

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO

Adroaldo Stürmer

Natureza, sociedade e educação moral em Rousseau: do
Segundo Discurso ao livro IV do *Emílio*

Passo Fundo

2009

Adroaldo Stürmer

Natureza, sociedade e educação moral em Rousseau: do
Segundo Discurso ao livro IV do *Emílio*

Dissertação apresentada ao curso de pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de Passo Fundo, como requisito final para a obtenção do grau de Mestre em educação, sob orientação do Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.

Passo Fundo

2009

Dedico este trabalho à minha esposa

Agradeço inicialmente a minha esposa, Clarisse, a quem devo agradáveis momentos de discussão e de descontração.

A meus pais e minha irmã Rosangela, pela presença amiga.

Ao meu orientador professor Cláudio Almir Dalbosco. Pela orientação, pelo estímulo à pesquisa e pelo encorajamento.

À CAPES, pela concessão da bolsa, a qual proporcionou-me uma significativa abertura para o mundo da pesquisa.

Há rostos mais belos do que a máscara que os cobre.

Jean-Jacques Rousseau

RESUMO

A oposição entre natureza e sociedade é uma constante no pensamento de Rousseau. Analisando suas obras, podemos observar que o homem da natureza é bom, enquanto que o homem social é o sujeito corrompido. Mas, apesar disso, a tese de Rousseau assegura que a sociedade é o único lugar em que o homem natural pode se tornar moral, ou seja, a socialização produz condições específicas de onde podem brotar sentimentos solidários compensando os processos de corrupção. Desse modo, o objetivo deste trabalho é investigar, através de uma análise reconstrutiva de passagens importantes do *Segundo Discurso* e do livro IV do *Emílio*, como é pensada esta relação entre natureza e sociabilidade, sendo que de tal relação surge um conceito de ser humano que é capaz de pautar sua ação baseando-a na sua consciência moral. Nesse contexto, é preciso entender como Rousseau define natureza e como a educação social precisa buscar nesse conceito o referencial normativo para sua ação pedagógica.

Palavras-chave: natureza – sociedade – piedade – razão – educação.

ABSTRACT

The opposition between nature and society is a constant in the thought of Rousseau. In his works, we can see that man's nature is good, while the social man is the subject corrupted. But nevertheless, the theory of Rousseau is that society is one place where the natural man can be moral, or social produces the specific conditions where they can sprout feelings of solidarity addressing the processes of corruption. The purpose of this study is to investigate through a reconstructive analysis of key passages the *Segundo Discurso* and the Book IV of *Emilio*, as is thought the relationship between nature and sociality, and that this relationship is a concept of human being is able to guide their action on the basis of their conscience in the moral. In this context we must understand how Rousseau defines nature as education and social needs get this concept the reference standard for their pedagogical action.

Keywords: nature – society – pity – reason - education

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 DA CRÍTICA AO ESTADO SOCIAL A FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA DA MORALIDADE.....	14
1.1 A natureza como autenticidade e a sociedade como palco de “espetáculos”.....	14
1.2 Os fundamentos antropológicos da crítica no livro IV.....	19
1.3 O sentido pedagógico da crítica no livro IV.....	24
2 NATUREZA COMO VOZ DA CONSCIÊNCIA E O PROBLEMA DA AUTONOMIA MORAL.....	33
2.1 O conceito de natureza entendido pelo viés do Romantismo.....	33
2.2 A idéia de natureza enquanto influência dos ideais modernos.....	42
2.3 Natureza como razão: o iluminismo de Rousseau.....	52
3 O PROJETO DE EDUCAÇÃO SOCIAL.....	56
3.1 A educação social e a formação do homem da natureza.....	56
3.2 O amadurecimento da piedade e o desenvolvimento da capacidade de bem julgar os homens.....	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	69
REFERÊNCIAS.....	73

INTRODUÇÃO

Jean Jacques Rousseau, nascido em Genebra no ano de 1712 e falecido em 1778, foi um dos mais formidáveis autores do século XVIII. Teve uma vida conturbada desde a infância. Órfão de mãe, abandonado pelo pai, desprezado por sua pátria e perseguido por suas obras. Estes, no geral, são acontecimentos que resumem seu estranho percurso de vida e que, sem dúvida, exerceram grande importância em seu desempenho intelectual. Além disso, ele próprio abandona seus filhos entregando-os a um orfanato, contradizendo seus ideais de educação. Estes fatos geram inúmeras opiniões a seu respeito, que variam entre um Rousseau neurótico a um Rousseau inteligente e idealista. Contudo, Rousseau produziu uma vasta e interessante bibliografia. Sua influência se dá em diversas áreas, como filosofia, política, educação e até na música. Pensadores como Kant estão entre aqueles filósofos que se impressionaram com as idéias de Rousseau. Dent relata (1996, p. 30) que há uma famosa história sobre Kant, conhecida pela regularidade de sua vida. Porém, influenciado pelo *Emílio*, de Rousseau, passou a abandonar tal regularidade.

No campo da educação, Rousseau exerce importante influência sobre o movimento pedagógico denominado de Escola Nova, que se constituiu no século XIX. O interesse dos autores deste movimento está no fato de que Rousseau, no *Emílio*, publicado em 1762, constrói duras críticas à pedagogia tradicional. Ele se impôs, principalmente, ao fato de que tais pedagogias não levavam em conta o papel e os objetivos do aluno no processo educativo. Rousseau propõe no *Emílio* que é preciso engajar a educação infantil no contexto da vida a longo prazo. Trata-se de pensar os meios pelos quais uma pessoa poderia viver a melhor vida considerando-a como um cidadão livre, vivendo numa república governada pela democracia da *Vontade Geral*. Com esta concepção de educação, Rousseau, para a Escola Nova, se torna o pai da pedagogia moderna.

Rousseau estudou e escreveu muito sobre ciência, política e educação. Embora tenha se dedicado desde a juventude ao estudo, seu reconhecimento só chegara com a publicação, em 1750, do *Discurso sobre as ciências e as artes*, no qual havia mencionado a relação entre ciência e moral, tema que ocupará Rousseau no decorrer de sua vida. Desta primeira obra, sucedeu uma segunda: o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da*

*desigualdade*¹ publicada em 1755. Esta obra, mais do que a primeira, despertou grande interesse pela sociedade, uma vez que, em tal obra, Rousseau fundamenta a desigualdade e a escravidão sobre o progresso social. Esta tese do *Segundo Discurso*, representou uma ofensa à civilização européia, pois com todo seu progresso, Rousseau a coloca abaixo da condição animal.

A partir de então, a vida de Rousseau nunca mais foi a mesma, pois suas idéias batiam de frente com os ideais que davam sustentação aos modos de vida da sociedade moderna. Intelectuais admirados por Rousseau, como Diderot e Voltaire, concederam-lhe duras críticas ao modo como Rousseau repudiava os costumes da nascente sociedade burguesa. Com as publicações do *Emílio* e do *Contrato Social*, (que colocaram a público a afronta de Rousseau a educação tradicional, à religião e à escravidão política), esta relação entre Rousseau e a sociedade de seu tempo tomava cada vez mais distância, assim como, ao mesmo tempo, seu lento afastamento com os filósofos das Luzes.

Rousseau não foi um modelo de vida e de pensamento, antes um contra-modelo. Mas é justamente isto que encanta, que instiga o pensamento a desconfiar de certos modelos. Assim aconteceu comigo. Ainda no início da vida acadêmica, como bolsista de iniciação científica da Universidade de Passo Fundo, no curso de filosofia, deparei-me com o *Emílio ou da educação* e foi essa uma das minhas primeiras aquisições. Depois vieram tantos outros livros e filósofos, mas sempre a eloquência das palavras de Rousseau, suas sábias investidas contra um progresso deficiente e uma sociedade corrupta, perturbavam minhas idéias e alimentavam minhas observações. No fundo, talvez suas teses não fossem tão originais, mas apenas mais convincentes e ousadas e foi esta ousadia que me cativou. Então, quando me deparei com a exigência de apresentar um trabalho monográfico ao final do curso de Filosofia, não tive dúvida. Era sobre Rousseau que eu iria dissertar. Mas só então é que tive consciência do grande desafio que me havia proposto. Como escrever e analisar um pensamento tão complexo que não se deixa, por isso, transparecer facilmente? Como falar sobre a educação e a moral em Rousseau (objeto de meu primeiro estudo) quando o mesmo abriu mão da guarda de seus próprios filhos, entregando-os a um orfanato? Este é, sem dúvida, um dos inúmeros paradoxos aos quais chega o cidadão de Genebra. Prossegui, mas não pude fazer mais do que provocar alguns pontos fundamentais que emergem desta teoria.

¹ A partir de agora toda a vez que nos referirmos ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* colocaremos a expressão *Segundo Discurso*, visto que tal obra esta antecedida pelo *Discurso sobre as ciências e as artes*.

Agora, como aluno do PPG em Educação, surge novamente a oportunidade de dissertar sobre Rousseau. O que, sem dúvida alguma, enche-me de satisfação. Neste trabalho, retomo um problema crucial tanto do pensamento de Rousseau como da própria filosofia, ou seja, o problema da relação entre natureza e sociedade. A importância desta nova tentativa é que tal relação continua sendo alvo de muitos enganos. É sabido que Rousseau não procurou dar a suas obras um estilo sistemático e organizado, fato este que dificulta muito a compreensão do leitor. Os textos são escritos despreocupadamente em relação à ordem em que vão aparecer as idéias. No início do prefácio do *Emílio*, o próprio Rousseau alerta ao leitor dizendo que suas reflexões e observações são “sem ordem e quase sem seqüência” (2004, p. 03). Deste modo, percorrendo a literatura escrita sobre Rousseau, percebemos que o mesmo foi interpretado das mais diversas formas. Desde um árduo defensor da liberdade individual até defensor de um socialismo de Estado que sacrifica a liberdade de cada um às leis da soberania. Evidentemente que a culpa não repousa somente sobre seu estilo, mas também na maneira como expõe seus argumentos e como os trata nos diferentes livros. Se tomarmos, por exemplo, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, somos invadidos por um ar de desprezo e desânimo quanto ao desenvolvimento da socialização humana. Rousseau, nesta obra, ao analisar quais são as origens da desigualdade, confrontou a desordem social com a ordem vinda da natureza e não teve dúvida: quanto mais o homem se socializa mais ele se torna um ser depravado. Já o *Emílio* e o *Contrato Social* buscam nesta mesma sociedade corrupta a base de um projeto educacional e político. Então o leitor se depara com o paradoxo: De que forma a sociedade corrompida pode ser vista como base de instauração da ordem moral?

Rousseau não esqueceu do confronto entre natureza e sociedade, parecendo sempre ter sido mais favorável a tudo que brota da natureza do que os resultados do progresso social, ainda mais tendo diante de si um cenário desmoralizado. Vivendo em pleno século XVIII, Rousseau foi um freqüentador assíduo dos salões de Paris e esteve bem a par das grandes revoluções e novidades científicas que ocorriam em seu tempo, anunciando a possibilidade de um mundo melhor e mais confortável. Mas neste mundo cultural sofisticado, Jean-Jacques não se sentia bem, pois considerava que o luxo e os hábitos requintados se constituíam como meios engenhosos de conseguir poder e status social. Rousseau observou, com isso, que o aprimoramento e o desenvolvimento do conhecimento não se constituíam em padrão seguro para a moralidade e felicidade da vida humana. A sociedade movida por este espírito não pode estabelecer um projeto político pedagógico que visa a construção de um sujeito autêntico, autônomo e moral. Seria preciso, portanto,

recompor os eixos do organismo social e, neste contexto, Rousseau indica o caminho da natureza.

Esta é uma complexa tese de Rousseau: a solução para os problemas morais do homem está na vida conforme a natureza. No *Emílio*, várias vezes encontramos a fórmula “homem da natureza” (2004, p. 356), visando expressar o homem autêntico e moralmente autônomo. Porém, aparentemente contrária a esta, aparece também no *Emílio* outra tese na qual afirma que a moral deve ser estudada nas relações que o sujeito estabelece com os outros (2004, p. 290). Ora, não há como formar um cidadão autônomo e moral sem inseri-lo na sociedade, sem que o mesmo seja capaz de se apegar aos seus semelhantes, se comovendo com o sofrimento alheio, e de ser capaz de julgar adequadamente as ações humanas. Isso é fundamental. Mas não podemos esquecer, pensa Rousseau, que o contato social também corrompe o homem. É daí que brota uma situação desconfortável. A natureza é boa, mas nela carece a moral. A sociedade, por sua vez, fornece as condições para o surgimento da moralidade, mas ao mesmo tempo as condições em que o homem se corrompe.

Desta tensa relação entre natureza e sociedade, que é uma constante do pensamento de Rousseau, surgem diferentes opiniões. Há aqueles que interpretam a crítica social, que toma a natureza como parâmetro normativo, como a busca de um estado idílico, longe das instituições e da vida socialmente organizada. Acreditam, desta forma, que Rousseau encontra a verdadeira origem da moralidade somente na natureza, e o surgimento da socialização representa o início do processo de corrupção e, portanto, o fim da moralidade. Esta é a tese assumida pelo romantismo e que influenciou fortemente algumas grandes figuras, entre elas, autores tão diversos, como Nietzsche e Piaget. Não há dúvida de que Rousseau oferece margens a esta interpretação, principalmente no *Segundo Discurso*, pois ao opor radicalmente natureza e sociedade, ele deixa transparecer a idéia de que somente é bom o homem que se afasta do convívio social. Mas o que tais interpretações não percebem é que Rousseau assume, nesta obra, um objetivo distinto – analisar como se originou a desigualdade social. Neste sentido, a natureza como fonte da ordem e da bondade é a referência normativa que dá credibilidade à crítica a sociedade. Já no *Emílio*, Rousseau parece ser mais cauteloso a respeito do que afirma sobre o processo de socialização. Ele não abandona sua crítica, mas mostra a importância que a sociedade desempenha no aprimoramento de todas as faculdades humanas. Sem a sociedade, não seria possível o desenvolvimento da razão, da linguagem e, portanto, da própria moralidade.

Com isso, torna-se evidente que tanto a natureza quanto a sociedade, desempenham um papel crucial que permeia do início ao fim o pensamento de Rousseau, e a maneira como ele conecta tais conceitos, no contexto de seu projeto de educação, sempre foi um problema espinhoso e mal resolvido. Assim, a formação do sujeito moralmente autônomo, figurado pelo personagem Emílio, depende do convívio com os outros, mas também do contato com a natureza. Ou seja, a educação de Emílio precisa ser mediada pelo seu confronto com o mundo social, que representa a aparência e a dissimulação, e com o mundo da autenticidade e da bondade, simbolizada pela natureza. Disto decorre uma série de dificuldades: como é possível ver brotar desta relação entre natureza e sociedade um sujeito autêntico, autônomo e moral? Que papel o conceito de natureza desempenha na argumentação do livro IV do *Emílio*, no sentido de atribuir um estatuto moral à socialização do educando? Qual é o papel do educador tendo que mediar a educação de seu pupilo nesta relação entre natureza e sociedade? Como é possível uma educação social formar o homem da natureza?

A partir destas dificuldades, compreendo que se faz necessário inicialmente esclarecer três coisas; como é pensada a relação entre natureza e sociedade e quais são as implicações éticas desta relação (1); o que significa natureza e que lugar ela ocupa na teoria da moralidade humana (2); e, por fim, o que representa esta relação entre natureza e sociedade no que diz respeito à educação do jovem Emílio (3).

O texto é composto por três capítulos. Seguindo a ordem com que aparecem os objetivos, o primeiro procura situar o problema da relação entre natureza e sociedade, mostrando que este conflito, fundamentado antropologicamente, é uma constante no pensamento de Rousseau, circundando suas principais obras. O segundo capítulo procura aproximar o conceito de natureza ao de sociedade, tentando relacionar natureza com as disposições internas do sujeito. Mostra-se, com isso, o quanto Rousseau expressa uma consciência de época no sentido de que para ele o sujeito é capaz de encontrar em si mesmo os deveres para com os outros. O terceiro capítulo, por sua vez, trata das implicações pedagógicas da relação entre natureza e sociedade, ou seja, tenta explorar o sentido pedagógico de uma educação social que deve buscar na natureza seu parâmetro normativo.

Para dar conta da problemática e dos objetivos é preciso recorrer às obras de Rousseau. Como o leitor já pôde perceber, minha análise repousa basicamente sobre duas obras: o *Emílio ou da educação* e o *Segundo Discurso*. Mas pelo fato de que o objetivo central é compreender o problema da educação moral que brota da relação entre natureza e

sociedade, procuro dar maior ênfase às colocações contidas no *Emílio*, principalmente no livro IV, pois é ali que Rousseau desenvolve um conceito de sociedade que possibilita a construção de um sujeito moralmente autônomo. Isto não significa, no entanto, que outros textos de Rousseau não serão explorados. Trabalho também com alguns fragmentos do *Contrato Social*, que trazem uma visão do pensamento político de Rousseau, imprescindíveis para se pensar o problema da educação moral. Já que se trata de um problema que divide opiniões, procuro também uma bibliografia secundária, buscando sempre encontrar maior apoio possível nos textos de Rousseau. Procedo então, fazendo uma análise reconstrutiva de importantes passagens tanto do *Emílio* quanto do *Segundo Discurso*, direcionando-as para o meu problema de investigação. Acredito que através de uma relação entre as diferentes passagens das obras de Rousseau, bem como, das diferentes interpretações sobre o tema, seja possível contornar alguns paradoxos engendrados pelo cidadão de Genebra e enfrentar algumas objeções a ele dirigidas.

1 DA CRÍTICA AO ESTADO SOCIAL À FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA DA MORALIDADE

1.1 A natureza como autenticidade e a sociedade como palco de “espetáculos”

Em 1755 é publicado o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, obra esta também chamada de *Segundo Discurso*, por ser antecedida pelo *Discurso sobre as ciências e as artes*, publicado em 1750. No *Segundo Discurso*, a intenção de Rousseau é mostrar, assim como sugere o título, quais são as reais origens das desigualdades sociais e em que elas se fundamentam, ou melhor, se elas são ou não autorizadas pela natureza. Rousseau apresenta um balanço histórico da depravação humana e desenvolve a tese de que quanto mais o homem se socializou e adquiriu, por uma série de eventos, faculdades antes desconhecidas, tanto mais tornou-se corrompido, “e, em vez de um ser que age sempre por princípios certos e invariáveis [...], não se encontra mais do que o disforme contraste da paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante” (ROUSSEAU, 1999, p. 150).

Esta crítica do *Segundo Discurso* rompe com a relação considerada indissolúvel pela modernidade, entre progresso material e aperfeiçoamento moral. Um ponto de interrogação é colocado onde poucos ousavam duvidar, principalmente, por se tratar de um período em que as novidades científicas anunciavam muitas promessas para a solução de conflitos e patologias sociais. De um modo geral, o século XVIII se destacava pela segurança que encontrava na razão, na sua capacidade de traçar limites e de dar conta dos problemas genuinamente humanos. Rousseau distancia-se enfaticamente das atitudes otimistas, racionalistas e progressistas da filosofia iluminista, mostrando que a história da civilização corresponde ao progresso da negação da inocência natural, considerando que tal negação fora empreendida pelo aperfeiçoamento racional dos modos de vida sociais.

Dentro deste espírito de desconfiança quanto ao estado atual em que a sociedade se encontra, Rousseau procurou delimitar, no *Segundo Discurso*, o período em que a igualdade de natureza havia sido sucedida pela desigualdade moral e política. Para isso, ele analisou criticamente o percurso histórico da humanidade a partir da relação entre estado de natureza e estado social, sendo que toda sua argumentação se move pela idéia positiva

de natureza e pela apreciação negativa da sociedade. O homem natural é bom, autêntico e tem poucas necessidades. O homem social, ao contrário, encontra-se corrompido. Levado sempre a se comparar com os outros, despertou e produziu uma gama de sentimentos negativos que tornaram o estado social um estado de corrupção e de depravação. Cabe lembrar, porém, que o estado de natureza não deve ser tomado como uma verdade histórica. Rousseau deixara claro no início do *Segundo Discurso*, que não “se devem tomar as pesquisas sobre esse assunto por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais” (1999, p. 161). Ele não pretendeu descrever um estado original da humanidade. Sua investigação, afirmou ele, é semelhante a que fazem os físicos sobre a formação do mundo.

