slogan* “tempo é dinheiro”. No fim do século XVII e durante todo o *Ancien Régime*, cresceu a ênfase no aspecto disciplinar e a preocupação com controle interno nos colégios, e no século XVIII, segundo Ariès (1981, p. 192), a escola única deu lugar a um sistema de ensino dualista: o Liceu ou colégio para os burgueses (secundário) e a escola para o povo (primário).

É curioso que um clássico como *Emílio*, que revolucionou a vida política e a educação de sua época, tenha uma estrutura e um estilo de escrita que contraria em tudo o padrão de excelência das universidades. O livro mistura referências a filósofos (Platão, Sêneca, Catão e Plutarco, entre outros), narrativas sobre fatos do cotidiano, confidências pessoais, conselhos aos educadores, devaneios, diálogos, digressões sobre os mais variados assuntos, e um esboço de romance. Poderíamos extrair, da

diversidade desta “coletânea de reflexões e observações”, centenas de frases que expressam o que se chamava no século XVIII de “o espírito de Rousseau”:

O homem civil nasce, vive e morre na escravidão (p. 16); As cidades são o abismo da espécie humana (p. 43); O único hábito que devemos deixar que a criança adquira é o de não contrair nenhum (p.49); Homens, sede humanos, este é o vosso primeiro dever (p. 73); Tudo é apenas loucura e contradição nas instituições humanas (p. 78); Vosso filho nada deve obter porque pede, mas porque precisa, nem fazer nada por obediência, mas somente por necessidade (p. 89); A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens (p. 91); Não há perversidade original no coração do homem (p. 95); Mestres zelosos, sede simples, discretos, contidos (p.101); Tudo o que os homens fizeram os homens podem destruir; os únicos caracteres indelévels são os que a natureza imprime, e a natureza não faz nem príncipes, nem ricos, nem grandes senhores (p. 260); O abuso dos livros mata a ciência. (...) Deixemos, pois, o recurso dos livros que nos apregoam aos que foram feitos para se contentarem com eles (ROUSSEAU, 2014, p. 666).

A relação pessoal que Rousseau cultivou com a natureza, e o estado de comunhão profunda que tentou manter com ela para se libertar dos vícios da sociedade parisiense, ecoam na pedagogia do *Emílio*. Apesar do seu sentido ético, e talvez por isso mesmo, a obra foi proibida e confiscada, junto com o *Contrato Social*, logo após a sua publicação, em 1762. A partir daí, a condição de fugitivo da justiça teve um impacto fortíssimo no equilíbrio emocional de Rousseau. Já afastado há algum tempo dos amigos da vanguarda iluminista – Diderot, D’Alembert, D’Holbach e Grimm – Rousseau passou o resto de sua vida acreditando que eles, com a ajuda de Voltaire e dos aristocratas que o odiavam, conspiravam para desacreditá-lo em toda a Europa.

O problema da criação de uma “terceira natureza”, ou de como o homem civilizado poderia recuperar características do homem natural sem voltar ao estado de natureza, começa a ser esboçada nos dois primeiros *Discursos* e chega ao seu nível mais alto de elaboração no *Emílio* e no *Contrato Social*. O fundamento sobre o qual se constrói a política educacional de Rousseau é a convicção da bondade natural do homem. Essa afirmação estava em completo desacordo com as doutrinas católica e protestante sobre a essência do homem e o dogma do pecado original, pois nos séculos XVII e XVIII, como observou Cassirer (1999, p. 72):

Todos os grandes movimentos religiosos da época são orientados por esse dogma e resumem-se a ele. As lutas travadas na França em torno do jansenismo; as lutas levadas a cabo entre gomaristas e arminianos; o desenvolvimento do puritanismo na Inglaterra e do pietismo alemão: tudo isso se encontra sob essa insígnia. E essa convicção fundamental acerca do mal radical na natureza humana teve em Rousseau um adversário perigoso

e implacável. (...) O mandato no qual Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris, amaldiçoou o *Emílio* dá uma enorme importância à contestação de Rousseau do pecado original.

Este posicionamento fez com que a educação adquirisse um papel essencial. Caberia a ela a tarefa de construir um novo homem, capaz de se guiar pelo “*amour de soi*”, distante da perversão do “*amour-propre*”. A distinção entre amor por si mesmo e amor-próprio feita por Rousseau contém, de forma subjacente, a ideia de que “o homem” é uma construção histórica. O amor-próprio, produzido pelas sociedades corruptas, desperta em cada um paixões que o homem natural desconhecia e que as crianças ao nascerem também desconhecem. O egoísmo, a vaidade, a sede de poder e de riqueza são construídos socialmente, não fazem parte do DNA humano. A responsabilidade do mal, neste caso, recai sobre a sociedade, e só com um novo *Contrato Social* será possível resolver este problema. A sociedade justa e legítima será apenas a guardiã da “*volonté générale*”. Nenhum Deus pode salvar o homem, sua redenção implica a aquisição de um estado civil que, sustentado pela liberdade moral, torna “o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade” (ROUSSEAU, 1978b, p. 37).

A ligação entre o projeto pedagógico do *Emílio* e os princípios reguladores da sociedade no *Contrato Social*, que institui um estado civil fundado na *vontade geral*, pretende dar conta da divisão entre o homem e o cidadão e superar o abismo que afasta o indivíduo de suas predisposições naturais. Os interesses de Rousseau orientaram seu pensamento para o campo da pedagogia, da psicologia e da ciência política porque a metafísica de sua época já estava completamente desacreditada. Ele explicita sua desconfiança em relação às especulações metafísicas e aos filósofos, indicando os limites da razão humana.