A causa desta revolução, que distanciou o homem da natureza, encontra sua base no estabelecimento da propriedade privada. Ou seja, segundo o pensamento de Rousseau, a instituição da propriedade representa o início da sociedade civil. Porém, para que o homem chegasse a tal estado, ocorreu uma série de revoluções. Seguindo os passos do autor do *Segundo Discurso*, podemos localizar três fases percorridas pelo homem até alcançar sua consolidação na sociedade civil.

O primeiro passo é a organização de diversos grupos formando nações particulares. Os homens errantes pelos bosques assumem uma situação fixa e pela comparação de suas diferenças adquirem os sentimentos de preferência e de distinção. Entra em cena então o drama primitivo do “canto e da dança”. Assim afirma Rousseau: “Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloqüente passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo;” (1999, p. 211). Esta é a nova cena do homem primitivo que propicia uma grande revolução na constituição dos laços sociais, pois representa a delimitação de um espaço físico comum, onde os personagens se apresentam em espetáculo. Conforme Fortes; “Sem estas condições, nenhuma ‘sociedade’ é possível e graças a elas o homem se oferece em *espetáculo*, não em sentido vagamente *metafórico*, mas em um sentido próprio como *canto* ou *dança*” (1997, p. 45). Esta condição traz um novo significado para a conduta humana. O olhar dirigido somente a si mesmo é agora estendido também aos outros e é assim que, a largos passos, se constrói o cenário para o espetáculo da vida em sociedade.

O segundo passo, que possibilita a passagem do estado de natureza para o estado social, é a mudança de um modo de vida simples para um modo de vida mais aprimorado. Tal aperfeiçoamento introduz novas necessidades e, conseqüentemente, a exigência de atender estas necessidades que já não são mais naturais, mas sim construídas e provocadas

pelas novas relações que iam se formando. Entra também em cena a necessidade da provisão. Segundo Rousseau, o homem quando percebeu a utilidade que tinha para sua distinção e comodidade ter provisão para dois “desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário” (ROUSSEAU, 1999, p. 213). A partir disso, a terra precisou ser cultivada e “seguiu-se necessariamente sua partilha, e da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça;” (Ibidem, p. 216). O trabalho também se torna necessário, pois é ele, assim assegura Rousseau, que dando o direito sobre a posse do que plantou, logo dá também o direito a terra.

O terceiro passo é conseqüência dos dois anteriores. O homem com todas as faculdades naturais postas em ação, reunindo a comparação e o desejo de distinção com a posse de bens e o poder de usufruir desses para granjear méritos e posições sociais, foi preciso ter ou fingir ter para proveito próprio, “foi preciso mostrar-se diferente do que de fato se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes” (Ibidem, 1999, p. 217). Este é o ponto culminante da crítica que mais tarde também se repetirá no livro IV do *Emílio*¹. Trata-se do jogo da representação social que conduz à alienação, a qual se constitui como um dos pontos mais significativos da análise social e da crítica a culturas engendradas por Rousseau.

A alienação² ocorre quando a pessoa busca uma onerosa distinção social. Para isso, uma pessoa precisa possuir, ou ao menos, manter a aparência convincente de que possui bens, “atributos e talentos capazes de granjear ou extrair a estima e deferência de outros” (DENT, 1996, p. 34). Isso exige o constante esforço do “faz de conta” da representação, conforme o gosto alheio. Sendo assim, os interesses pessoais ficam subordinados aos interesses dos outros, causando a perda de intencionalidade da ação e, conseqüentemente, a perda da liberdade. O mal, neste contexto, se dá em dois sentidos; quando o sujeito engana a si mesmo, pois não age segundo a vontade própria; e ao enganar os outros, visto que ele aparenta ser aquilo que na sua intimidade não é. Segundo pensa Rousseau, é o processo de socialização que gera esta necessidade supérflua de constante busca pela estima pública. É a comparação que possibilita os homens formarem seus desejos a partir da influência dos outros.

¹ Daqui em diante toda vez que aparecer a expressão “livro IV” estaremos nos referindo ao livro IV do *Emílio*.

² Embora Rousseau não use o termo alienação, é possível dizer que o fenômeno que ele indica como sendo o da “aparência” gera um processo de estranhamento de si que, subseqüentemente, torna o sujeito alienado. Ou seja, este esquecimento de si, torna o indivíduo dependente da opinião alheia, uma vez que ele constrói esta aparência de acordo com a vontade dos outros. Portanto, os termos que Rousseau emprega no texto como “estranhamento”, “máscara social”, “inautenticidade”, se ajustam com o conceito de alienação, entendido aqui, como a perda de liberdade causada pela busca de uma aparência enganosa.

Esta aventura histórica que Rousseau aponta no *Segundo Discurso*, passa a ser central para criticar o modo de vida ocidental: o homem moderno, paga um preço muito alto para conquistar o status de “vencedor” dentro deste atual modelo de sociedade. Para poder fazer o jogo do “parecer”, precisa se submeter a um processo intenso de socialização que culmina na perda de sua própria identidade. Neste mundo dos espetáculos, o ser humano, para conseguir sobreviver socialmente, precisa ser um bom ator: se não souber representar, não sobrevive. Isso está implicado com a idéia de que a cortesia e a polidez não significam necessariamente sinônimos de bom caráter. No fundo, trata-se de que o homem aparenta ser o que não é, para poder manter um status social. O problema que aborrece Rousseau, neste contexto, é o fato de que a aparência não significa só enganar os outros, mas também a si mesmo e a perda da autenticidade reside no auto-engano ao enganar os outros. Sabemos que tal crítica se desenrola num cenário específico: Paris, século XVIII, é o universo social corrompido onde se concebe um exemplar mundo das aparências. Cassirer (1980, p. 385), retrata este universo como sendo o da refinada cortesia, na qual todo estranho era bem tratado. Foi exatamente o desconforto com esta cortesia, considerada como episódio de rotina, que motivou a crítica de Rousseau contra o estatuto alienado e artificioso das relações sociais.

É com esta linha de pensamento que Salinas Fortes (1997, p. 25) aponta para o fato de que a análise feita por Rousseau da vida social pode ser representada segundo o esquema ser/parecer. Este esquema representa uma tensão entre a autenticidade, provinda da natureza, e a aparência, advinda da sociedade. Rousseau evidenciou o contraste entre a simplicidade da vida do campo e a sofisticação da vida na cidade e a sua tese é de que quanto mais sofisticação e mais luxo havia, mais dissimuladoras as pessoas se tornavam. Para poder sustentar uma vida luxuosa, era preciso “parecer ser” o que na intimidade não se era. A corrupção social encontra aí sua origem. O homem social se move pela aparência, preocupa-se sempre com a maneira com que vai aparecer diante dos outros. O espetáculo precisa ser assegurado pela boa aparência e pela representação. É especificamente neste sentido que o progresso rumo ao aperfeiçoamento das capacidades humanas representa a história da negação da inocência natural, ou seja, a negação da própria personalidade.

Temos aqui resumido o aspecto central da crítica que contém o *Segundo Discurso*. Rousseau pensa que a causa da desigualdade e dos vícios sociais encontra-se na estima pública que é assegurada pela propriedade privada, ou seja, a instituição da propriedade surgiu quase que exclusivamente com a necessidade de distinção e de prestígio e não pela necessidade de suprir carências naturais. Rousseau não nega o fato de que a propriedade

também seja um instrumento necessário para a sobrevivência, mas chama a atenção para o abuso de que dela se faz e, tal abuso, o acúmulo exagerado de bens, origina-se da ânsia de distinção e prestígio social. Esta distinção representa a construção de uma personalidade mascarada, fictícia e, conseqüentemente, submete a pessoa a padrões de comportamentos distintos, sofisticados, que passam, desta maneira, a significar um status social. Porém, o preço pago para manter este status é a negação de sua própria personalidade, produzindo a alienação. Se observarmos, diz Rousseau, vemos que “o selvagem vive em si mesmo: o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver na opinião dos outros e é, por assim dizer, do juízo deles que lhe vem o sentimento de sua própria existência” (1999, p. 242). Este é o ponto central de toda obra. Enquanto o homem natural conserva sua existência em si mesmo e, por isso, é fonte da autenticidade e da bondade, o homem social só mantém o sentido de sua existência de acordo com a força da opinião.

No *Emílio* alguns pontos centrais desta crítica se repetem. Especificamente no contexto do livro IV, onde Rousseau trata do problema da educação social, aparecem argumentos semelhantes aos encontrados no *Segundo Discurso*. A tensão entre ser e parecer se põe também vivamente sobre os olhos de Rousseau nesta obra. Na seguinte passagem do *Emílio* ele afirma: “o quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem!” (2004, p. 392). Esta dicotomia entre natureza e sociedade é fundamental para que o projeto de educação traçado no *Emílio* esteja de acordo com os princípios de autenticidade e moralidade. Educar Emílio de acordo com a natureza significa, neste contexto, exercitar o jovem contra o jogo deformante da representação social e, para isso, a natureza deve ser tomada como princípio normativo da ação moral. Rousseau é insistente em mostrar a Emílio os desajustes sociais e contrapô-los à bondade da natureza. Este conflito entre a natureza e sociedade permanece no contexto do *Emílio* e se constitui como um dos marcos fundamentais de toda a sua obra. É deste conflito que Rousseau recobra novamente o problema da alienação.

Deste modo, a crítica anterior que denunciava o selvagem como sendo o que vive em si mesmo e o homem social que vive sempre fora de si, é no livro IV sintetizada na seguinte passagem:

O homem do mundo está inteiramente em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele (ROUSSEAU, 2004, p. 315).

Novamente a máscara, a necessidade de esconder sua verdadeira identidade e a preocupação excessiva com a maneira como se vai aparecer diante dos outros, é o que denuncia o autor do *Emílio*. Esta crítica condensa o núcleo da tensão entre ser e parecer que caracteriza as relações humanas do mundo moderno, assim como já apontado no *Segundo Discurso*. No contexto desta argumentação, Rousseau tem em vista a busca pelo si mesmo que nada mais é do que a busca pela autenticidade sufocada pelo processo de sofisticação da cultura. Ainda, numa outra passagem, Rousseau critica com mais veemência o problema da aparência e coloca ali a opinião como sendo o impulso que conduz o homem social a buscar a estima pública, causando então a alienação. Assegura ele: “Do seio de tantas paixões diferentes vejo que a opinião constrói para si mesma um trono inabalável, e os estúpidos mortais, submetidos ao seu império, baseiam sua própria existência somente nos juízos de outrem”(ROUSSEAU, 2004, p. 291).

Como podemos ver, no *Emílio* se repetem aspectos centrais da crítica elaborada no *Segundo Discurso*. Tanto em uma obra quanto na outra a sociedade é entendida como espaço de representação e falsidade e a natureza como esfera da autenticidade e da bondade. Ou seja, o estado social, tal como está constituído, é um estado contrário à natureza. Outro aspecto, diretamente ligado ao primeiro, é o problema da alienação que aparece tanto numa quanto noutra. No entanto, parece possível afirmar que a única diferença que podemos traçar entre estas duas obras é que a alienação, no *Segundo Discurso*, está vinculada à propriedade privada, enquanto que no *Emílio* Rousseau deixa de lado este problema para se preocupar com uma fundamentação antropológica da crítica. Não que esta concepção de ser humano já não esteja implícita no *Segundo Discurso*, mas no *Emílio*, especificamente no contexto do livro IV, Rousseau vai clarear nitidamente esta sua concepção. É o que veremos no tópico seguinte.

1.2. Os fundamentos antropológicos da crítica no livro IV do *Emílio*

Conforme já indicado por Salinas Fortes (1997, p. 25), a análise de Rousseau se apresenta numa relação dicotômica, num jogo de oposições entre natureza/sociedade e ser/parecer. Esta dicotomia, no entanto, demarca a própria concepção de ser humano,

caracterizada por um conflito entre a dimensão solidária do amor de si mesmo e a dimensão narcisista-racional do amor-próprio. Deste modo, sua crítica social alicerça-se em uma teoria antropológica marcada pelo pólo tensional entre os dois sentimentos profundamente humanos, o amor de si e o amor-próprio. O amor de si refere-se aos primeiros impulsos do ser humano e, por ser natural, significa a garantia contra os impulsos advindos de fora, da sociedade. Assim se expressa Rousseau: “A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, 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[...]”. E acrescenta, logo abaixo: “O amor de si é sempre bom e sempre conforme à ordem” (ROUSSEAU, 2004, p. 288).

Nestes termos, o amor de si está muito próximo da natureza, pois revela um caráter espontâneo, voltado somente para a satisfação das necessidades naturais do homem. No dizer de Schäfer, „Selbstliebe meint nur die Tendenz des Menschen, seinen (natürlichen) Bedürfnissen nachzugeben und sich um ihre Befriedigung zu kümmern. Die Selbstliebe ist so etwas wie der Garant, der den Menschen auf das Streben nach einer Identität mit sich selbst verpflichtet“ (SCHÄFER, 2002, p, 37).³ Porém, não significa somente a realização de padrões instintivos de comportamento, inclui ainda a piedade, pois o homem é naturalmente bom.

No processo de socialização humana, que conflui inevitavelmente para a ampliação das relações e das necessidades, o homem desenvolve o amor-próprio que é fruto da comparação e, neste contexto, a dimensão natural-sensível, fonte das necessidades simples, é superada pela dimensão racional, gerando necessidades cada vez mais supérfluas. Deixemos Rousseau falar

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 nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio (ROUSSEAU, 2004, p. 289).

³ Tradução de minha autoria. O amor de si mesmo representa a tendência do homem de se voltar para suas necessidades naturais e tratar de satisfazê-las. O amor de si mesmo aparece como uma espécie de garantia que responsabiliza o homem pela busca de identidade consigo mesmo.

Essa é obviamente uma passagem-chave: Rousseau ao referir que o amor de si é fonte das necessidades verdadeiras coloca este sentimento sobre o núcleo da autenticidade, da simplicidade e da bondade advindas da própria natureza. Tal afirmação torna-se o princípio da crítica desenvolvida contra o mundo da artificialidade, do egoísmo e da teatralização que permeia todos seus escritos. Rousseau contrapõe, deste modo, o sentimento natural do amor de si, que é bom e sempre conforme a ordem, ao amor próprio que é fonte da corrupção humana. O problema enfatizado por Rousseau em relação ao sentimento do amor-próprio é o fato de que ele, por ser um sentimento comparativo, faz com que o homem sempre baseie a sua vida na dos outros. A passagem acima nos indica claramente que o sentimento de preferência e todas as paixões irascíveis, têm sua fonte no ato de se comparar constantemente com os outros.

Isto também já aparece no *Segundo Discurso*. Embora não de forma tão evidente como no livro IV, está implícito na crítica o problema da comparação que é a origem do sentimento do amor-próprio. Com a aproximação de diversos grupos formando nações particulares, assim reza o argumento de Rousseau no *Segundo Discurso*, o amor-próprio ganha um lugar na história. “Acostumam-se a considerar diferentes objetos e a fazer comparações; adquirem insensivelmente idéias de mérito e de beleza que produzem sentimentos de preferência” (1999, p. 210). Rousseau associa, neste contexto, o surgimento da desigualdade ao surgimento de uma nova dimensão – a dimensão pública. Esta dimensão fundamenta então uma nova existência. Trata-se do sair de si do amor-próprio, permitindo que o indivíduo seja agora objeto de pensamento e sentimento dos outros. Isso gera uma nova espécie de relação que o indivíduo tem para consigo mesmo e para com os outros. Conforme Reis, “essa relação tem que passar também pela imagem que o outro tem dele” (2004, pg. 70), e é desta consciência, de que ele é constantemente objeto dos olhos dos outros, que se origina seu comportamento. Então, desta capacidade de se colocar na situação do outro é que brota um vínculo social. É daí que surge o pessimismo de Rousseau, pois se tratando de um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, é ele que “leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente e é a verdadeira fonte da honra” (ROUSSEAU, 1999, p. 323).

No *Emílio*, por sua vez, o lugar reservado para o nascimento do amor-próprio é a passagem da infância para a juventude. Na infância, prevalece o sentimento do amor de si. A criança não se estendendo ainda para fora de si permanece limitada ao seu próprio ser.

Este rompimento acontecerá somente na juventude, na medida em que Emílio ampliará suas relações. Este é o problema central do livro IV. Vejamos:

Tendo Emílio até o presente olhado apenas para si mesmo, o primeiro olhar que lança a seus semelhantes leva-o a comparar-se a eles, e o primeiro sentimento que excita nele esta comparação é desejar o primeiro lugar. Eis o ponto em que o amor de si transforma-se em amor-próprio e onde começam a nascer todas as paixões que dele dependem (2004, p. 324).

Semelhante ao selvagem que não estende o seu olhar além de si mesmo é o Emílio de Rousseau na infância, que se encontra limitado ao seu próprio ser, ficando indiferente a presença do outro. Como vimos anteriormente, a passagem do estado de natureza para o estado social começa justamente onde a indiferença é substituída pela identificação com o outro, e desta identificação surge o sentimento de preferência, de mérito e de beleza. Deste modo, o surgimento do amor-próprio causa uma espécie de ruptura entre o estado de inocência feliz, tanto do selvagem como do Emílio em suas primeiras fases, e o estado de diferenciação social das outras consciências.

Sintetizando, Rousseau justifica seu conceito de ser humano em dois sentimentos distintos entre si, o amor de si mesmo e o amor-próprio. O amor de si é o sentimento natural e o amor-próprio é o sentimento social, ou seja, despertado socialmente. Isso conduz a uma conclusão importante: o desenvolvimento dos vícios e das luzes se faz sempre no povo e não nos indivíduos, o que significa dizer que a sociedade é o espaço da corrupção. A sociedade é o espaço, como “palco”, onde a corrupção acontece, visto que é ela que possibilita o surgimento do amor-próprio e, por isso, é tomada por Rousseau como sinônimo de corrupção. Aqui já podemos ir mais longe, anunciando um problema de fundo que irá ser desenvolvido nos itens posteriores, a saber, a questão da liberdade. Concebendo o ser humano como um agente livre, Rousseau possibilita responsabilizá-lo sobre aquilo que faz ou deixa de fazer. No processo social o homem rejeita ou não aquilo que seu amor-próprio reclama. Temos aí uma consequência importante para o problema da teodicéia, ou seja, para o problema do mal no mundo e a imputabilidade da ação humana. Sobre esse tema voltarei mais adiante.

Deixemos resguardada por hora tal questão e retomemos a discussão acima sobre a compreensão rousseauiana de sociedade e de ser humano. Uma visão panorâmica mostra que o amor de si é a principal referência para a construção de um caráter autêntico,

autônomo e moral, visto que representa uma garantia contra a tendência social de sempre querer medir nossa vida pela vida dos outros, produzindo uma gama de sentimentos negativos. O amor-próprio, por outro lado, é o principal entrave para que tal formação autêntica e solidária aconteça. Este é ao menos o fio condutor que se desenhou até agora, pois tanto no *Segundo Discurso* quanto no *Emílio*, o ar de desprezo engendrado contra a sociedade, encontra-se alicerçado antropologicamente no desenvolvimento e aprimoramento do sentimento de amor-próprio. Deste modo, até o momento, não podemos concluir nada a favor desta ‘paixão irascível e odienta’ do ser humano e, por conseguinte, nada a favor do processo de socialização.

Conseqüentemente, esta conclusão desencadeia um problema ético-pedagógico: se o *Emílio* representa uma simples continuidade da crítica no *Segundo Discurso*, pois em seu núcleo encontram-se argumentos semelhantes em favor da natureza e contra a sociedade, a educação, a partir disso, deve conduzir Emílio ao encontro da natureza. Ou seja, se a sociedade é corrupta e nada há de se fazer neste sentido, então a educação natural teria, como uma de suas mais nobres ocupações, retirar Emílio da sociedade. Antropologicamente falando, a tarefa do professor seria fazer com que Emílio evitasse ao máximo o convívio social, para que o mesmo não desenvolvesse o sentimento de amor-próprio, tendo então, somente como referência normativa para sua ação autêntica e moral, o amor de si mesmo. Aqui se localizaria, segundo Dalbosco (2005, p. 85), o núcleo do romantismo pedagógico de Rousseau apregoado por alguns de seus intérpretes. Estes, ao defenderem a teoria do “bom selvagem”, incorrem no erro de negar a instância social, e com ela o próprio sentimento do amor-próprio, como constituidora da autenticidade e da moralidade. A interpretação romântica atribui “as qualidades positivas de formação do caráter humano somente ao amor de si mesmo e as negativas, ao amor próprio e, ao opô-los frontalmente, afirma que este último deve ser simplesmente superado pelo amor de si mesmo” (DALBOSCO, 2005, p. 85).

Contudo, uma leitura mais minuciosa de passagens do livro IV nos autoriza a ir além desta conclusão e vislumbrar, a partir daí, um sentido pedagógico da crítica à sociedade. O esquema ser/parecer e natureza/sociedade, adotado como plano de análise por Rousseau, como prontamente demonstrado acima, não representa simplesmente uma relação de oposição em que um dos lados deve prevalecer e superar definitivamente o outro. Esta é uma relação mais complexa do que aparenta, e a compreensão deste problema exige que se tenha claro um conceito de natureza, bem como, uma clara concepção do que representa o processo de socialização em Rousseau. Tais definições irão aparecer no livro

IV do *Emílio*, pois é aí que a formação do jovem precisa ser pensada a partir do convívio com os outros e é aí, também, que o conceito de natureza ganha um novo sentido. Nossa pretensão, nas próximas páginas, é mostrar que tal conceito não pode representar uma simples oposição ao processo social.

1.3 O sentido pedagógico da crítica no livro IV

O estilo pessimista e melancólico com o qual Rousseau se reporta à sociedade parece atirá-la definitivamente num vale de lágrimas, pois quanto mais avança o processo de socialização, assim reza toda sua crítica, mais o egoísmo, a vaidade e o desejo de superar os outros se desenvolvem. Conforme escreve Cassirer; “Até este ponto, contudo, compreendemos apenas um pólo da sua natureza e um objetivo do seu pensamento”(1980, p. 392). O que se mostra fundamental para Cassirer é a diferença entre o Rousseau do *Segundo Discurso* e o Rousseau do *Contrato social* e do *Emílio*. Não que ele pense que estas obras sejam contraditórias entre si. Pelo contrário, elas fazem parte de uma unidade. Trata-se, porém, de analisar o sentido que carrega cada uma delas. No *Discurso*, a intenção de Rousseau é a de se opor radicalmente contra as formas de corrupção social. Sua argumentação, elaborada com grande estilo literário - aliás, esta é uma característica que perpassam todas as suas obras -, favorece o individualismo primitivo, na medida em que a sociedade é composta pela trama de relações artificiais e enganosas que corrompem a natureza. Permanecendo unicamente neste campo de crítica, Rousseau acaba desacreditando, e o próprio leitor sente isso, em qualquer possibilidade de reverter este quadro dramático da história humana. Trata-se, no entanto, de um dos pólos do pensamento rousseauiano.

No *Emílio*, para além da crítica, somos também invadidos por uma espécie de redenção social. No livro IV, especialmente, Rousseau afirma que é possível reverter pedagogicamente a corrupção humana apontada melancolicamente no *Segundo Discurso*. Pensa ele que é possível formar cidadãos autônomos, autênticos e morais. Assim, à socialização é incrementado um novo elemento, a moralidade, ou seja, a possibilidade de formar sujeitos que em suas relações com os outros despertam sentimentos de solidariedade e não só de egoísmo. Essa é a revolução que o *Emílio* representa em relação ao *Segundo Discurso*. O *Emílio* dá um passo adiante: a sociedade é agora vista também de

outra forma, não mais só como produtora de erro, mas como possibilidade de construção de um caráter solidário entre os homens.

Quanto a isso, logo no início do livro IV, Rousseau menciona dois tipos de nascimentos: “Nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir e outra para viver” (ROUSSEAU, 2004, p. 285). E, mais adiante, discorrendo sobre o significado do segundo nascimento afirma; “[...] é aqui que o homem nasce verdadeiramente para a vida e que nada de humano lhe é alheio” (ROUSSEAU, 2004, p. 287). Com estas palavras, Rousseau pensa a sociabilidade como constituinte e constituidora da natureza humana. É com a sociedade que a vida se desenvolve verdadeiramente e que tudo, inclusive a bondade e a maldade, se põe frente ao homem. Desta forma, a sociedade não é só um aglomerado humano com o único objetivo de atender as necessidades de sobrevivência, como se fosse uma espécie de contrato. Ela vai além desta formalidade. Seu fundamento tem também uma base humana.

A respeito disso, duas outras passagens se tornam fundamentais. A primeira diz: “A fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; nada lhe deveríamos se não fossemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência; se cada um de nós não tivesse nenhuma necessidade dos outros, não pensaria em unir-se a eles” (2004, p. 301). A segunda, complementando a idéia da anterior, assegura que: “se nossas necessidades comuns nos unem por interesse [questões de sobrevivência] nossas misérias comuns nos unem por afeição” (ROUSSEAU 2004, p. 301 *grifo meu*). Encontramos, então, argumentos em favor da socialização, de que sua base não é só instrumental, mas fundada também num sentimento do coração. Tanto numa quanto noutra passagem, o que fica claro é a idéia de que o homem é um ser de carências e que, por isso, necessita do outro. No contexto da infância, isto talvez seja mais perceptível. O desenvolvimento da criança depende diretamente dos cuidados do adulto, pois sem tais cuidados, sua frágil existência pereceria. A relação de cuidado que o adulto estabelece com a criança representa o primeiro grau de sua sociabilidade, que se constitui pela fragilidade de sua natureza. Na vida adulta, tal fragilidade se constitui pela necessidade de buscar a sua sobrevivência fora de si. Porém, não só enquanto interesse material, mas também, conforme a passagem acima, por questões afetivas, isto é, pela miséria que constitui a natureza humana. Mas nesse ponto, uma pergunta invade o nosso espírito: o que significa este conceito de miséria humana e em que sentido ela comporta condições ideais de sociabilidade?

Com vista a este problema, Rousseau introduz a idéia de que a dor e o sofrimento são formadores da afeição social, uma vez que a “imaginação coloca-nos no lugar do miserável mais do que no lugar do homem feliz” (ROUSSEAU, 2004, p. 302). Para ele nós nos reconhecemos nos outros mais por suas misérias do que pelas suas alegrias e essa é uma condição natural. Ele acredita que encontramos na miséria do outro a identidade de nossa natureza, a condição à qual também pertencemos. Segue-se então que a felicidade dos outros desperta em nós mais inveja do que amor, pois “de bom grado acusariam-no de usurpar um direito que não tem, ao criar para si mesmo uma felicidade exclusiva, e o amor-próprio também sofre ao nos fazer sentir que tal homem não tem nenhuma necessidade de nós” (ROUSSEAU, 2004, p. 302). Porém, quando vemos nossos semelhantes tomados pelo sofrimento, unimo-nos a ele em sinal de compaixão (*pitié*). Este é o verdadeiro impulso da natureza. Não pertence ao homem, assim afirma a primeira máxima de Rousseau, “colocar-se no lugar de pessoas mais felizes do que nós, mas apenas no lugar das que estão em situação mais lastimável” (2004, p. 305).

A questão chave desta discussão - e isso eu gostaria de deixar claro - é entender a natureza do processo de socialização. Para isso, penso que não seja demais soletarmos os pontos principais percorridos até o momento. Como vimos, Rousseau funda a base da socialização em dois fatores: as necessidades e as misérias comuns⁴. Porém, se considerarmos somente a primeira, o processo de socialização seria apenas formado por relações mecânicas, instrumentais e seríamos forçados a concluir que a mesma racionalidade depravadora, articulada no *Segundo Discurso*, permanece na forma como Rousseau pensa a sociedade no livro IV. Deste modo, é preciso também incluir o segundo fator que é, por assim dizer, uma “necessidade moral”. É esta que reúne condições ideais de socialização, pois é capaz de superar aquela forma puramente mecânica das relações e substituí-las pelo sentimento de solidariedade.

⁴ Tanto uma quanto a outra são necessidades, bem como, ambas são, em suas origens, naturais. É natural, por exemplo, que o ser humano busque satisfazer suas necessidades de sobrevivência, como se alimentar, se vestir, cuidar de suas doenças e outras. Porém, não é natural tudo aquilo que excede essas necessidades, ou seja, tudo o que vai além daquilo que é necessário para a sobrevivência, por exemplo, o acúmulo de bens, o consumo exagerado de alimentos e vestuários que colocam em risco a própria saúde e a integridade das pessoas. Isto é contrário a natureza. É natural que as pessoas se ajudem mutuamente em questões de sobrevivência, mas não é natural que para isso, umas “sobrevivam” a custa dos outros. A análise da sociabilidade, feita principalmente no *Segundo Discurso*, tomou como paradigma a produção destas necessidades que se tornaram supérfluas na medida em que não comportam ou não visam um bem comum. Por isso, que tal crítica não carregue um sentido pedagógico. Diferente já é a análise social elaborado no livro IV. Embora, Rousseau não perca de vista o fato de que a sociabilidade produz muito destas necessidades supérfluas, ele inclui também outro tipo de necessidades, que são as necessidades afetivas, conduzidas e fundamentadas pelos sentimentos de dor e sofrimento. É sobre este tipo de necessidades que Rousseau vê a possibilidade de reverter pedagogicamente o quadro social apresentado no *Segundo Discurso*.

Rousseau sabe que nem sempre as coisas acontecem assim, isto é, na maior parte das vezes as pessoas entram em contato uma com as outras somente por interesses próprios e não por interesses comuns e, por isso, ele critica duramente tais relações. Mas no livro IV, diferentemente do *Segundo Discurso*, crê também na possibilidade de reverter pedagogicamente esta corrupção social através de uma educação que busque na natureza os seus contornos. Natureza assume o sentido, neste contexto, de recuperar aquilo que o processo de racionalização das sociedades modernas ocultou, isto é, sobretudo, a sensibilidade. Isso já nos traz uma indicação importante sobre o significado do conceito de natureza. Para Rousseau é natural que os homens se comovam, sejam sensíveis com o sofrimento alheio, visto que, suas condições de existência os sujeitam às mesmas intempéries da vida. São, no entanto, as formas de vida refinadas e sofisticadas, que ocultam este dado natural da vida humana. São as polpas e o ouro dos ricos, diz Rousseau, que encobrem o ser mortal que existe por detrás de tanto brilho. Quanto a isso, uma longa passagem no livro IV, mostra que:

Naturalmente os homens não são nem reis, nem nobres, nem cortesões, nem ricos; todos nasceram nus e pobres, todos sujeitos às misérias da vida, às tristezas, aos males, às necessidades, às dores de toda espécie; enfim, todos são condenados à morte. Eis o que realmente pertence ao homem; eis aquilo de que nenhum mortal está isento. Começai, pois, por estudar na natureza humana o que lhe é mais inseparável, o que melhor caracteriza a humanidade (ROUSSEAU, 2004, p. 303).

Esta passagem fornece um sentido importante ao conceito de natureza no contexto do *Emílio*, colocando-a como um parâmetro universal em que “todos” se encontram na mesma situação. Não há diferença essencial entre ricos e pobres e nem entre governantes e governados, pois todos estão em pé de igualdade perante a natureza. A diferença é apenas social, ou melhor, a diferença se encontra na máscara que encobre os homens. Com isso, é vital que na educação de Emílio se reserve uma parte importante para o aprendizado da dor. Rousseau é bastante insistente neste aspecto, pois considera o conhecimento da precariedade humana o ponto de partida para que Emílio desperte em si mesmo o sentimento de piedade e, desta forma, saiba viver de acordo com a ordem da natureza. Esta é uma primeira e importante implicação pedagógica a respeito da educação para a sociedade. Tendo em mente que o processo de socialização freqüentemente deprava o homem, a educação de Emílio, para a sociedade, precisa evitar tal depravação. Mas como?

Responde Rousseau: “Segue-se daí que para levar um jovem à humanidade, longe de fazer com que admire a sorte brilhante dos outros, devemos mostrá-la pelo lado triste” (2004, p. 305). Como ainda veremos com mais detalhes adiante, todo o processo educativo parte do pressuposto de que uma verdadeira educação para a moralidade só começa com o ingresso do aluno na sociedade, e tal ingresso deve evitar, através das experiências de dor e sofrimento, a depravação social. Daí emerge uma importante relação entre natureza e sociedade. Por ora, no entanto, deixamos de lado as implicações pedagógicas disso e voltamos ao significado da idéia de humanidade sofredora.

Para Reis, as experiências de dor e sofrimento não são exaltadas em si mesmas, sendo que, “o que importa para Rousseau é ressaltar o caráter exemplar e fundamental do sentimento de piedade” (2000, p. 51). É ela, por sua vez, que reúne condições adequadas de socialização, pois é ao identificar-se com o outro sofredor que o indivíduo desenvolve o sentimento de piedade. “Assim nasce a piedade”, afirma Rousseau no *Emílio*, sendo este o “primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza” (2004, p. 304). Com a introdução do conceito de piedade, as relações sociais ganham uma nova alternativa, visto que, ao entrar em contato com os outros, o indivíduo nem sempre busca a satisfação de interesses pessoais. Pode também, e este é o ponto fundamental da teoria social de Rousseau, estender seus ensejos aos problemas comuns da humanidade.

Não podemos negar que este conceito de piedade já aparece no *Segundo Discurso*, como um puro movimento da natureza. Embora seja um sentimento mal desenvolvido no homem em estado de natureza, segundo o que expõe Rousseau, a piedade é nele mais viva do que no homem social. Já no processo de socialização, este sentimento quase não existe. São os costumes, pensa Rousseau, (1999, p. 190) que destroem este sentimento natural no homem. Com isso, na sociedade, esta é a tese do *Segundo Discurso*, não há espaços concretos onde a piedade possa se desenvolver. O egoísmo racional, a atitude de sempre querer estar à frente dos outros, acaba extinguindo este sentimento de compaixão pela espécie. Só no estado de natureza é que a piedade aparece enquanto uma espécie de instinto que leva todo o animal a se comover pelo sofrimento do outro. Porém, Rousseau reconhece que “essa identificação deve ter sido infinitamente mais estreita no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor-próprio e é a reflexão que o fortalece;” (1999, p. 192).

Na passagem acima temos um ponto importante para a teoria da moralidade humana. Trata-se do papel que assume a racionalidade e o amor-próprio no que diz respeito ao sentimento de piedade. Se prestarmos atenção em seu conteúdo, percebemos

que é somente através da capacidade de sair de si e se comparar com os outros, possibilidade esta concedida pelo raciocínio que então produz o amor-próprio, que o homem pode se identificar com o outro que sofre. Isto é, pode sentir em si o sofrimento alheio. Esta tese, antecipada aqui, é a essência da teoria da moralidade humana desenvolvida no livro IV. Porém, no *Segundo Discurso*, pelo sentido crítico que comporta tal obra, Rousseau não vê com bons olhos esta relação entre piedade e razão. Vejamos isso com mais detalhes.

Logo após Rousseau ter afirmado que a identificação com o animal sofredor é maior no estado de raciocínio do que no estado de natureza, ele descarrega uma dura crítica ao poder exercido pela razão. Assim se expressa ele: “Pode-se impunemente degolar seu semelhante embaixo da sua janela, basta-lhe pôr as mãos sobre os ouvidos e argumentar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que assassinam. O homem selvagem não tem esse admirável talento [...]” (1999, p. 192). Isso mostra a dupla conotação do conceito de amor-próprio. Por um lado, ele possibilita que ocorra uma maior identificação entre espectador e sofredor, mas, por outro, o amor-próprio pode impedir no homem que a piedade (natureza) se manifeste e o identifique com o ser sofredor. Esta é, sem dúvida, uma enorme ambigüidade a que chega o pensamento de Rousseau, pois a mesma razão que produz o amor-próprio possibilitando, por um lado, a identificação entre espectador e sofredor, é, por outro, a causa de que os dois se evitem. Mas tal ambigüidade se traduz pela forma como é constituída a própria natureza humana e, por isso, em se tratando da educação de seres humanos, não há como decidir em favor de uma ou outra tendência, isto é, não está dado de antemão que a educação para a moralidade atingirá tal propósito.

Podemos perceber, com isso, que no *Segundo Discurso*, a relação entre piedade e amor-próprio é uma relação de exclusão. Embora Rousseau reconheça, nesta obra, que no estado de raciocínio a identificação com o ser sofredor é maior do que no estado de natureza, ele entende que a razão abafa o sentimento de piedade, isto é, a piedade é superada pelo egoísmo racional do amor-próprio. Já no contexto do livro IV, outro resultado surge da relação entre piedade e amor-próprio. A razão fortalece o sentimento de piedade, tornando-o num sentimento universal de amor ao gênero humano. Quanto a isto, duas passagens são essenciais. Na primeira Rousseau afirma:

Estendamos o amor-próprio aos outros; transformá-lo-emos em virtude, e não existe coração de homem em que essa virtude não tenha raiz. Quanto menos o objeto de nossas atenções depender imediatamente de nós mesmos, menos a ilusão do interesse particular deverá ser temida; quanto mais generalizarmos esse interesse, mais ele se tornará eqüitativo, e o amor ao gênero humano em nós será o amor à justiça (2004, p. 352).

A compreensão desta passagem é crucial para o ponto em discussão. Em primeiro lugar, a virtude de Emílio depende desta capacidade racional, do amor-próprio, de sair de si mesmo e ser estendido aos demais. Em segundo, esta virtude se encontra, na forma de um sentimento natural de bondade (*pitie*), em todos os corações humanos. A terceira idéia nos mostra que a universalidade do interesse particular gera a eqüidade e a justiça. Temos então uma conclusão importante: a educação para a virtude deve incluir necessariamente o sentimento de amor-próprio. Esta é uma tese essencial, pois, Rousseau, ao ver com olhos otimistas a inclusão do amor-próprio no processo educativo, concebe como essencial a socialização do educando. Numa outra passagem, isso fica ainda mais claro:

De fato, como nos deixaremos comover pela piedade, a não ser saindo de nós mesmos e identificando-nos com o animal que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu? Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofreremos. Assim ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportar-se para fora de si (ROUSSEAU, 2004, p. 304).

Torna-se indispensável, para nossos propósitos, reconstruirmos os pontos cruciais desta passagem. A primeira importante idéia é de que a identificação com o animal que sofre é assegurada pela capacidade de sair de si e se colocar no lugar do outro. Contudo, não podemos esquecer que este “sair de si” é obra do amor-próprio. Sendo assim, é no confronto entre o sentimento de piedade e o do amor-próprio que surge a moralidade da ação humana. Conseqüentemente, nem no estado de natureza e nem nas fases anteriores a juventude, pode haver moralidade, pois é preciso que a sensibilidade seja capaz de se expandir para fora de si, o que não acontece com o Emílio enquanto ainda é criança e nem com o selvagem idealizado no *Segundo Discurso*. Uma passagem central, anterior a esta última citada, nos chama atenção para este ponto: “Enquanto sua sensibilidade permanece limitada a seu indivíduo, não há nada de moral em suas ações” (ROUSSEAU, 2004, p. 299). Vemos com isso a importância que assume o conceito de sociedade para a

construção da moralidade e, conseqüentemente, neste contexto, o papel que desempenha o conceito de amor-próprio.

Retomando a conclusão a que chegamos no item anterior, vimos que a formação de uma personalidade autêntica, autônoma e moral, deveria ter como princípio norteador o conceito de amor de si e, com isso, o processo educativo deveria negar a sociedade por ser ela a base de formação dos sentimentos egoístas e rascíveis do amor-próprio. A partir do que acabamos de expor agora, neste item, vemos surgir um novo conceito de sociedade e de amor-próprio. Isso nos leva a supor o caráter aporético do amor-próprio, pois, como afirma Dalbosco;

por um lado, é (o amor-próprio), como Rousseau afirma, a sede das paixões rascíveis e odientas, constituindo-se no núcleo do orgulho, da vaidade e do egoísmo; por outro, é condição do processo de socialização do ser humano e significa a capacidade do indivíduo de sair fora de si mesmo por meio da reflexão e, ao ser permanentemente confrontado com o *amour de soi-même*, amplia-se, desenvolvendo também a capacidade de transformar o sentimento egoísta de defesa individualista de interesses num sentimento universal de defesa da humanidade (2005, p. 86 *grifo meu*).