Mesmo que os filósofos estivessem em condições de descobrir a verdade, quem dentre eles se interessaria por ela? Cada um sabe muito bem que seu sistema não tem melhores fundamentos do que os outros, mas defende-o porque lhe pertence. Não há entre eles nenhum que, vindo a conhecer o verdadeiro e o falso, não preferisse a mentira que descobriu à verdade descoberta por outro. (...) Nunca o jargão da metafísica fez com que se descobrisse uma única verdade, e ele encheu a filosofia de absurdos de que temos vergonha, tão logo os despojamos de suas grandes palavras. (...) Julgo a ordem do mundo embora desconheça o seu fim, porque para julgar essa ordem basta-me comparar as partes entre si, estudar seu concurso, suas relações, observar seu concerto. Ignoro porque o universo existe, mas não deixo de ver como ele é modificado, não deixo de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõem prestam-se auxílio mútuo. (ROUSSEAU, 2014, pp. 376, 385 e 387.)

A distinção entre juízos de fato e juízos de valor, e a desconfiança de Rousseau em relação à metafísica inspiraram a *Crítica* de Kant e a busca de um novo estatuto para a metafísica no mundo do saber. Essa *Crítica* não toma como objeto de investigação as coisas, mas a razão e sua capacidade de julgar. A análise de Kant sobre a atividade cognoscente do sujeito reporta-se aos fenômenos da experiência possível, colocando em questão a metafísica dogmática e a pretensão do sujeito pensar a totalidade do real visando alcançar uma verdade universal. O limite da experiência possível é o limite do conhecimento humano, e a nossa experiência é experiência de fenômenos. Na *Crítica da Razão Pura* a palavra *pensar* aparece como sinônimo de *julgar* porque a função da crítica é legitimar os direitos da razão; por isso *pensar é julgar*. O movimento para a unidade é inerente à estrutura da razão, que não se satisfaz com elementos dispersos. As ideias da razão são construções do espírito para sua satisfação, atribuir-lhes uma existência real ou *em si* é o que Kant chama de *ilusão transcendental*. O objetivo da Crítica é, precisamente, reconhecer e denunciar essa ilusão, que Rousseau entende como má fé da metafísica.

Considerações finais

O conjunto das obras de Rousseau não constitui um sistema, mas, como reconheceu Kant e posteriormente Cassirer, forma um todo bem articulado e coerente. Na sua configuração existe uma tríade dialética, que chega à reconciliação final dos termos opostos pela *educação*. Starobinski (2011, p. 48) resumiu o momento culminante desse périplo como “a reconciliação da natureza e da cultura em uma sociedade que redescobre a natureza e supera as injustiças da civilização.” A função essencial da educação seria, neste caso, criar condições para que a natureza possa desabrochar na cultura.

Desde o seu primeiro *Discurso*, Rousseau deixa em aberto a possibilidade da reconciliação entre natureza e cultura. O mal não estaria propriamente nas ciências e nas artes, mas no fato de ambas terem se desenvolvido gerando uma perversão social ao promoverem o progresso da cultura negando a natureza. O processo de formação da cultura - opondo o homem à natureza (através do trabalho) e aos seus semelhantes (através da reflexão) - conduziu a um estado geral de alienação.

Nessa avaliação, ao admitir que o homem civilizado não consegue se reconhecer na sociedade que ele próprio criou, Rousseau prefigura teses que serão fundamentais no pensamento de Hegel e Marx. A opacidade do mundo, fruto da alienação advinda com a perda da inocência própria ao estado de natureza, explica a permanente tensão entre singular e universal, plano teórico e empírico, liberdade e comando inelutável da natureza no decorrer da história. Este seria o grande e principal desafio a ser enfrentado pelos educadores.

O individualismo de Rousseau e o isolamento do seu aluno modelo se apresentam com uma contraposição radical à mentira do mundo civilizado. A recusa da sociedade, pressuposto da pedagogia do *Emílio*, e a solidão em Rousseau, que não se realiza inteiramente, têm uma função que se assemelha à dúvida metódica de Descartes, pois funcionam como uma espécie de salvaguarda contra o erro e a falsidade. As primeiras e principais preocupações que orientam o pensamento de Rousseau – crítica a corrupção e a desigualdade social – continuam a nos desafiar, assim como sua pretensão de salvar o homem e recriar o mundo.

Referencias

ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história” in: BENJAMIN, Walter. *O anjo da História*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. São Paulo: Francisco Alves, 1975.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

COLLETI, Lúcio. “Rousseau as Critic of Civil Society” in COLLETI, Lúcio. *From Rousseau to Lenin*. Londres: New Left Books, 1972.

GODSCHIMIDT, Victor. *Anthropologie et Politique. Les Principes du Système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.

HOBBS, T. “Leviatã” in: *Hobbes*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

LEVI-STRAUSS, Claude. "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem." In: LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 41-51.

MAC ADAM, James. "Rousseau e Hobbes". In: FITZGERALD, Ross (Org.). *Pensadores políticos comparados*. Tradução de Antonio Patriota. Brasília: Universidade de Brasília, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens in: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Textos Seleccionados/ Rousseau*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a (Col. Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. "Do Contrato Social. in: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Textos Seleccionados/ Rousseau*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 2ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. (Col. Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. in: ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du Contrat Social ou Principes Du Droit Politique*. Paris: Éditions Garnier Frères, 1954.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*. Tradução de Wilson Lousada. São Paulo: Martin Claret, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile* ou de l'éducation. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio*, ou Da Educação. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 4ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SPRINGBORG, Patricia. "Rousseau e Marx" in: FITZGERALD, Ross (Org.). *Pensadores políticos comparados*. Tradução de Antonio Patriota. Brasília: Universidade de Brasília, 1983.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WOKLER, Robert. *Rousseau*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre RS: L&PM, 2012.