O que se percebe diante disto é a possibilidade de ver o processo de socialização não somente com um olhar pessimista, pois se o amor-próprio se torna indispensável para que o sentimento de piedade, latente no amor de si mesmo, se estenda para os outros e se torne um sentimento de defesa dos interesses comuns da humanidade, então, ao menos existe a possibilidade de que no processo de socialização possam ocorrer sentimentos reais de solidariedade. Porém, esta possibilidade, aberta pelo processo de socialização, não garante por si só que a educação pensada na sociedade formará indivíduos morais. A resposta de Rousseau parece ser aqui minimamente satisfatória, pois ao colocar a natureza humana sobre dois sentimentos, aparentemente contrários entre si, ele chamou a atenção para um fato importante, a saber, que a maldade ou a bondade não são sentimentos a priori. Ninguém nasce propenso a agir para o bem ou para o mal, uma vez que a moralidade humana depende de influências sociais que se constituem ao largo da vida humana.

A educação de Emílio para a autonomia moral só tem sentido se suas pretensões forem confrontadas com outras. O início da ordem moral é marcada por este confronto entre interesses distintos. Assim, no contexto do livro IV, Emílio não pode mais viver no campo, longe da sociedade. Ele precisa construir sua personalidade a partir das relações

que estabelece com outros, embora esta influência da sociedade possa produzir nele efeitos maléficos. Rousseau parece reclamar disso na seguinte passagem: “É verdade que, não podendo viver sempre sozinho, dificilmente (as paixões) serão sempre boas; essa dificuldade até mesmo aumentará necessariamente com suas relações [...]” (ROUSSEAU, 2004, p. 290 *grifo nosso*).

Frente a isso, a pergunta que nos incomoda é a de saber como é possível contornar este paradoxo, pois, a humanidade só emerge no homem na medida em que suas relações se tornam amplas, porém, este processo de alargamento das relações desperta também, inevitavelmente, sentimentos egoístas. Ora, a questão decisiva parece ser a seguinte: há garantia para a moralidade de Emílio? Que especificidade de tarefas o projeto de educação social desempenha nisso?

2. NATUREZA COMO VOZ DA CONSCIÊNCIA E O PROBLEMA DA AUTONOMIA MORAL

2.1 O conceito de natureza entendido pelo viés do Romantismo

Quando Rousseau fala de natureza, a primeira impressão que se tem, de modo geral, é a de que a concebe como algo que está fora ou além da sociedade e da cultura. Sobre este ponto disserta Schäffer: „Natur steht – so wurde bereits gesagt – für den Ort des Menschen jenseits der Gesellschaft und sozialer, moralischer oder religiöser Abhängigkeiten“ (2000, p. 44).¹ Esta é, pois, a primeira impressão que se tem ao ler, por exemplo, o *Segundo Discurso*. Na argumentação de Rousseau, e isto é até mesmo percebido no *Emílio*, principalmente nos três primeiros livros², tudo tende para o elogio da vida no campo e para a recriminação da vida na cidade. Tal leitura, quando vertida ao contexto argumentativo da pedagogia rousseauiana, significaria pensar a formação do educando longe do contato com a sociedade, em um estado ideal onde viveria uma espécie de selvagem, e que por não ter contato com nenhum tipo de socialização, seu caráter permaneceria sempre conforme a bondade original. Podemos aqui, a partir desta tese de que a vida feliz e justa se encontra fora ou além da sociedade, encontrar a raiz sobre a qual nasceu o romantismo no século XIX, uma vez que este Movimento surge impulsionado pela crítica radical à cultura e que, neste sentido, tendem a ler Rousseau como um precursor da vida anti-civilizada. Vejamos com mais detalhe este ponto.

O romantismo é um amplo movimento europeu que tem sua origem no final do século XVIII, estendendo-se até meados do século XIX. A expressão mais importante deste movimento ocorre na Alemanha, pois segundo Bornheim (2008, p. 77) é no terreno alemão que o romantismo se estrutura como um movimento consciente, fundamentado por uma visão filosófica. Desta forma, o romantismo alemão atravessa, em maior ou menor intensidade, todos os romantismos ocidentais. Para compreender suas origens, devemos

¹ Tradução: “A natureza corresponde - assim já foi dito - como o lugar em que o homem está além da sociedade e das determinações sociais, morais e religiosas”.

² Uma leitura minuciosa dos três primeiros livros nos revela claramente que mesmo para a infância Rousseau não pensa numa educação distante de problemas sociais, pois ele já vê tais problemas na relação entre o educador e o educando. Deste modo, a questão da socialização se torna fundamental desde a mais tenra idade, pois é tendo diante de si as implicações sociais que o educador poderá desenvolver adequadamente seu papel.

partir do iluminismo, uma vez que o Século das Luzes preparou um terreno propício para a eclosão da crítica romântica, que se dirige a um determinado modelo de vida dito “esclarecido”.

O iluminismo tem início na França, no século XVIII, e depois se estende para toda Europa. Conforme Dalbosco (2008, p. 03), o grande marco deste período é a elaboração de uma Enciclopédia filosófica editada por Diderot e d’Alembert, a qual ilustrava as principais idéias defendidas na época. Neste mesmo período, na Alemanha, o filósofo Emanuel Kant define o Século da Luzes, como *Aufklaerung*, ou seja, como a capacidade humana de se emancipar de sua minoridade.

Para Bornheim (2008, p. 79), o iluminismo surge na Alemanha como um movimento intelectual que bane de seu terreno o obscurantismo irracional da Reforma de Lutero. A Reforma, a qual via na fé o único caminho válido para a salvação do homem, havia separado a Alemanha, durante dois séculos, dos demais países da Europa. Nesse sentido, o iluminismo ou *Aufklaerung* põe, ao contrário da fé luterana, a razão como valor supremo da cultura e, com isso, acaba por reintegrar a Alemanha dos demais países europeus. Mas, como veremos, o movimento romântico busca na filosofia de Rousseau a base para fundamentar uma visão sentimental e religiosa de mundo, contrapondo assim, os ideais racionalistas da *Aufklaerung* alemã. Antes, porém, passemos a uma contextualização do iluminismo europeu.

Embora nem todos os filósofos e intelectuais iluministas sejam adeptos das mesmas idéias e crenças, de modo geral, pode-se dizer que eles defendem a busca de mudanças no pensamento religioso, científico, social e político. Esta busca só poderia ser conquistada através do uso da razão, pois só ela seria capaz de livrar o homem de forças esmagadoras, na época exercidas, principalmente, pela nobreza e pelo clero. Este otimismo depositado no poder da razão movimentava o espírito científico e investigativo do século XVIII, fazendo surgir, a partir disso, uma grande revolução na maneira de produzir e de viver do homem ocidental. Daí em diante praticamente se tornou unânime e indispensável a equação razão como sinônimo de progresso moral, cultural e econômico, passando, mais tarde, com o avanço das ciência aplicadas, a se acreditar fielmente no círculo indissolúvel entre desenvolvimento econômico e vida confortável e feliz.

Mas não só a vida humana passou a ser medida dentro de rigorosos padrões racionais, mas também a natureza. O iluminismo buscou objetificar a natureza, ou seja, tornou-a objeto de estudo, desvendando seus mistérios e dominando suas forças. Mais tarde, com a revolução industrial, a natureza passa a ser também entendida como

mercadoria, uma vez que é nela que se encontra a matéria prima para o desenvolvimento econômico e social inspirado pela burguesia do século XVIII.

No entanto, contra este modelo social que prima pela razão como mecanismo do desenvolvimento cultural e moral, erguem-se, por toda a Europa, fortes reações. Rousseau é um dos principais promotores, pois ao escrever o *Primeiro e o Segundo Discurso*, expõe claramente o sentimento de angústia que uma grande maioria de intelectuais sentia diante da crença no poder transformador exercido pela razão. Escreve Bornheim: “Essa reação manifesta-se fortemente com Rousseau, o grande precursor do Romantismo, e em cuja obra o tema da natureza ocupa um lugar central” (2008, p. 80).

Na verdade, o que conta em Rousseau para o protesto social contra o iluminismo é a sua ênfase na sensibilidade. Ou seja, a subjetividade não pode mais ser compreendida como instância racional, como era para o iluminismo, mas como sensibilidade que para Rousseau seria, segundo Bornheim, superior a razão. Neste caso, o irracional se torna o elemento positivo, aquilo que para Hamann, representa o “caminho da divinização” (apud, BORNHEIM, 2008, p. 82). Também Goethe, no *Urfaust*, declara que “o sentimento é tudo” (apud, BORNHEIM, 2008, p. 81), mostrando que a razão deve ceder lugar à sensibilidade. Ou seja, no lugar do sujeito racional, que age sempre baseado em princípios universais, surge o sujeito sentimentalista, que age pela irracionalidade.

Nestes termos, a natureza é identificada com o sentimento interior, a qual se opõe radicalmente contra o modelo enciclopedista de natureza, que via nela algo de objetivo e racional. Ou seja, para a filosofia moderna o conceito de natureza era entendido pela ótica da ciência. Rousseau, diante disso, é interpretado como o filósofo da natureza, isto é, aquele que, em suas obras, se esforça para mostrar o caminho de reconciliação entre o indivíduo e a natureza interior.

A este respeito, Bornheim acredita que não é difícil encontrar uma postura sentimentalista em Rousseau. No *Emílio*, por exemplo, a expressão “sentimos antes de conhecer” ou “os atos de consciência, não são juízos mas sentimentos” revela que o autor coloca o sujeito emotivo acima do pensante. Essas idéias encontram, segundo Bornheim, “profunda repercussão no espírito dos ‘gênios’ do chamado Pré-Romantismo alemão, o *Sturm und Drang*.” (2008, p. 81). Esse grupo de jovens alemães, tendo como mentores Johann Georg Hamann e Johann Gottfried Herder e seus ilustres representantes Goethe e Schiller, radicalizaram a oposição entre cultura e natureza, discutida largamente nas obras de Rousseau, a ponto de se oporem freneticamente a todos os valores culturais estabelecidos.

Diante disso, em relação ao homem natural descrito por Rousseau, especificamente no *Segundo Discurso*, os poetas alemães trouxeram-no para dentro de uma perspectiva antisocial, isto é, afirmaram que o ideal de vida em Rousseau repousaria num conceito primitivo de ser humano, ou seja, somente no retorno a um estado idílico é que seria possível encontrar a verdadeira humanidade. O que contribui para esta interpretação é, sem dúvida, a análise irônica de Voltaire, que logo após a publicação do *Segundo Discurso*, envia a Rousseau o seguinte comentário:

Recebi, senhor, vosso novo livro contra o gênero humano; [...]. É impossível pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana, da qual nossa ignorância e nossa fraqueza esperam tantos consolos. Jamais se empregou tanto espírito em querer tornar-nos animais; sente-se vontade de andar de quatro patas, quando se lê vossa obra (VOLTAIRE, 1999, p. 245).

A incompreensão que revelou Voltaire sobre a obra de Rousseau estimula a crítica radical desenvolvida pelo *Sturm und Drang* contra a sociedade. A tese desses poetas é que o mundo deve ser contemplado não pela razão analítica e objetiva da ciência, mas através da sensibilidade, do subjetivo, do irracional. A este respeito, Rousseau é adotado como leitor de cabeceira. Para Bornheim, isso se deve a dois motivos especiais. Primeiro, por sua filosofia ser baseada na valorização do sentimento e, segundo, por ele ter sido protestante. Estes dois fatores casam-se perfeitamente no contexto em que surge o pré-romantismo, visto que o iluminismo teria pertencido somente à elite, deixando de fora as camadas populares. Assim, a vida religiosa, calcada ainda na irracionalidade da Reforma, consolidou-se como um terreno fértil para a eclosão do *Sturm und Drang* que trouxe para dentro do terreno alemão as idéias de Rousseau.

Com respeito à relação de Rousseau com o movimento romântico, que se inicia, mais tarde, em Jena, em 1799, é preciso considerá-lo a partir daquilo que os poetas do *Sturm und Drang* vão interpretar de sua filosofia. O ponto nuclear desta questão é o conceito de natureza, visto que é um dos temas de maior interesse do romantismo como um todo. O indivíduo romântico, motivado pela frustração social, vai em busca de novos horizontes e se apaixona pela natureza. Mas esta, na literatura romântica, é centrada no indivíduo, ou seja, sua essência é subjetiva e não objetiva. A natureza é um lugar acessível pela sensibilidade imaginativa do indivíduo. Trata-se do sujeito que não se adapta às normas sociais, que vive afastado da coletividade, sempre em busca de novos horizontes.

Neste sentido, é muito forte no romantismo a idéia de nostalgia que significa o anseio por terras distantes e exóticas.

De forma resumida, podemos dizer que toda a filosofia romântica, desde sua origem no *Sturm und Drang*, parte da oposição entre natureza e sociedade. Isto é, a liberdade, como ideal de vida, só pode ser conquistada na medida em que o homem se fechar em si mesmo, contemplando o mundo através da sensibilidade e do frescor imaginativo, próprio do artista e do poeta. É desta idéia que surge seu conceito de natureza, que passa sempre a ser uma extensão fantasiosa do próprio indivíduo. O ideal de vida, portanto, não se encontra na vida normatizada e padrozinada do homem burguês, pois este é o sujeito social alienado, escravo do dinheiro e do poder. O romântico anseia pela liberdade, pela vida apaixonada, longe da rotina cotidiana e, com isso, recorre à natureza, a seus encantos e seus mistérios.

A partir deste ideal, a evocação do nome de Rousseau se torna comum entre os adeptos do romantismo. Rousseau é tratado como aquele que glorificou a vida livre do selvagem em contraposição à vida do homem social. De fato, o cidadão de Genebra não mede esforços para exaltar a vida do simpático selvagem e contrapor seu caráter, livre e feliz, aos costumes corrompidos da sociedade do século XVIII. Se observarmos, por exemplo, o *Segundo Discurso*, veremos a insatisfação de Rousseau a respeito do quadro social. Diz ele: “sendo o estado de natureza aquele em que o cuidado com a nossa conservação é menos prejudicial à conservação alheia, esse estado era, conseqüentemente, o mais apropriado para a paz e o mais conveniente para o gênero humano” (1999, p. 188).

Mas porque, de fato, Rousseau insiste neste elogio ao modo de vida primitivo? Ou melhor, seu elogio da vida simples e primitiva do selvagem representa uma ruptura definitiva entre natureza e sociedade? Neste sentido, tem o romantismo, ou mais propriamente, o *Sturm und Drang*, razão ao fazer de Rousseau um inimigo da vida social?

A figura do hipotético selvagem recobra importância secular no pensamento rousseauiano, por significar o homem livre, independente da opinião e estima dos outros. No *Segundo Discurso*, vemos que esta espécie de homem desfruta de necessidades básicas limitadas, como a fome, a sede e o sono. Suas únicas paixões são o amor de si e a piedade. Sua solidão o impede de desenvolver o amor-próprio e, com isso, limita sua capacidade de pensar e de se colocar no lugar do outro. Sendo assim, o homem natural basta-se a si mesmo, pois não se sentindo provocado pela estima pública não tem mais necessidades do que aquelas que sua natureza lhe exige. Para Forschner (1997, p. 28) esta é a importância central que desempenha o conceito de homem natural nos escritos de Rousseau, pois ele

representaria o contraponto daquela espécie de ser humano que, provocado socialmente, sempre deseja mais do que necessita e do que é capaz de realmente atender e, diante disso, faz de tudo para suprir suas necessidades supérfluas, inclusive trapacear os outros.

Esta é a principal causa da infelicidade humana, ou seja, o desequilíbrio entre os desejos e as condições reais de atender tais desejos. Rousseau lembra-nos no livro II do *Emílio*: “Aquele cuja força excede as necessidades, ainda que seja um inseto ou um verme, é um ser forte; aquele cuja as necessidades excedem a força, ainda que seja um elefante ou um leão, ou um conquistador, um herói, ou mesmo um deus, é um ser fraco” (2004, p. 76). E acrescenta, logo em seguida: “O homem é muito forte quando se contenta com ser o que é, e é muito fraco quando deseja erguer-se acima da humanidade.” (2004, p. 76). É exatamente nesta questão que Rousseau exalta a vida do homem em estado de natureza, visto que ele se encontra em total conformidade com o impulso natural. Segundo Forschner: „Das harmonische Leben beruht auf dem Gleichgewicht von Wünschen, Bedürfnissen und einer mütterlich fürsorgenden Natur“³ (1977, p. 29).

Deste ponto de vista, o homem é comparável aos animais. No entanto, o que os diferencia? O ponto nuclear da diferença, que marca uma verdadeira ruptura entre o homem e o animal é a liberdade. Para Rousseau, enquanto o instinto manda no animal, o homem se vê acima desta condição e sente-se capaz de se sobrepor ao determinismo instintivo. Assim reza seu argumento: “Portanto, não é tanto o entendimento quanto a sua qualidade de agente livre que confere ao homem sua distinção específica entre os animais” (1999, pg. 173). Há, no entanto, ainda outra qualidade que coloca o homem acima dos animais que é a faculdade de se aperfeiçoar isto é, “faculdade essa que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras” (ROUSSEAU, 1999, p. 173).⁴ Será a partir destas duas qualidades que Rousseau intuiu filosoficamente todo o progresso social e é também sobre tais capacidades que o mesmo processo se tornou para ele depravado. Foi desta revolução, pensa o genebrino, que o homem abandonou o estado de natureza e passou a viver em sociedade. Com a vida em sociedade e o despertar do amor-próprio, surge a ganância e o ódio e, então, desaparece a liberdade natural e se impõe a alienação social.

³“A vida harmoniosa repousa no equilíbrio entre desejos, necessidades e uma natureza maternalmente provedora”.

⁴ Ao compreender o aperfeiçoamento humano como um processo que não tem nem início e nem fim que possam ser plena e exatamente definidos, Rousseau se inscreve aqui contra toda tradição pedagógica que compreendia este aperfeiçoamento em termos estáticos, ou seja, em termos essencialistas de uma unidade pré-formada e que seria desenvolvida pela ação pedagógica. A introdução no *Emílio* do termo perfectibilidade humana serve como contraponto crítico à idéia escolástico-cristã de perfeição humana. Sobre isso ver o interessante ensaio de Benner/Bügger (1996).

Rousseau percebe, a partir desta análise histórica, que o progresso da humanidade resultou na perda da liberdade e sujeição dos homens uns aos outros, a necessidade de pensar num projeto político pedagógico voltado para a emancipação do ser humano. A questão que se coloca para ele é a seguinte: Não podemos mais regressar ao estado natural para recuperarmos nossa liberdade ou buscá-la no tateio interior e fingir que o mundo tal como está constituído, não existe. Não podemos também admitir que os homens, no estado atual, se tornem sujeitos alienados. Como então conciliar a vida em sociedade com a liberdade própria da natureza humana? Aqui basta apenas apresentarmos a problemática, pois no tópico seguinte nos concentraremos mais demoradamente sobre esta questão, que é essencial para entender a construção da autonomia moral em Rousseau a partir do que ele pensou no livro IV do *Emílio*.

É a partir da tese de que a sociedade corrompe a natureza livre do homem, que os românticos vão ler Rousseau como um defensor da vida anti-civilizada em contraposição à vida social. O romantismo selecionou um lado em Rousseau – a exaltação da vida livre do selvagem, o sentimentalismo, o individualismo, a fuga do mundo, o devaneio e o pessimismo em relação ao progresso técnico científico. O outro lado, seu combate revolucionário através da educação, da política e da moral, ficou ignorado.

Mas há, porém, um erro considerável nesta interpretação da filosofia de Rousseau pelo romantismo ou, antes mesmo, ao pré-romantismo. Deste erro, inclusive, parece que nem Bornheim se apercebe, pois em seu ensaio, já citado acima, o autor, ao mostrar que o *Sturm und Drang* interpreta Rousseau como um filósofo que deposita um valor incondicional na sensibilidade, parece também encontrar-se seguro desta tese. Para isso, Bornheim se utiliza de fragmentos do *Emílio* e *Dos Devaneios de um caminhante solitário*, concluindo que “O sentimento passa a ser considerado o fator básico na vida individual, pois só nele se traduz a autêntica interioridade do homem. A razão não só é inferior, mas depende do sentimento”(2008, p. 80).

A partir deste ponto de vista, a natureza é reduzida ao sentimento, perdendo qualquer vínculo com a razão. Se Bornheim e o romantismo em geral estivessem certos sob este aspecto, a natureza, em termos antropológicos, pertenceria somente à esfera do amor de si, não tendo, portanto, nada a ver com o sentimento racional do amor-próprio. Porém, excluído a esfera racional do amor-próprio da vida humana, se exclui também um aspecto fundamental: a socialização. Lembrando o que já defendemos anteriormente, no item três do primeiro capítulo, é impossível conceber um sujeito, autêntico e verdadeiramente humano, sem a sociedade. Rousseau trouxe muito bem presente as

situações negativas causadas pela socialização, defendendo severamente a idéia de que o modelo social, estabelecido por sua época, acabava tirando a liberdade, própria da natureza. Porém, não se trata, por isso, de fugir para dentro de si, como sugere a filosofia romântica, buscando a liberdade na sensibilidade e contemplar o mundo através da imaginação (fantasia). O que Rousseau realmente deseja com sua crítica, não é banir da vida humana a racionalidade, mas propor um projeto político e pedagógico fundamentado num novo conceito de razão e de progresso.

Em resumo, o ponto frágil da visão romântica é de sobrepor a idéia de sensibilidade a de racionalidade e, ao fazerem isso, os românticos precisam obrigatoriamente imaginar um estado anterior ou além da sociedade. A idéia é de que se a sociedade é o lugar e a causa de todo mal do homem, para viver bem consigo mesmo, ele precisa negar tal estado. O problema desta postura é que deixa de considerar a idéia de evolução da humanidade, própria da natureza, e isto pode culminar numa visão conservadora do papel da ciência e da técnica na organização da sociedade humana. Ao focar a idéia da sensibilidade, enquanto princípio fundamental, ela nega todo o progresso da humanidade e acaba caindo no outro extremo. É preciso entender, e isto o romantismo deixa de lado, que natureza, humanidade e sociedade não se separam.

Em resumo, o ponto é que não há, em Rousseau, um conceito de natureza contrário ao conceito de sociedade. Não há uma oposição radical entre natureza e cultura, como parece acreditar o romantismo. O que existe é um conceito normativo de natureza que regula as ações sociais. Para seguir o caminho apontado por tal preceito o homem precisa desenvolver sua racionalidade, pois ela pode ser o guia que integra o sujeito à natureza. Numa passagem do livro IV do *Emílio*, Rousseau esclarece essa idéia.

Mas considerai primeiro que, querendo formar o homem da natureza, não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques, mas, envolvido no turbilhão social, basta que ele não se deixe arrastar nem pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; veja ele pelos seus olhos, sinta pelo seu coração; não o governe nenhuma autoridade, exceto a de sua própria razão” (ROUSSEAU, 2004, p. 356).

Rousseau deixa claro, nesta passagem, que seu conceito de homem natural requer o envolvimento do sujeito na sociedade e a capacidade racional de discernir e guiar suas próprias aspirações. Não se trata, como ele mesmo diz, de querer formar um homem,

racional e moral, jogando-o para fora da sociedade. Pensar isto é um equívoco. É envolvendo o homem no turbilhão social que surge o homem da natureza, completo, com todas as suas capacidades desenvolvidas e aprimoradas.

Temos que admitir, no entanto, que não é tarefa fácil analisar o significado que o conceito de natureza desempenha nos textos de Rousseau, pois não são poucas as diferentes interpretações que correm neste sentido e, com toda certeza, seu estilo assistemático dificulta ainda mais este trabalho. Schäfer (2002, p. 48), por exemplo, indica cinco sentidos que o conceito de natureza desempenha no quadro das idéias de Rousseau. Em primeiro lugar, ele representa um princípio de crítica à sociedade e à cultura. Segundo, significa a origem do homem, a sua essência. Terceiro, aparece como condição normativa para a existência do homem em sociedade. Em quarto lugar, expressa a conexão entre a lei divina e o uso adequado da razão e, por último, representa a ligação entre razão teórica e razão prática.

Parece-nos confiável afirmar que na primeira e na terceira destas indicações apontadas por Schäfer está o sentido mais notório do conceito de natureza pensado por Rousseau. Ao nosso modo de ver, tal conceito desempenha papel fundamental na crítica à corrupção provinda do processo de socialização e, neste sentido, já se encontra profundamente entrelaçado com o processo social, indicando, como referência normativa, o caminho a ser perseguido para a construção de um caráter autêntico e autônomo. Para evitar o artificialismo social, assim reza seu argumento, o homem deve buscar na natureza o modelo de vida que possa levá-lo a construir uma identidade emancipada em contraposição à vida de inautenticidade, construída pelo constante ato de se comparar com os outros. Isto significa dizer que o homem precisa se socializar, o que implica na necessidade de construir, em parte, sua personalidade através do contato com os outros.

O mundo social influencia na maneira de agir e isso não pode ser de nenhum modo desconsiderado, porque a moralidade – e esta é a tese forte de Rousseau – depende do convívio humano em sociedade. O problema põe-se quando pensar e agir são determinações exclusivas do mundo exterior, não dando mais espaço para a intencionalidade da ação. Tal atitude se torna totalmente estranha e, por isso, alienante. O homem passa daí a não se reconhecer mais em suas ações, tornando-se vítima de um processo social que o prejudica. A natureza é o contraponto disso, forçando o homem a retomar o olhar sobre si mesmo e, neste retorno à interioridade, redescobre suas verdadeiras necessidades e aspirações.

Em resumo, do que observamos até o momento, vimos que para formar o homem da natureza é preciso integrá-lo na sociedade e, portanto, ao contrário do que pensa o romantismo e, especialmente o *Sturm und Drang*, a relação entre natureza e sociedade em Rousseau não pode ser interpretada como uma relação de exclusão, mas sim de inclusão. Para o genebrino a natureza significa um contraponto à vida social corrompida, pois, por exemplo, o egoísmo, o ódio e a escravidão presentes na sociedade não são elementos naturais. Disso ele parece não abrir mão.

Considerando isso, podemos atribuir ao conceito de natureza três funções: primeiro, e isto ficou explicitado já no começo do texto, natureza funciona como crítica ao estado social; segundo, considerando que o problema da moralidade só se coloca para Emílio quando este ingressa na sociedade, a natureza significa aí uma idéia normativa que serve de referência à busca pela autenticidade e autonomia de sua ação; terceiro, se natureza se associa à sociedade ela é também, em parte, racional e, assim, a vida conforme a natureza só pode ser alcançada pelo uso da razão e não mais pelo instinto, como fora pensado no *Segundo Discurso*, ou pela sensibilidade, como queria o romantismo.

Resta então analisar, no próximo item, como Rousseau desenvolve, ao longo do livro IV, o conceito de natureza, imbricando-o com sua teoria moral e de que forma ele pensa que o homem possa governar sua vida conforme a natureza, dispensando o recurso do instinto e passando ao uso adequado da razão. Se nossa tese procede, sobre a importância de se considerar produtiva a relação entre natureza e sociedade, com ela fica também evidente o papel indispensável da razão. É neste ponto que precisamos entender como ocorre a identificação do conceito de natureza com o de sociedade. Isto é, se a natureza está em parte integrada à sociabilidade, de que forma seus princípios são alcançáveis e que papel exerce a racionalidade humana nesta busca pelos princípios morais do agir? É com esta preocupação que vamos tratar agora da segunda parte deste capítulo.

2.2 A idéia de natureza enquanto influência dos ideais modernos

Para uma compreensão adequada do conceito de natureza no livro IV é preciso, antes de tudo, ter consciência de que o projeto de educação traçado para o jovem Emílio, pretende a formação de um sujeito autêntico, autônomo e moral. Esta é a grande tarefa a que se propõe Rousseau, ou seja, formar um sujeito transparente, solidário e que saiba

prescrever as regras de sua própria ação⁵. Se dermos atenção àquela passagem já citada anteriormente (2004, p. 356), vamos notar que dentro de tal perspectiva se encontra o sentido da formação do homem da natureza, que envolvido no processo de socialização deve pautar suas decisões não na opinião dos outros, mas em princípios gerados pelo próprio sujeito e iluminados pela sua razão.

Mas para conceber o ser humano como uma criatura que seja capaz de se auto-governar, o ponto de partida é tratar do problema da liberdade das ações. A busca da autonomia moral requer a independência do homem em relação às suas paixões e às forças externas e estranhas a seus fins. Com este propósito, Rousseau parece ter se preocupado mais sistematicamente em passagens da *Profissão de fé do vigário saboiano*, no livro IV. Em tal profissão, Rousseau dramatiza a história de um homem desafortunado (que é ele próprio) em busca da causa de seu ser e sobre a regra de seus deveres. Aí está o ponto essencial da profissão: tratar de conhecer o homem e saber quais são seus deveres.

Este homem, desacreditado da opinião dos filósofos e de seus livros, decide buscar a verdade sobre seu ser e a moral na luz interior. Ao tomar esta decisão, o homem da profissão se pergunta: “Mas quem sou eu?” (ROUSSEAU, 2004, p. 378) Para tal descoberta devo, pois, pensa Rousseau “voltar o olhar primeiro para mim, a fim de conhecer o instrumento de que me quero servir e saber até que ponto posso confiar em seu uso” (2004, p. 378). A existência e a sensação são a primeira verdade que Rousseau infere. Mas, como ele mesmo diz, somente pela sensação o homem seria comparável aos animais, portanto, o homem além de ser afetado pelos objetos que se encontram ao seu redor, também é capaz de emitir juízos sobre o mundo através da capacidade de comparar objetos. Deste modo, o homem para Rousseau não é, “pois, simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente” (2004, p. 381).

Em seguida, a dúvida é a de como este ser se comporta no mundo e, neste sentido, Rousseau infere dois tipos de movimento – o movimento comunicado e o movimento espontâneo, conforme explica: “No primeiro, a causa motriz é alheia ao corpo movido, e no segundo ela está nele mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p. 382). A partir disso, analisa qual é a causa do movimento e deduz três artigos de fé. No primeiro (2004, p. 384), afirma que o movimento parte de uma vontade, ou seja, não há movimento sem que por trás do mesmo não exista um primeiro impulso do qual Rousseau denomina vontade. No segundo artigo

⁵ Esta formação para a autonomia moral é indispensável para que, posteriormente, Emílio possa inserir-se na política, tornando-se um cidadão capaz de agir com vista ao bem comum. Se compararmos este princípio de educação com o modelo de formação em voga hoje em dia, veremos uma distância abismal entre Rousseau e o nosso tempo. Faça um breve comentário sobre esta diferença no final deste trabalho.

(2004, p. 386), expõe que não se trata de qualquer vontade, mas de uma vontade inteligente porque é regida por determinadas leis.

Até aqui a impressão que se tem é a de um Rousseau preso às ideias defendidas durante o período escolástico da Idade Média, nas quais todas as ações humanas precisavam ser justificadas com base no recurso divino. Ou mesmo a de um Rousseau estóico, no qual a vontade humana girava em torno da vontade bondosa do cosmo. E não é por menos, pois a inteligência que move o universo, pensa Rousseau, é “uma vontade poderosa e sábia” (2004, p. 389). Mas, após estas reflexões, vem a reviravolta que faz com que Rousseau evidencie uma consciência de sua época, pois ao querer compreender qual é o lugar que o homem ocupa na ordem do mundo governado pela inteligência divina, ele sobrepõe a vontade do sujeito em relação ao mundo físico, atribuindo a tal vontade inclusive a capacidade de romper com a ordem prescrita pela inteligência divina. Acompanhamos isso mais de perto.

O homem, acredita Rousseau, encontra-se na ordem dos seres que habitam a terra, em primeiro lugar, pois sua vontade exerce maior força sobre as coisas físicas do que aquelas sobre sua vontade e isso se deve, sobretudo, a duas faculdades: a inteligência, ou seja, a capacidade de comparar e emitir juízos sobre os objetos e a sua vontade livre. Vejamos: “O sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando me depravo e enfim impeço a voz da alma de se elevar contra a lei do corpo” (ROUSSEAU, 2004, p. 395). O ponto central desta passagem reside no fato de que o sentimento de liberdade é vinculado à voz da alma que, por sua vez, tem a possibilidade de se elevar contra a lei dos sentidos e, ao desvincular a vontade dos sentidos, torna o ser humano ativo por si mesmo. O homem, então, é um ser livre porque sua vontade não é determinada pelos sentidos. Por sua vez, assim afirma Rousseau mais adiante (2004, p. 395), o motivo que determina a vontade é o juízo que faço das coisas, isto é, a potência de julgar. E no terceiro artigo de fé, ele conclui: “O homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial” (ROUSSEAU, 2004, p. 396).

Retomando os pontos principais de minha reconstrução, que é decisiva para se entender como Rousseau expõe sua teoria da moralidade humana no livro IV, vemos que a liberdade e a inteligência se constituem como mecanismos de uma ação em que o determinante está no próprio sujeito. Com isso, Rousseau é um dos primeiros expoentes do conceito moderno da identidade do sujeito, rompendo com a concepção tradicional de natureza, a qual encontrava em Deus ou no Cosmo a força motivadora da ação humana. Diz ele: “Se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo. Tudo o que faz livremente não

entra no sistema ordenado da providência e não lhe pode ser imputado” (2004, p. 396). Neste sentido, o homem vê-se exposto às suas próprias capacidades, tendo que encontrar nelas mesmas o princípio e o fundamento de sua ação e da própria organização social e, por isso, não pode mais delegar a Deus ou ao Cosmo a origem do mal.

Isto tem implicação profunda para o problema da teodicéia. Segundo Dalbosco, Rousseau, sendo um autor moderno, concebe o homem como uma criatura livre que dá a si mesmo os princípios de sua ação e, por isso, deve se responsabilizar pelos seus atos. A partir disso, a tarefa de Rousseau consiste em “explicar a bondade e a maldade das ações humanas, enraizadas na vida histórico-social do homem, como responsabilidade direta de suas decisões” (DALBOSCO, 2007, p. 139). Ao desresponsabilizar Deus dos males do mundo, Rousseau põe a causa do mal em um lugar por ninguém antes suspeitado – a sociedade. Este incurso se dá no *Segundo Discurso*, quando ele aponta a sociedade como sendo a causa e a origem do mal. Neste contexto, concordamos com o problema que Dalbosco (2007, p. 142) levanta em torno desta questão, pois é preciso se perguntar: se a sociedade é a culpada pelo mal que os homens se causam mutuamente, qual é a dívida que cada indivíduo tem a respeito do mal social? Tendo presente passagens do livro IV, podemos observar que não é a sociedade em si a culpada, ou seja, não é a sociedade como um elemento externo ao sujeito que produz a corrupção. Trata-se do próprio sujeito, da sua identidade integrada à sociedade que produz o mal. A sociabilidade do homem é que produz formas de vida que corrompem sua natureza. Não se trata, por isso, de delegar o mal a qualquer pressão externa. Diz Rousseau: “Homem, não mais procureis o autor do mal; esse autor és tu mesmo” (2004, p. 398).

Esta forma de conceber o homem como uma criatura livre e, portanto, responsável pelos seus atos, faz de Rousseau um expoente do pensamento moderno e, com isso, o insere na tradição iluminista, por acreditar fortemente na capacidade racional humana de autodeterminar sua vontade. O homem educado dentro destes princípios seria capaz de construir um mundo melhor, já que depende unicamente de suas decisões o estado em que se encontra.

Isaiah Berlin começa seu interessante ensaio sobre Rousseau, colocando a seguinte questão: A que se deve a grandeza de Rousseau? Especulando sobre a liberdade no pensamento do genebrino, Berlin parte de uma questão comum às teorias políticas: “Como conciliar o desejo de liberdade dos homens com a necessidade de autoridade?” (2005, p. 51). Todas as teorias políticas do início da modernidade partem do pressuposto de que os homens desejam a liberdade. Mas o que não se pode esquecer, segundo tais teorias, é de

que a existência em sociedade requer um modo de vida organizado, ou seja, é preciso criar uma espécie de organismo social. Dentro disso, é preciso traçar a fronteira entre a autoridade e a liberdade. Mas onde traçá-la? Quanta liberdade e quanta autoridade devem ser dadas a um povo? Lembra-nos Berlin que a discordância sobre este ponto era enorme entre os autores iniciais da modernidade. No caso de Thomas Hobbes, autor do *Leviatã*, a fronteira foi traçada mais a favor da autoridade do que da liberdade, pois como considerava a natureza humana má, acreditava que somente com uma boa dose de coerção é que se poderia impedir que os seres humanos se destruíssem.

Rousseau, no entanto, embora ciente de que é impossível pensar a socialização dos homens sem o mínimo de coerção, não concordava com o fato de que deveria haver uma fronteira entre a liberdade e a autoridade, não ao menos como Hobbes definiu seu conceito de autoridade, como pressão disciplinadora externa exercida pela mão forte do soberano. Para Berlin (2005, p. 54) a liberdade na visão de Rousseau é um valor absoluto e, por isso, o genebrino não aceita fazer concessões. Neste caso, renunciar um tanto de liberdade em troca de um tanto de autoridade é renunciar à própria natureza que nos fez livres.

A favor desta idéia depõe uma interessante passagem do *Contrato Social*: “Renunciar a liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. [...] Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade a sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações.” (ROUSSEAU, 1999, p. 15). O que fica claro a partir disso, é que a renúncia da liberdade implica na falta de responsabilidade e, com isso, na falta de moralidade. Mas o fato é que é impossível pensar que os homens possam fazer o que quiserem, visto que o abuso da liberdade é tão prejudicial quanto a sua falta, pois se todos concorressem aos mesmos fins, buscando aquilo que todos almejam, a sociedade se tornaria uma guerra de todos contra todos. Na verdade, uma vontade livre e racional, apesar de necessária não representa ainda uma vontade moral. Isto é, a moralidade não está garantida somente com o recurso da liberdade e da razão.

Mas parece-nos que Rousseau entra cada vez mais num beco sem saída, pois, uma breve reconstrução dos passos que traçamos até o momento nos colocam diante de três situações:

- 1 - O homem é livre e inteligente e, por isso, age por si mesmo. Isto lhe garante a autonomia e a responsabilidade sobre seus atos.
- 2 – É preciso impedir que os homens abusem de sua liberdade.

3 – Como impedi-los sem torná-los escravos? Ou melhor, como frear a liberdade se esta é um valor absoluto?

A liberdade é um valor absoluto. Disso Rousseau não abre mão. Porém, como o homem não pode abusar desta liberdade, Rousseau introduz em sua teoria social o conceito de liberdade regrada. Neste sentido, não se trata de tirar a liberdade do homem, mas de transformar a liberdade selvagem, sem regras, em liberdade bem regrada. A respeito deste ponto, o *Contrato Social* é mais claro do que o *Emílio*. O pacto que os homens fazem entre si, ao se socializar, pressupõe a consciência da mudança do estado de natureza para estado social, incluindo todas as implicações que daí decorrem. Afirma Rousseau: “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui” (1999, p. 26). Esta passagem aponta para uma saída: não se trata de impedir que os homens sejam livres, apenas que esta liberdade seja civilizada, isto é, que ela esteja de acordo com regras de convivência para que o direito natural ilimitado não ponha em risco a constituição do pacto social. O que podemos notar então, é que tanto no *Emílio* quanto no *Contrato Social* Rousseau trabalha com um conceito de liberdade moral que só se justifica mediante o reconhecimento das regras, o qual se constitui no ponto de partida para que cada cidadão possa ver os outros como seres de direitos e de deveres iguais aos dele.

Mas daí ressurgem outro problema, talvez tão agudo quanto o primeiro: de onde vêm estas regras e como a liberdade pode ser compatível com tais preceitos? É preciso ter presente que não se trata de seguir leis geradas por alguns legisladores de um determinado Estado. Isso, na visão de Rousseau, seria escravidão⁶. Estas normas devem vir do próprio sujeito e é neste ponto que o conceito de natureza, no livro IV, ganha um lugar de destaque, pois a natureza é a lei que se encontra gravada em todos os corações humanos e, por ser fonte do amor verdadeiro, é capaz de se constituir como um guia seguro que liberta o homem da opinião e da vontade alheia.

Taylor dedica, em seu extenso e consistente trabalho *As fontes do self: o nascimento da identidade moderna*, um capítulo inteiro, intitulado de “A natureza como fonte”, para tratar de Rousseau e Kant. Conforme já sugere o título do referido capítulo, Rousseau acredita fundamentalmente, segundo Taylor, que a natureza é fonte da bondade e da verdade e o que nos separa dela é a alienação. Mas o contato com ela pode ser

⁶ A sociedade ideal pensada por Rousseau deve ser legislada pela *Vontade Geral*, conceito este que ele desenvolve sistematicamente no *Contrato Social*. Deste modo, os membros do Estado não estariam submetidos a uma vontade estranha a deles (a vontade de alguns legisladores), mas sim a lei que eles mesmos prescrevem em assembleia.

recuperado desde que sejamos capazes de ouvir sua voz. Neste ponto, Taylor acredita, e com razão, segundo penso, que Rousseau inicia uma tradição que considera a subjetividade do homem a fonte dos motivos das próprias ações. Assim, o que o tornou influente foi a compreensão de que uma verdadeira moralidade só pode ser conquistada se os motivos da ação partem da interioridade do sujeito. É preciso para agir bem, sentir o bem dentro de si.

Ainda segundo Taylor, se acompanharmos o pensamento de Rousseau sobre este ponto, notamos facilmente que ele identifica a natureza à voz da consciência, a qual passa então a ser o critério de avaliação das ações boas ou más. A voz da consciência é a voz interior que fala na linguagem da natureza. A favor desta idéia temos a seguinte passagem do próprio texto de Rousseau:

A consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo. Será espantoso que muitas vezes essas duas linguagens se contradigam? E então, qual das duas devemos escutar? Vezes demais a razão nos engana, conquistamos até demais o direito de recusá-la, mas a consciência nunca engana. Ela é o verdadeiro guia do homem; ela está para a alma assim como o instinto está para o corpo: quem a segue obedece à natureza e não tem medo de se perder (ROUSSEAU 2004, p. 405).

Rousseau, ao se reportar à consciência como sendo “o verdadeiro guia do homem”, está firmando-a como critério básico para avaliar a moralidade de nossas ações. Para o homem ser autêntico e moral em suas ações com os outros, deve voltar-se para sua interioridade e ouvir a voz da consciência que conforme a passagem significa seguir a natureza. Então, voz da natureza e voz da consciência são tomadas por Rousseau como sinônimos e representam o caminho da virtude que se sobrepõem a qualquer outro princípio, inclusive aos ditados pela razão. Em outra passagem vemos isto ainda com mais clareza:

Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regras e de uma razão sem princípio (ROUSSEAU, 2004, p. 412).

Nesta passagem se revela com toda inteireza a importância que Rousseau concede a natureza como voz da consciência. Nota-se que ela é o guia seguro de uma criatura livre e inteligente. A ação livre e racional não é por si só uma ação baseada em princípios morais. Somente com o recurso a voz da natureza é que o ser livre e racional se torna também um ser moral, ou melhor, um ser moralmente autônomo.

Até aqui, podemos compreender que o conceito de natureza em Rousseau, na perspectiva do livro IV, precisa ser entendido enquanto voz interna que funciona como princípio normativo (lei moral) para a ação do indivíduo nas relações que estabelece com os outros.

No entanto, embora Rousseau apóie seu conceito de vida justa na natureza enquanto voz interna da consciência, possibilitando, com isso, a autonomia moral do homem, uma questão ainda fica pendente. Ela diz respeito à compatibilidade deste conceito de natureza com o aspecto social da moralidade. A pergunta a ser feita corre na seguinte direção: se Emílio só pode alcançar sua autenticidade e autonomia na medida em que se voltar para sua interioridade, tal orientação não significa um fechamento solipsista e egoísta em si mesmo? Isto é, se Rousseau acredita que a natureza é um guia seguro, que eleva o homem acima dos animais e o faz agir baseado em princípios morais, qual é o peso que ainda resta para a socialização da moral? Ou melhor, Rousseau ao atribuir um peso excessivo à voz da natureza, não estaria negando a estância social como constituidora da personalidade humana e, neste sentido, não se encontraria fiel a uma perspectiva romântica?

Encontramo-nos diante de questões difíceis, ante as quais toda cautela parece ser pouca. O romantismo se opõe a socialização justamente pelo fato de enfatizar sua teoria na idéia de uma natureza sensível que se encontra na subjetividade. Deste modo, a vida de acordo com a natureza repousaria sobre este voltar-se para dentro, conquistando, desta forma, a liberdade perdida no processo de socialização. Ao que tudo indica, esta tese do romantismo se assemelha em muito ao conceito de natureza em Rousseau.

Porém, esta é uma questão problemática, pois Rousseau não parece ter se preocupado sistematicamente em dar uma explicação sobre a relação entre natureza, enquanto voz interna da consciência, com o papel indispensável da socialização no que diz respeito a moralidade. O próprio conceito de consciência é confuso, oscilando, por vezes, entre um critério de avaliação moral e um sentimento de apreciação das coisas boas ou más. Não sabemos, nem mesmo, o quanto este critério tem de divino e o quanto ele tem de humano, pois a própria denominação “consciência” está em volta de muita espiritualidade.

Embora não tendo espaço para resolver todas as questões relativas ao problema da consciência, penso que é possível, recorrendo a outras passagens, interpretar a própria argumentação de Rousseau numa perspectiva intersubjetiva da ação humana e, assim, esboçar uma possível saída para o problema do aspecto social da moralidade.

Logo após Rousseau afirmar que existe no fundo da alma um princípio inato de justiça denominado consciência (2004, p. 409), ele se questiona se pode haver algo que exista em nós sem a interferência da experiência. Dito de outra forma, sua dúvida recai sobre uma antiga questão: o que existe em nós e o que é adquirido pela experiência? Meditando sobre este ponto, Rousseau chega à conclusão de que existem idéias adquiridas e sentimentos naturais. Assim afirma ele: “Embora todas as nossas idéias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é só por eles que conhecemos a conveniência ou inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou evitar” (2004, p. 410). O texto parece ser claro neste sentido: existem, portanto, sentimentos inatos que são aqueles que apreciam as idéias adquiridas pela experiência. Em seguida, Rousseau faz uma relação de quais são estes sentimentos inatos: “o amor de si, o temor da dor, o horror à morte e o desejo de bem-estar” (2004, p. 411). Contudo, o ponto fundamental de sua argumentação vem em seguida e, com tal exposição, surge uma definição de consciência e, portanto, de natureza, que só pode ser pensada na existência do indivíduo em sociedade. Diz Rousseau:

Mas se, como não se pode duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, ele deve certamente dispensar os homens, em vez de os aproximar. Ora, é do sistema moral formado por esta dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem; mas, assim que a sua razão faz com que conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato (ROUSSEAU, 2004, p. 411).

Esta passagem é de extrema importância e, por isso, precisamos reconstruí-la passo a passo. O primeiro aspecto fundamental é o fato de Rousseau reconhecer a sociabilidade humana como parte de sua natureza. Disso resulta, como um segundo aspecto irrecusável do ponto de vista da teoria da moralidade humana, a necessidade de construir nossa identidade através do convívio com os outros. É, portanto, deste aspecto social da moralidade que nasce o impulso da consciência. Ela surge, segundo a passagem, como um

sentimento que reconhece o bem indicado pela razão. Ou seja, inato é o sentimento da consciência de amar aquilo que nossa razão indica, mas sociável é o sistema moral que nasce da dupla relação, consigo mesmo e com os outros. Podemos concluir daí que se o sentimento inato do bem não fosse confrontado com a razão e, portanto, não entrasse na esfera da sociabilidade humana, permaneceria um sentimento ingênuo e fechado em si mesmo.

Fica claro, a partir desta exposição, que somente a consciência, tomada em sentido isolado, não é capaz de indicar o caminho seguro da verdade e da justiça, pois ela, por assim dizer, é um sentimento cego e precisa da razão para iluminar o caminho correto que o homem deve percorrer. Deste modo, a voz interior ou voz da natureza só ganha conteúdo moral quando é esclarecida pela razão que, por sua vez, é constituída socialmente.

Ainda a favor desta tese, podemos reconstituir toda discussão numa linguagem antropológica. Deste modo, colocamos a consciência, por fazer parte da dimensão sensível e já se encontrar *a priori* no sujeito, sobre o núcleo do amor de si. Mas, conforme já notamos anteriormente, a moralidade não pode ser buscada somente em si mesmo, pois aquele que se concentra somente em si mesmo, de acordo com Rousseau, “não goza de nada; o infeliz já não sente, já não vive; já está morto” (ROUSSEAU, 2004, p. 407). Assim, o que possibilita a moralidade é o rompimento da dimensão limitada do si mesmo. Tal rompimento só é possível com o amor-próprio que, despertado socialmente, transporta o ser humano para além de si mesmo, conferindo moralidade às ações.

Tudo isto indica que a natureza deve ser compreendida não só como sensibilidade, como a era para o romantismo. Mas também como razão, ou seja, o conteúdo moral do conceito de natureza, só pode existir na medida em que ela entra na esfera social possibilitada pelo amadurecimento do amor-próprio. A natureza, enquanto consciência, se traduz em Rousseau como um misto de razão e sensibilidade e, desta forma, se distancia de uma filosofia sentimentalista, por um lado, e de uma filosofia racionalista, por outro.

Podemos resumir a trajetória desenvolvida até aqui em três pontos básicos:

- 1 – A consciência, como voz da natureza é o guia interior das ações de um ser livre e racional.
- 2 – O conteúdo moral da consciência surge da relação do indivíduo com os outros. Portanto, este é o aspecto social do conceito de natureza que se manifesta num ser social e que, por isso, é dotado de linguagem e de razão.

3 – A razão, por sua vez, é que indica o caminho que integra o homem na natureza.

Todos estes pontos indicam para uma faceta bem precisa do iluminismo de Rousseau, tema sobre o qual trataremos a seguir.

2.3. Natureza como razão: o iluminismo de Rousseau

Conforme observamos no item anterior, é a natureza, localizada na subjetividade humana, o guia seguro para uma ação virtuosa. Porém, ela só pode ser um guia moralmente válido desde que receba constante interferência da razão, para que não seja um caminho cego, somente baseado no impulso. Além do mais, o que não podemos esquecer é que, segundo a tese básica de Rousseau, a moralidade tem seu fundamento no processo de socialização e só é realizável com o uso da faculdade racional do ser humano, de se transportar para fora de si e se colocar no lugar do outro. Portanto, a razão é um dos pontos-chaves do pensamento de Rousseau e, por isso, qualquer análise que busca compreender sua teoria moral, não pode ignorar a análise cuidadosa deste conceito.

Mas é evidente que apesar da importância deste conceito, Rousseau parece se colocar numa posição aparentemente insustentável. Como a razão, de acordo com o que vimos na *Profissão de fé*, pode ser traduzida como um guia seguro se, conforme o *Segundo Discurso*, é a reflexão que separa o homem da natureza? Para que possamos situar bem esta problemática, não é demais recordarmos uma passagem a este respeito. Afirma Rousseau: “Pode-se impunemente degolar seu semelhante embaixo da sua janela, basta-lhe pôr as mãos sobre os ouvidos e argumentar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que assassinam” (ROUSSEAU, 1999, p. 192). Segundo o que nos mostra a passagem, é a reflexão que impede que a natureza se manifeste, ou seja, é a razão reflexiva que serve de mecanismo para que o homem não escute, por assim dizer, a voz da natureza. Sob este ponto de vista, a razão é contrária a natureza e, portanto, contrária a moral.

Este evidente paradoxo nos obriga a ir mais a fundo na compreensão de Rousseau sobre o poder da razão, isto é, precisamos investigar que iluminismo ele defende, já que suas idéias surgem num contexto em que a razão era o carro-chefe sobre o qual se pautava a organização política, econômica e social, conforme já mostramos anteriormente.

Mas é possível enquadrar Rousseau dentro do espírito de otimismo e confiança no poder esclarecedor e redentor da razão? Rousseau acompanha o iluminismo, como já se mostrou, na destruição das crenças em torno da idéia de Deus como fundamento da ação humana. Como todo iluminista, ele vê no homem, a partir de seu poder de pensar e escolher por si mesmo, o fundamento da ação. Porém, se distancia enfaticamente do espírito otimista e cego que crê existir um vínculo indissolúvel entre consciência moral e consciência cultural, como chama atenção Hermann: “Desconfiado da razão que não é educada pelos sentidos, Rousseau está em pugna constante com seu século, com o progresso. A sociedade se baseia apenas no poder, na ambição, na vaidade. A idéia de homem virtuoso e de aperfeiçoamento moral não segue a ideologia do progresso” (2001, p. 46). De maneira alguma Rousseau concordaria que a educação moral se daria unicamente com o aperfeiçoamento da razão. Parece-nos que o contrário seria mais verdadeiro, ou seja, que a vontade moral tornaria a razão uma “ferramenta útil”, que seria capaz de universalizar e de inserir o homem dentro de uma unidade governada por uma vontade geral.

Torna-se claro, neste contexto, que a razão sozinha não torna o homem melhor. A análise do *Emílio* mostra-nos que a primeira educação não começa com o desenvolvimento da razão, mas sim dos sentidos. Em outras palavras, Rousseau parece querer dizer que a educação para a moralidade deve começar primeiro a educar os sentidos e só depois se preocupar com a educação da razão. Isso, por si mesmo, já se torna uma questão interessante. Ora, por que um filósofo que crê na possibilidade do ser humano de se emancipar através do uso de suas próprias faculdades deixaria de lado, num primeiro momento, a razão para dar atenção ao desenvolvimento dos sentidos?

O que Rousseau quer mostrar é que Emílio só poderá fazer uso adequado da razão desde que seja preparado para isso. Essa preparação pressupõe um longo período de formação dos sentidos que começa na infância. A razão deve brotar gradativamente das experiências sensíveis que a criança vive, pois, como afirma Rousseau, “nossos sentidos são os primeiros instrumentos dos nossos conhecimentos”(ROUSSEAU, 2004, p. 357). Rousseau acredita que em termos de desenvolvimento cognitivo não há nenhuma operação do intelecto que possa ser independente dos sentidos, ou seja, da experiência e, neste sentido, ele desfere duras críticas aos sistemas metafísicos, visto que idéias abstratas são fontes de erros e preconceitos. Sendo assim, também o problema da moralidade segue o mesmo princípio. A verdadeira base da moral, afirma Rousseau, é sentir que a praticamos, pois “se é verdade que o bem esteja bem, ele deve estar no fundo de nossos corações assim

como nas obras, e o primeiro prêmio da justiça é sentir que a praticamos” (2004, p. 406). Lembremo-nos ainda que Rousseau fala da piedade como fundamento da moral, ou seja, não há moralidade desconectada de um sentimento interior de apego pelo sofrimento alheio. Nas primeiras páginas do livro IV, o esforço do autor é mostrar justamente que o ingresso gradual na sociedade deve estar amparado neste sentimento de comiseração. Só assim, Emílio poderá orientar sua racionalidade para a benevolência e impedir então, que desperte os vícios contrários a natureza.

Rousseau não nega o poder e a importância que a razão tem na relação entre seres humanos, bem como, na sua aplicação prática nas diferentes ciências que conduzem o progresso social. Mas, como confessa em quase todos os seus escritos, essa mesma razão nem sempre produz o bem sem o mal. O problema é quando o progresso de uma sociedade baseia-se somente numa razão calculista, interesseira. É esta razão que Rousseau critica, isto é, um poder de corromper o homem, de fazer com que tenha cada vez mais necessidades e interesses. Esta razão não edifica o homem e nem a sociedade.

Não podemos, neste sentido, interpretar Rousseau como um incondicional defensor do poder exercido pela razão e nem como um autor totalmente pessimista quanto a esta faculdade. Quanto a isso não devemos retroceder. Podemos, porém, concordar com Dalbosco (2008, p. 11) quando busca conectar o conjunto de críticas e de objeções articuladas por Rousseau a respeito da razão com o conjunto de ideais próprios de um filósofo iluminista. Em outros termos, fazendo um balanço equilibrado daquilo que Rousseau disse a respeito da razão, de sua função na constituição da sociedade humana, é possível compreender seu significado como uma razão dialética que procura entender o desenvolvimento histórico da humanidade de diferentes ângulos e perspectivas, tendo o cuidado de não absolutizar nenhum deles. A este respeito, Dalbosco salienta:

No contexto do pensamento de Rousseau a dialética da razão se expressa como capacidade de aprender a pensar em forma de paradoxos e isso não significa outra coisa senão a capacidade reflexiva de perceber as tensões e conflitos inerentes à vida humana e social e buscar contorná-los da melhor forma possível. Ela põe a exigência de conceber o ser humano e suas ações de modo amplo, considerando seus sentimentos, suas paixões e seus afetos também como constitutivos de seu agir racional (2008, p. 129).

Nos termos em que a passagem expressa, o iluminismo em Rousseau não pode ser entendido como uma defesa cega do poder emancipador da razão ou simplesmente como sua negação, mas como defesa de uma racionalidade que inclua as várias tensões próprias da vida humana e social. Sendo assim, esta razão não pode ser concebida sem que nela esteja envolvida a dimensão afetiva e sensível do ser humano. Ou seja, como uma grande razão que se volte reflexivamente sobre si mesma e que saiba, a partir de seus afetos e de sua piedade natural, estender-se solidariamente aos demais. Deste modo, o conhecimento deve ser fruto da articulação ponderada da razão, ou seja, a razão, para refletir ajuizadamente, deve levar em consideração o amor de si e a consciência que a ele pertence. No próximo capítulo vamos ver que o conhecimento, fruto desta relação entre razão e sensibilidade, é indispensável para a formação de um sujeito que saiba articular um juízo claro sobre si e sobre os outros.

3. O PROJETO DE EDUCAÇÃO SOCIAL

3.1 A educação social e a formação do homem da natureza

O livro IV trata do período que vai dos quinze aos vinte anos de idade. O ponto central desta fase é o surgimento da racionalidade e da moralidade. Sobre este tripé se assenta a educação deste período. Neste sentido, o livro IV se constitui como uma das fases mais delicadas na formação de Emílio, pois tendo em mente que o objetivo de Rousseau é a formação de um sujeito autêntico, autônomo e moral, é desta fase dos 15 aos 20 anos que mais depende o sucesso de tal projeto. Rousseau, atento a isto, reconhece que até o momento “nossas preocupações foram brinquedos de criança; só agora assumem uma verdadeira importância” (2004, p. 287). O projeto de educação nesta fase repousa sobre a tese de que a formação do homem natural pressupõe a socialização. Isto significa dizer que se trata de uma educação social que encontra na natureza o padrão normativo. É sobre esta normatividade que se assenta o papel do educador.

A partir desta tese, sobre o papel fundamental da sociedade na formação do jovem Emílio, se torna inadequado falar em uma educação natural, mas sim mais apropriado de uma educação social, embora mesmo neste período Rousseau não deixa de forma alguma seu conceito de natureza de lado, apenas atribui a este um significado diferente, conforme vimos acima. A educação social não significa a superação e a negação da educação feita na primeira fase, pois, sem dúvida alguma, que todo o período anterior foi uma preparação para esta nova etapa. Trata-se apenas do fato de que o surgimento da linguagem e da racionalidade permitem que outros mecanismos pedagógicos possam ser usados, completando o percurso iniciado na infância para a formação de um sujeito capaz de dirigir a si mesmo e de participar ativamente nas decisões políticas de uma determinada sociedade. Deste modo, o que parece ser decisivo agora para o papel do educador é redimensionar a educação dos sentidos, do amor de si e da piedade natural, em direção à educação do amor-próprio e da piedade racional.

Veamos que se trata de uma tarefa complicada, pois o educador precisa ter claro que seu papel agora, na juventude, adquire outros contornos e isto porque o conceito de natureza não tem mais o mesmo significado que tinha na infância. Para melhor tratar desta

problemática, vejo que não é demais recordarmos aquilo que Rousseau afirma sobre a educação na infância, principalmente, as observações que faz no livro II, que trata da educação pelas coisas.

Na infância o que prevalece é a educação dos sentidos. Neste período, Rousseau parte do pressuposto de que a formação de Emílio para a autonomia moral deve começar pelo aperfeiçoamento dos sentidos e não, como poderia se pensar numa leitura apressada, no desenvolvimento da razão. A educação da razão só deve ser iniciada mais tarde, uma vez que a capacidade racional, sendo, segundo Rousseau, um composto de todas as outras, só se desenvolve mais tarde. Neste sentido, numa longa passagem, ele dirige dura crítica a Locke que tinha como máxima raciocinar com as crianças.

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. De todas as faculdades do homem, a razão, que não é, por assim dizer, senão um composto de todas as outras, é a que se desenvolve com mais dificuldade e mais tardiamente, e é ela que se pretende utilizar para desenvolver as primeiras! [...] Isto é começar pelo fim, é da obra fazer o instrumento. Se as crianças ouvissem a razão, não precisariam ser educadas; mas falando-se a elas desde a primeira idade numa linguagem que elas não entendem, estar-se-á acostumando-as a se contentarem com palavras, a controlar tudo o que lhes é dito, a se acreditarem tão sábias quanto seus mestres, a se tornarem altercadoras e rebeldes. (ROUSSEAU. 2004, p. 90)

A crítica contra o modelo de educação, que prima pelo desenvolvimento da razão na infância, repousa no argumento de que o educador que assim proceder irá fazer da obra o instrumento. Com isso, Rousseau parece esclarecer três coisas: 1 – O objetivo da educação é formar o homem racional. 2 – A razão, por ser um composto de todas as outras faculdades, depende do desenvolvimento anterior destas. 3 – É preciso, na infância, utilizar-se de uma linguagem que elas entendam. Isto requer o conhecimento e o respeito do educador pelo mundo da infância, uma vez que a criança dispõe de maneiras de ver e sentir o mundo que lhes são próprias.

Então, o que é central no mundo da infância é o uso de uma linguagem natural, ao invés do discurso racional. Num primeiro momento, a criança deve conhecer o mundo não pela explicação do adulto de como as coisas são, mas através das experiências naturais que ela faz com o mundo ao seu redor. Deste modo, o adulto tem o dever de possibilitar que ocorra este contato com o mundo das coisas, pois é através destas experiências que a

criança vai desenvolver e aperfeiçoar seus sentidos. Rousseau pensa que a única forma da criança conhecer o mundo é através da sensação, pois os sentidos são os primeiros instrumentos do conhecimento. Somente depois destas experiências é que o discurso racional começa a ter sentido. A este respeito exclama Rousseau: “Ah! Nada de belos discursos, nada mesmo, nem uma palavra. Deixai que venha a criança: espantada com o espetáculo, ela não deixará de vos fazer perguntas. A resposta é simples, vem dos próprios objetos que atingem seus sentidos”(2004, p. 101). Ou seja, de nada adianta o pedagogo tentar explicar algo sem que a criança não tenha em si mesma, em seus sentidos, experimentado, por assim dizer, a resposta. É como, por exemplo, tentar explicar para a criança que o fogo pode lhe causar queimaduras. A criança, porém, só entenderá o significado que tem a palavra “queimar” quando esta tiver algum tipo de contato com o fogo.

No *Emílio*, existem várias passagens que depõe em favor desta idéia. Até mesmo na juventude, na fase da razão, Rousseau, (2004, p. 463) continua insistindo que se deva primeiro dar um corpo a razão para que ela se torne compreensível. A este respeito, o papel imprescindível da experiência se faz presente tanto na infância quanto na juventude. Porém, a diferença reside no tipo de experiências que cada fase comporta. Enquanto na infância as experiências são feitas com os objetos, uma vez que na infância o objetivo é o aperfeiçoamento dos sentidos, na juventude as experiências vão noutra direção, uma vez que o foco é o desenvolvimento da capacidade racional, como veremos logo mais. Assim, tanto a infância como a juventude partem do mesmo princípio metodológico, a diferença, porém, está nos objetivos específicos de cada fase.

Com respeito ao conceito de natureza, podemos considerar que o projeto de educação natural voltada à infância desfruta de um conceito de natureza centrado no desenvolvimento dos sentidos, a partir das experiências que a criança faz com o mundo natural. Esta maneira de compreender a relação da criança com o mundo e sua consequência para o seu aprendizado, tem uma dupla conotação. Além de uma implicação cognitiva, existe também uma implicação moral. E é esta que mais interessa a Rousseau.

A experiência natural é fundamental para evitar que a criança se corrompa pela influência do mundo adulto, pois a criança, desprovida da capacidade racional para fazer frente aos seus desejos, despertados socialmente, precisa educar sua vontade neste contato com a natureza e, assim, fortalecer o seu caráter. É através do contato que faz com as coisas que ela vai refinar seus sentidos, pois é neste contato com o mundo físico que a

criança sentirá os limites naturais aos quais está exposta, e isso tem implicações importantes para reger sua vontade selvagem.

Rousseau pensa que existem coisas contra as quais a vontade desregrada da criança não pode imperar, e por mais que ela se debate contra tais objetos, se dará conta por si mesma de sua fraqueza. Por exemplo, o sono, a fome, sua força física limitada. O sentido pedagógico que isso tem para o aperfeiçoamento da moralidade é a noção de limite, consciência esta que a criança precisa ter no momento em que ingressa na sociedade e é obrigada a pensar sua vida na relação que estabelece com os demais. Assim, ela também deve saber que a sua vontade não pode ser absoluta e que existem leis que precisam ser observadas para o bom funcionamento da vida em comum. É nesta fase que se gesta a consciência de uma liberdade com regras, o que será fundamental para a vida em sociedade, conforme mencionado no capítulo dois. O problema que este conceito de natureza procura dar conta no contexto da infância, é o fato de que quanto mais natural for a educação, menor será a interferência do mundo adulto sobre o mundo da criança e, conseqüentemente, haverá menos chance da criança se corromper precocemente. Para isto, a natureza deve ser pensada como professora. Porém, o fato de que a natureza deve ser entendida como professora não desresponsabiliza o educador. Pelo contrário, o sucesso da educação depende da aproximação criativa da criança com a natureza, papel este que cabe ao educador. Ele precisa criar condições para que isto aconteça. Deste modo, a ênfase no papel do educador recai sobre a natureza que se expressa através do mundo das coisas.

Na juventude o papel do educador é completamente outro. O desenvolvimento da racionalidade, isto é, da estrutura cognitiva, possibilitada tanto pelo amadurecimento orgânico do sujeito, como pela ampliação de suas relações, exige que outro conceito de natureza seja levado em consideração. A este respeito, uma passagem do livro IV anuncia claramente esta mudança de método que exige a passagem da infância para a juventude.

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 coisas; é o trabalho de sua infância. Quando começar a sentir seu ser moral, deverá estudar-se por suas relações com os homens; é o trabalho de sua vida inteira, a começar do ponto a que acabamos de chegar (ROUSSEAU, 2004, p. 290).

Recapitulemos a passagem desde o início. Rousseau acredita que o que convém ao homem é o estudo de suas relações. Ou seja, é preciso estudar os homens a partir das

relações que ele estabelece com o mundo ao seu redor, visto que suas necessidades são satisfeitas nestas relações. Na infância, fase em que o sentimento moral é nulo, a criança deve ser estudada em relação aos objetos. Já na juventude, ela deve ser estudada em relação com os homens, pois o sentimento moral desperta nela a necessidade do outro.

É preciso ter claro que o conceito de natureza na infância diz respeito ao desenvolvimento e aperfeiçoamento dos sentidos e ao fortalecimento do corpo. Tal processo é conquistado a partir das experiências que a criança faz com as coisas. Já na juventude, a natureza diz respeito ao desenvolvimento da razão e da moral. Isto, porém, somente é possível a partir das experiências com os homens. Deste modo, se antes, na infância, a ênfase do papel do educador recai sobre um conceito de natureza que se apresenta na relação que a criança estabelece com os objetos, agora a ênfase deverá ser atribuída a um conceito de natureza que se faz presente na sociabilidade.

Antropologicamente falando, se na infância a educação tem como base o amor de si mesmo, na juventude a ênfase deve ser dada ao amor-próprio, sem, no entanto, desconsiderar a dimensão sensível do amor de si. Neste sentido, a maior dificuldade é que, embora ocorra nesta fase o despertar da racionalidade, tornando-se um instrumento útil para que o sujeito faça frente às tendências sociais de corrupção, não basta o educador somente deixá-la surgir espontaneamente. Embora esteja claro de que na juventude é necessária uma inversão de objetivo, das coisas para os homens, ainda não está claro como dirigir a racionalidade nascente, para que esta se torne uma ferramenta útil para si e para os outros. A pergunta é: que tipo de situações é preciso criar para que Emílio torne-se um sujeito emancipado, esclarecido e solidário para com os demais?

3.2 O amadurecimento da piedade e o desenvolvimento da capacidade de bem julgar os homens

Rousseau retoma no livro IV, a importância da experiência no processo educativo. Digo que retoma, porque, conforme vimos acima, a criança só aprende experimentando o mundo, tendo para isso, o recurso da sensibilidade. No livro IV Rousseau permanece fiel a este método. Sua tese central é de que a tarefa do professor é a de dar um curso de filosofia prática (2004, p. 335), ou seja, tudo aquilo que o professor diz ao aluno, deve encontrar sentido em suas ações. O princípio desta teoria pode ser resumido nos seguintes termos: o

jovem só é capaz de ter uma idéia sensata de um fato, na medida em que é capaz de viver o mesmo. Em várias passagens, Rousseau insiste neste método, alertando ao educador que este deve colocar “todas as ações dos jovens em ação e não em discurso” (2004, p. 350). Não se trata de inibir o papel do discurso. Este também é fundamental, mas só deve ser dirigido ao jovem depois de uma determinada experiência. O discurso só terá valor após o jovem estar em condições de entendê-lo, isto é, só após a experiência, que se constitui como um recurso para abalar a imaginação.

Visto sobre este ângulo, o conceito de experiência tem o mesmo valor para a educação na infância quanto na juventude. Porém, uma das diferenças entre esta fase e as anteriores diz respeito ao tipo de formação que a experiência deve proporcionar. Ou seja, enquanto na infância e na adolescência Emílio foi educado a partir das experiências com os objetos do mundo físico, visando o fortalecimento do corpo e o refinamento dos sentidos, nesta fase a educação precisa ser pensada por meio das experiências com os homens, visando o desenvolvimento cognitivo e moral do ser humano. É a vida em sociedade que marca a entrada de Emílio na ordem moral e política, e é nesta nova ordem que o jovem precisa construir sua personalidade. Portanto, o educador não pode perder de vista o papel fundamental que a relação de Emílio com os outros exerce no processo educativo. É aí que surge o grande desafio da educação neste período, pois se o amadurecimento da racionalidade e da moralidade precisa ser conquistado a partir das experiências com os homens, como evitar que nestas relações o jovem não se torne estranho aos seus ideais? Que tipos de experiências Rousseau sugere para a idade juvenil, que garantam o amadurecimento da autonomia moral?

O ingresso de Emílio na sociedade deve ser um processo gradual. Não se pode, afirma Rousseau (2004, p. 302), mostrar o mundo antes que ele não conheça os homens, pois isto seria corrompê-lo e não instruí-lo. Este, portanto, é o primeiro ponto. A sociabilidade deve iniciar com o conhecimento do homem. Somente depois que ele conhecer como os homens são constituídos naturalmente é que ele está em condições de vê-los em suas relações com os outros, ou seja, de ver toda a cena social.

Deste modo, a primeira experiência social deve proporcionar a Emílio o conhecimento do coração e ver o que há de comum entre os homens, isto é, o que caracteriza a humanidade. É ver como os homens são constituídos naturalmente, sem o efeito das instituições e da máscara social. É vê-los a partir daquilo a que todos estão sujeitos, da situação existencial que aflige cada ser humano, daquilo “de que nenhum mortal está isento”, conforme comenta Rousseau (2004, p. 302). E em seguida continua.

“Começai, pois, por estudar na natureza humana o que lhe é mais inseparável, o que melhor caracteriza a humanidade”(2004, p. 303). Entra então em cena a idéia de fraqueza humana, pois é através desta que podemos jogar, na sensibilidade nascente do jovem, as primeiras sementes de amor e de humanidade. Assim, o primeiro momento do ingresso de Emílio na sociedade deve ser no sentido de que ele conheça a condição de miséria humana. Porém, não basta só saber que ela existe, é preciso senti-la, uma vez que só assim “o triste quadro da humanidade sofredora deve trazer ao seu coração a primeira compaixão que jamais tenha experimentado” (2004, p. 303).

Emílio só terá condições de entender a miséria humana, quando tiver experimentado, com o auxílio de sua imaginação, o sofrimento alheio. Somente assim, ele refletirá sobre os seres sensíveis, sobre o amor e a piedade. O ponto fundamental deste primeiro momento é desenvolver no jovem o sentimento de piedade pela condição humana, uma vez que tal sentimento se constituiu como uma base sólida para o julgamento adequado que Emílio deverá fazer posteriormente, a respeito do quadro social. Sobre a importância da piedade, depõe a seguinte passagem:

Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedosa, é preciso que a criança saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que deve ter idéia de que também poderá sofrer. De fato, como nos deixaremos comover pela piedade, a não ser saindo de nós mesmos e identificando-nos com o animal que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu? Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofreremos. Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si (ROUSSEAU, 2004, p. 304).

Esta longa passagem merece ser analisada passo a passo. 1 – A piedade é um sentimento relativo. 2 – Para que o aluno se torne piedoso é preciso que ele experimente o sofrimento alheio. 3 – Esta experiência com o sofrimento alheio é sentida nele mesmo através do julgamento de que o outro sofre e que ele, nas mesmas condições, sofreria também. Isto é, a tese central aqui é de que o sujeito sofre porque se coloca, através de sua imaginação, no lugar do outro. Com isso, fica claro, em primeiro lugar, o fato de que a sociabilidade deve ser fundamentada num sentimento do coração. Isso significa que o

primeiro exercício de Emílio, em busca de sua plena atuação na sociedade, deverá ser no sentido de desenvolver nele a bondade, a humanidade e a comiseração e impedir então, que nasça a inveja e o egoísmo. Em segundo lugar, a piedade, no contexto da juventude, recebe um elemento racional, pois só sofremos porque somos capazes de nos colocar, com o auxílio da imaginação, no lugar do outro.

Como já vimos no primeiro capítulo, há uma profunda e importante imbricação entre piedade e razão e, neste sentido, também o conceito de amor-próprio precisa ser considerado pelo educador como um conceito moralmente importante, para introduzir o jovem na sociedade. Ou melhor, para possibilitar que Emílio tenha, através das experiências de dor e sofrimento, este primeiro e imprescindível conhecimento da condição humana, o educador precisa provocar o sentimento de amor-próprio, uma vez que este é a fonte da comparação.

Segundo Dalbosco, o princípio fundamental da educação natural dirigida à juventude, consiste em “não renunciar por completo ao *amour-propre*, mas em transformá-lo na referência da inclusão do outro em minha ação” (2005, p. 90). Não renunciá-lo por completo significa que o educador deve ter consciência que o amor-próprio carrega uma dupla definição. Por um lado, ele é constituidor da afeição social, quando confrontado com o sentimento de piedade, pois possibilita o contato com o outro. Mas por outro, ele é causador da depravação social. Por isso, Rousseau atribui um peso importante às experiências de dor e sofrimento neste primeiro contato de Emílio com os outros, pois tais experiências reprimem sua imaginação e impedem que seu amor-próprio se transforme em egoísmo.

No que diz respeito à piedade, seu desenvolvimento tem um caráter exemplar na vida humana, pois segundo pensa Rousseau (2004, p. 311), a verdadeira justiça provém de um sentimento natural do coração. Conhecer, portanto, que a condição natural dos homens os colocam em situações semelhantes, sujeitos aos mesmos eventos e acidentes da vida, é a primeira regra que Emílio deverá ter para bem julgar as ações humanas.

Retomando. Para Emílio, a primeira experiência social, isto é, o primeiro contato com os outros seres, deve ser no sentido de possibilitar o conhecimento do homem a partir daquilo que há de comum entre eles. Entra em cena a necessidade de conhecer a fraqueza humana, uma vez que é ela que torna o homem sociável, ou seja, a idéia de humanidade sofredora se constitui como um laço natural que une Emílio aos seus semelhantes, uma vez que lança em seu coração os primeiros sentimentos de bondade. Emílio, ao ver o irmão que sofre, sente piedade dele e se comove com suas queixas. No entanto, esta experiência com

o sofrimento alheio só é possível de ser realizada na medida em que entra também em cena o sentimento de amor-próprio. Por ser este sentimento a fonte da reflexão e da comparação, o amor-próprio é indispensável para que Emílio saiba se colocar no lugar do outro e julgar o outro por si mesmo.

Porém chega a hora, afirma Rousseau (2004, p. 325), de mudarmos de procedimento e mostrar os homens não mais pelo acidentes comuns, mas por suas diferenças. Trata-se agora de vê-los corrompidos pelos efeitos da sociedade. É preciso que Emílio tenha consciência dos efeitos que a sociedade produz no indivíduo, não para que odeie os homens, mas para que os lamente e não queira se parecer com eles. Diz Rousseau, “Este é, na minha opinião, o sentimento mais inteligente que o homem pode ter sobre sua espécie” (2004, p. 326). Emílio já conhece o coração humano e sabe qual é o verdadeiro impulso da natureza. Agora ele precisa ver como a máscara social corrompe a natureza. Ele tem para isso o parâmetro universal de homem natural, ou seja, em seu espírito já está gravado o sentimento de que todos estão em pé de igualdade diante da natureza. Assim, ele deve saber que o “homem é naturalmente bom, sintá-o, julgue seu próximo por si mesmo; mas veja ele como a sociedade deprava e perverte os homens;” (2004, p. 327). Logo, ele se dará conta de que aquilo que sente em si sobre o homem, difere muito daquilo que observa entre os homens.

Vejamos que se trata agora de outro tipo de experiência com os homens. É em outra direção que o educador deverá conduzir a experiência de seu aluno. Ao invés de possibilitar o conhecimento daquilo que há de comum entre eles, deverá conhecê-los por suas diferenças. Cláudio Reis, em seu ensaio sobre “*Rousseau e a arte de observar e julgar os homens*” comenta que a experiência, neste segundo aprendizado para a formação moral de Emílio, está além de toda a experiência que Emílio já teve. “O problema de *Émile*, portanto, define-se assim: ele conhece o “coração humano”[...] e sabe reconhecer em cada um a medida da humanidade. Mas, na ordem moral, a experiência que tem de afrontar é da diferença, da desigualdade” (REIS, 2002, p. 83). Não basta mais compreender o outro só por si mesmo. É preciso agora se instruir pela experiência alheia, conforme depõe a seguinte passagem do *Emílio*: “Com esta intenção, importa tomar agora um caminho oposto ao que percorremos até agora, e instruir o jovem mais pela experiência dos outros do que pela sua própria” (ROUSSEAU, 2004, p. 326).

Emílio deverá então se tornar observador. Mas é aí que surge a maior dificuldade na aplicação deste método. Como instruir Emílio pela experiência dos outros, sem que ele sintá-se influenciado pelo espetáculo que observa? Como impedir que seu amor-próprio

não queira tirar proveito da ignorância dos homens? Eis então o momento da história, pois é através dela, acredita Rousseau, que o aluno verá a sociedade sem querer tirar proveito dela. É pela história que Emílio se tornará um “simples espectador, sem interesse e sem paixão, como juiz, não como cúmplice nem como acusador” (2004, p. 328).

Neste segundo momento da introdução do aluno na sociedade, a preocupação central de Rousseau é com respeito a formação do juízo moral. O educador deve, com isso, ter o cuidado para que o aluno tenha um juízo claro a respeito dos homens. É preciso que ele se torne um sujeito emancipado, que tenha autonomia e clareza de julgamento, sem ser influenciado pela opinião alheia, pois esta é uma das características do homem natural. Neste sentido, Rousseau toma o cuidado de não fornecer a Emílio os livros de historiadores que julgam os fatos, sendo que, se isto acontecer, o jovem só verá as coisas através dos olhos dos outros. Emílio deverá ser um juiz imparcial que julga a sociedade de modo sadio, semelhante ao selvagem, conforme comenta Rousseau:

Um selvagem julga-nos de modo mais sadio do que um filósofo. Este percebe seus vícios, indigna-se com os nossos e diz para si mesmo: somos todos maus; o outro nos olha sem se perturbar e diz: Sois loucos. Ele tem razão, pois ninguém faz o mal pelo mal. Meu aluno é esse selvagem, com a diferença que Emílio, tendo refletido mais, tendo comparado mais idéias e visto nossos erros mais de perto, mantém-se mais em guarda contra si mesmo e só julga o que conhece (2004, p. 338).

Emílio se distancia tanto da ignorância salutar do selvagem quanto do preconceito do filósofo. Sua superioridade em relação a estes, deve-se ao fato de que Emílio conhece a verdadeira voz da natureza e sabe, por isso, que o homem é naturalmente bom e que são as paixões que compartilham por interesse que os tornam maus. Ele compara aquilo que sente em seu coração a respeito do homem com aquilo que vê diante de seus olhos, e percebe que há uma distancia significativa entre o homem natural e o homem social. Com este julgamento, surge novamente o interesse eqüitativo por seus irmãos. Ele tem pena deles, diz Rousseau, tem “pena dos miseráveis reis, escravos de todos os que lhe obedecem; tem pena dos falsos sábios, acorrentados a sua vã reputação; tem pena dos ricos tolos, mártires de seu luxo;” (2004, p. 339). Portanto, a experiência que visa mostrar os homens por suas diferenças, deve propiciar novamente o interesse e a compaixão pelo homem e não o afastamento e o ódio pela sociedade.

Aqui podemos novamente ver o quanto Rousseau se afasta do romantismo. Toda a corrupção social deve servir para uma boa instrução do homem e não como motivo para seu afastamento. A idéia que move o ideal de educação em Rousseau é um ideal político. O educador deve tornar seu aluno um personagem capaz de transformar a sociedade. Emílio deverá conhecer profundamente o homem e suas relações sociais. Deverá ver e sentir como o homem natural difere do homem social. Porém, tal conhecimento tem uma profunda implicação política que é a de recompor o organismo social, tendo como parâmetro o homem natural. Só assim, a ordem moral pode ser estabelecida.

No entanto, se Emílio deverá se tornar personagem da história, através da política, é preciso deixar de ser espectador e passar a ser ator. Ele deve agora cumprir seus deveres de cidadão. Deverá, portanto, escolher um lugar em meio aos homens. Porém, eis novamente um problema:

Considerando sua posição em meio a espécie humana e vendo-se tão bem situado, Emílio será tentado a honrar sua razão pela obra da vossa e a atribuir ao seu mérito o efeito de sua felicidade. Dirá a si mesmo: Sou sábio e os homens são loucos. Ao ter pena deles, desprezará-os-á, ao se felicitar, estimar-se-á ainda mais, e, sentindo-se mais feliz do que eles, acreditará ser mais digno de felicidade. Esse é o erro que mais devemos temer, por que é o mais difícil de destruir (ROUSSEAU, 2004, p. 340).

Rousseau, nesta passagem, chama atenção ao problema da vaidade e do orgulho. O conhecimento de que desfruta Emílio não pode torná-lo orgulhoso, caso contrário, de nada adiantaria todo o esforço do educador, feito até o momento, para inserir seu aluno na sociedade. Trata-se novamente de cuidar para que o amor-próprio do jovem não o coloque em uma situação em que ele acredita ser superior aos outros. Para Rousseau, novamente a experiência deve provar que Emílio é um sujeito comum, que apesar de contar com boa instrução, ele não é de uma natureza mais excelente. É hora de entregá-lo aos bajuladores para provar que ele não é mais sábio do que os outros. “Fazei com que sintam isso, ou nunca o saberá” (2004, p. 341).

No entanto, o desenvolvimento da piedade e da justiça não requer somente experiências frustrantes. Outro ponto fundamental na instrução de Emílio é a experiência também com as boas ações. Trata-se do exercício da virtude. Sua função social só terá êxito desde que saiba mostrar amor à humanidade, e este sentimento só é conquistado no exercício com as boas ações, conforme salienta Rousseau: “o exercício das virtudes sociais

leva ao fundo dos corações o amor da humanidade; é fazendo o bem que nós tornamos bons; não conheço outra prática mais segura. Ocupai vosso aluno com todas as boas ações que estiverem ao seu alcance;” (2004, p. 348).

É chegada a hora de revermos a que ponto chegou a instrução de Emílio. Retomemos do início. O objetivo da instrução é fazer com que o jovem conheça o homem e a sociedade. Em primeiro lugar, ele deve conhecer o homem pelos acidentes comuns, sendo que esta é uma característica central da humanidade. O ponto fundamental desta experiência é o desenvolvimento da piedade que é um freio natural à tendência egoísta do amor-próprio que nasce da socialização. Ou seja, este é o momento fundamental para transformar a racionalidade nascente do amor-próprio em amor a humanidade.

Em segundo lugar, não basta só conhecer o homem pelos acidentes comuns. É preciso também mostrá-lo por suas diferenças. É preciso, através da experiência alheia, ver os homens se corromperem pela sociedade. A intenção disso tudo é fazer com que Emílio tenha clareza de julgamento. Ele deve saber que o homem é bom por natureza, mas que a sociedade o corrompe. Em seu juízo está gravado todas as relações morais e todas as idéias de ordem. Ele sabe o que leva um homem a fazer o bem e o que o impede de fazê-lo. Tal formação é a essência da transformação política de uma sociedade, objetivo para o qual se dirige a pedagogia em Rousseau.

Como se sabe, Rousseau acompanha os passos de Emílio desde o nascimento até a idade dos vinte e cinco anos. Durante este percurso, Rousseau procura mostrar os principais problemas relacionados à formação humana. Embora não tendo um estilo sistemático de escrita, Rousseau tem, ao menos, um fantástico frescor imaginativo que possibilita visualizar caminhos e engendrar saídas para os problemas educacionais. Ele faz, e com sucesso, o leitor viajar pelo mundo de Emílio e, com isso, desafia o leitor para que este complete as lacunas deixadas em aberto pelo autor.

Neste sentido, a obra de Rousseau não admite conclusões. Não há um fechamento do processo educativo de Emílio. O leitor precisa entrar com sua imaginação e dar continuidade à vida de Emílio. É preciso imaginá-lo, a partir de suas faculdades formadas, o que ele poderá fazer como um cidadão, isto é, como ator social. Deste modo, um dos pontos fundamentais da educação em Rousseau se resume na capacidade do educador de perceber problemas e de buscar contorná-los da melhor maneira possível. Dalbosco (2007, p. 03), nos lembra do papel que assume, neste contexto, o conceito de *aporia*, que significa o esforço do educador de contornar, argumentativamente, problemas que aparentemente são insolúveis. No livro IV, por exemplo, este problema se apresenta quando Rousseau

precisa pensar a formação moral de seu aluno no convívio social, uma vez que, tanto a moralidade como a corrupção se apresentam no cenário social.

Rousseau, como o pai da pedagogia moderna, chama atenção para os vários e diferentes problemas que contornam o processo formativo colocando, deste modo, para o educador, a exigência de um profundo conhecimento sobre a psicologia do desenvolvimento humano, conectando tal conhecimento com a exigência de transformação social. Deste modo, a relação que Rousseau propôs entre educação e política representa uma de suas mais importantes contribuições para se pensar processos formativos atuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de natureza é uma idéia chave do pensamento de Rousseau, bem como, um dos conceitos mais complexos e de maior difusão nas obras do genebrino. Conforme destacamos ao longo da dissertação, a natureza tem no mínimo duas funções importantes dentro do amplo projeto político e pedagógico de Rousseau. Primeiro se destaca seu papel de crítica em relação a um modelo de socialização doentio, que Rousseau descreve, em especial, no *Segundo Discurso*. Em segundo, a natureza representa uma idéia reguladora da ordem social, papel este que é fundamental para se pensar o processo de formação de Emílio.

Rousseau acredita que tudo aquilo que se encontra conforme a ordem da natureza está conforme a moral. Portanto, a sociedade ideal é aquela que se encontra de acordo com a ordem da natureza. Não precisamos retomar a obra de Rousseau para saber o quanto esta idéia de uma natureza ordenada é importante para se pensar processos sociais e educativos. Porém, a pergunta que sempre ressoa é a de saber como a natureza pode ser interpretada enquanto um fenômeno social e, por ser assim, deve necessariamente ser fruto de um processo de interação. Ou seja, a questão decisiva desta dissertação foi a de buscar esclarecer o conceito de natureza conectado com um conceito crítico de sociedade.

Deste modo, foi preciso ler o conceito de natureza em Rousseau a partir da antropologia, do significado que assume, neste contexto, o conceito de amor de si mesmo e de amor-próprio. Segundo Rousseau nos mostra, seu conceito de ser humano repousa sobre a tensão entre a autenticidade do amor de si e a socialização do amor-próprio. A constituição do nosso *self*, por assim dizer, é resultado deste constante encontro entre “eu” e o “outro”. Isso, por sua vez, denota a exigência de ver o processo de formação humana dependente de um organismo social. É neste processo que o homem se constitui como um ser racional e, por ser racional, é capaz de perceber a necessidade da existência de uma ordem moral. É nesta ordem que a natureza se torna presente. Dito de outra forma, Rousseau acredita que a razão, formada socialmente, é capaz de estabelecer a ordem moral e, assim, integrar o homem à natureza. Entra então a importância do processo formativo que deve, entre outras coisas, despertar no ser humano esta consciência da necessidade do outro e, portanto, sobre a necessidade de um ponto comum onde o “eu” e o “outro” se encontram em pé de igualdade.

O problema da corrupção é a falta de um laço social comum, uma vez que a sociedade só se rege pelo interesse particular. O cidadão que Rousseau observa historicamente é um ser degradado, que vive escravo de seu próprio egoísmo e, por isso, afastado da natureza. Porém, Rousseau oferece ao homem a possibilidade de reencontrar a natureza, desde que saiba valorizar a dimensão coletiva da vida. Neste contexto, o que se torna importante é o conceito de piedade e o conceito de razão, pois a sociedade só poderá estar de acordo com a ordem da natureza desde que esteja fundamentada num sentimento esclarecido de amor a humanidade.

Podemos então dizer que um entendimento adequado do pensamento de Rousseau, a respeito do problema da relação entre natureza e sociedade, só se torna possível desde que se tenha clareza do significado que assume, neste contexto, o conceito de piedade e sua relação com o conceito de razão, relação esta que é indispensável para se pensar o problema da moralidade.

Como vimos, a piedade é introduzida no *Segundo Discurso* como um “movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão” (ROUSSEAU, 1999, p. 189). É um movimento tão natural que para Rousseau até mesmo os animais, em determinadas ocasiões, dão sinais deste sentimento. Já no *Emílio*, a piedade é traduzida em outros termos. De um puro sentimento natural, ela ascende a um sentimento relativo que só acontece por intermédio da razão. Assim o surgimento das luzes, ao contrário do que se percebe no *Segundo Discurso*, proporciona no *Emílio* um novo tipo de socialização, não mais fundamentado no egoísmo, mas num sentimento de apego pela condição humana. Se a socialização implica um expandir-se para fora, sendo que é neste sair de si que Rousseau localiza o problema da corrupção e da alienação, a piedade possibilita um sair de si sem alienar-se.

Neste sentido, a primeira exigência que Rousseau coloca para a educação de Emílio no livro IV é a experiência com o sofrimento alheio. O aprendizado da dor é fundamental para que o aluno adquira consciência sobre o que há de comum entre ele e os demais homens. Esta reflexão sobre a condição humana se constitui como um suporte importante para a relação que Emílio estabelece com os outros, de modo que possa julgá-los de maneira coerente, tendo como parâmetro o homem natural.

Desta maneira, a partir da introdução do conceito de piedade no *Emílio* como um sentimento relativo, percebe-se o quanto para Rousseau se torna importante o conceito de razão. Não há, nestes termos, como discutir o conceito de piedade dentro da proposta pedagógica de Rousseau, sem analisar atentamente o conceito de razão.

Porém, a principal dificuldade são as diferentes nuances que o conceito de razão apresenta nas obras do genebrino. Para Schäfer (2002, p. 43), a razão, segundo Rousseau, tem um duplo caráter. Por um lado, ela é produtora do erro, por sua relação com as paixões do amor-próprio. Mas por outro, ela representa um poder para corrigir e controlar as paixões humanas. O problema, neste sentido, é a falta de uma definição clara a respeito da função que assume o conceito de razão em Rousseau e, esta ausência, gera algumas contradições.

A partir desta complexidade, o lugar de Rousseau como antecessor do Romantismo está estabelecido. De fato, a crítica que Rousseau faz à razão, bem como a falta de uma definição clara a respeito desta faculdade, possibilita interpretações ingênuas e incoerentes com sua proposta política e pedagógica. Como já descrevemos no capítulo dois, o Romantismo ao selecionar um lado de Rousseau, acaba radicalizando a oposição encontrada em suas obras entre natureza e sociedade, aponto de fundamentarem o conceito rousseauiano de vida justa somente na dimensão sensível do ser humano.

Apesar de ter-se declarado insatisfeito com o progresso social, ao menos na forma como este estava sendo desenhado em sua época, Rousseau não pretendeu estabelecer nenhuma filosofia sentimentalista. Ele critica o poder da razão quando se pretende unicamente através deste estabelecer os princípios morais. Para Rousseau, os preceitos do agir moral não se assentam somente na razão. Tais preceitos, para serem verdadeiros, precisam estar apoiados num sentimento do coração. A partir daí é que se pode entender a briga que Rousseau estabeleceu com os filósofos das luzes. O problema que Rousseau encontrou em tais filosofias era o fato de buscarem estabelecer os princípios morais em bases puramente racionais.

Vejamos que não se trata de uma oposição radical aos ideais iluministas. Rousseau, sem sombras de dúvida, acompanhou tal movimento em muitos de seus principais aspectos, como na luta contra o poder exercido pelos regimes feudais, pela nobreza e pelo clero. Deste modo, a razão, segundo Rousseau, exerce uma função essencial na vida humana, visto que fornece a possibilidade do homem se emancipar de forças externas e estranhas aos seus objetivos. No entanto, o problema que ele localizou no iluminismo é o fato de haver uma crença exagerada na razão, principalmente em sua dimensão lógica e científica. Acreditou-se que o avanço técnico-científico seria capaz de fornecer ao homem uma vida melhor, mais justa e feliz.

Nestes termos, a contestação de Rousseau a respeito da razão, precisa ser entendida como um questionamento dos rumos da civilização. Não se trata de um pessimismo que

contrapõe desenvolvimento social e desenvolvimento moral, mas de um voltar-se reflexivamente sobre a história da humanidade e perceber, a partir disso, os conflitos inerentes a vida buscando contorná-los da melhor maneira possível. É a razão pensada como dialética, conforme comenta Dalbosco (2008, p. 129), ou seja, como a capacidade de pensar em forma de paradoxos. De ver a sociedade através de vários ângulos, tendo o cuidado de não se iludir com as falsas tendências. Neste ponto, Rousseau pode ser considerado como um grande iluminista por dois motivos. Primeiro por estar inserido no quadro de idéias da época da luzes, discutindo questões específicas daquele contexto. Segundo, pelo fato de que a razão, como um dos conceitos mais significativos do iluminismo, é apresentada por Rousseau como uma capacidade de refletir e esclarecer o homem sobre seus ideais, até mesmo os apresentados pelo próprio iluminismo.

Antes de finalizar é preciso, mesmo que brevemente, retomar o que este iluminismo de Rousseau representa para o processo educativo de Emílio. Ou seja, qual a importância da razão, entendida como dialética, para se pensar a formação moral do ser humano?

Nos termos em que Rousseau expõe os objetivos da educação no *Emílio*, a razão é, sem dúvida alguma, uma capacidade indispensável para a construção de uma personalidade autêntica, autônoma e moral. O homem natural ilustrado por Rousseau no livro IV, é o homem racional. Significa o sujeito emancipado, esclarecido sobre a condição humana e que, por isso, julga os homens de maneira coerente. Não pela opinião alheia, mas pelo conhecimento construído através de suas próprias experiências, aprimoradas num longo processo formativo.

Neste sentido, o papel do educador também precisa ser entendido pelo viés do iluminismo. Isto é, a tarefa do educador precisa ser compreendida como uma ação refletida e crítica, uma vez que exige a consciência das implicações de sua ação na vida do educando. Dizendo de outra maneira, o iluminismo se apresenta como a capacidade crítica do educador de ver, no processo formativo, as conseqüências de sua ação com respeito a finalidade da própria educação. Ora, se o educador pretende formar um sujeito autônomo, até que ponto seus ideais não influenciam diretamente e prejudicialmente nos ideais do educando? Esta é uma questão difícil e que exige do educador a capacidade reflexiva para contornar tal problema, visto que, em se tratando da educação de seres humanos, não há nenhum receituário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENNER, D./Büggen, F. “Das Konzept der Perfectibilité bei Jean-Jacques Rousseau. Ein Versuch, Rousseaus Programm theoretischer und praktischer Urteilsbildung problemgeschichtlich und systematisch zu lesen, in: Hansmann, O. (Hrsg): *Seminar: Der pädagogische Rousseau. Band II: Kommentare, Interpretationen, Wirkungsgeschichte*. Weinheim, 1996, p. 12-48.

BERLIN, I. Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade. Lisboa: Gradiva, 2005.

BORHEIM, G. Filosofia do romantismo. In: GUINSBURG, J. O Romantismo. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 75 – 111.

CASSIRER, E. A questão de Jean-Jacques Rousseau. In: QUIRINO, C. G. e SOUZA, M. T. S. R. O pensamento político clássico. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980, p. 379-418.

_____. A Filosofia do Iluminismo. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

DALBOSCO, C. A. Crítica a cultura, sociabilidade moral e amour de l’ordre em Rousseau. Passo Fundo, 2009. (MIMEO).

_____. Crítica da razão e iluminismo pedagógico em Rousseau, in: SGRÓ, M. Teoría de la Sociedad, Educación, Democracia y Ciudadanía. Tandil: UNCPBA, 2008, p. 121-144.

_____. Determinação racional da vontade humana e educação natural em Rousseau, in: Educação e pesquisa, USP, v. 33, n. 01, 2007, p. 135 -150.

_____. Teoria social, antropológica filosófica e educação natural em Rousseau, in: DALBOSCO, C. A /FLICKINGER, H. G. Educação e maioria: *dimensões de racionalidade pedagógica*. São Paulo: Editora Cortez; Passo Fundo: UPF Editora, 2005, p. 70-103.

DENT, N. J. H. Dicionário Rousseau. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

FETSCHER, I. Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1975.

FORSCHNER, M. Rousseau. Freiburg: München, 1997

FREITAG, B. Piaget e a Filosofia. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

REIS, C. A. “Rousseau e a arte de observar e julgar os homens”, in: *Kriterion*, Belo Horizonte, MG, v. 43, n. 105, p. 67-96, 2002.

ROUSSEAU, J. J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Emílio ou da Educação. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. O contrato social. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SALINAS FORTES, L. F. Paradoxo do espetáculo: *política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

SCHÄFER, A. Jean-Jacques Rousseau. *Ein pädagogisches Porträt*. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 2002.

STAROBINSKI, J. Jean-Jacques Rousseau: *a transparência e o obstáculo*. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TAYLOR, C. As fontes do Self: *a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

VOLOBUEF, Karin. Frestas e arestas. A prosa de ficção do romantismo na Alemanha e no Brasil. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

S936n Stürmer, Adroaldo
Natureza, sociedade e educação moral em Rosseau: do *Segundo Discurso* ao livro IV do *Emílio* / Adroaldo Stürmer. – 2009.

74 f.; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Passo Fundo, 2009.

Orientação: Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.

1. Educação - Filosofia. 2. Educação Social. 3. Educação Moral
4. Pedagogia I. Dalbosco, Cláudio Almir, orientador. II. Título.

CDU: 37.01

Bibliotecária responsável Lícia Carla Lima da Silva - CRB 10/1748