

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

SOPHIA CALIL BREYMAIER

ÉTICA, POLÍTICA E PEDAGOGIA NO EMÍLIO DE ROUSSEAU

**SÃO PAULO
2021**

SOPHIA CALIL BREYMAIER

ÉTICA, POLÍTICA E PEDAGOGIA NO EMÍLIO DE ROUSSEAU

Pesquisa em filosofia da educação, apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo como requisito para a finalização do Trabalho Complementar de Curso de licenciatura em Pedagogia.

Orientadora: Carlota Boto

SÃO PAULO
2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a)
Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite - CRB-8/8204

C153É Calil Breymaier, Sophia
Ética, política e pedagogia no Emílio de Rousseau /
Sophia Calil Breymaier; orientadora Carlota Boto. -
- São Paulo, 2021.
57 p.

TCC (Trabalho Complementar de Curso - Graduação
em Pedagogia) -- Faculdade de Educação,
Universidade de São Paulo, 2021.

1. Rousseau. 2. Ética. 3. Política. 4. Pedagogia.
5. Emílio. I. Boto, Carlota , orient. II. Título.

Sumário

| | |
|--|----|
| Memorial..... | 5 |
| Resumo..... | 7 |
| Introdução..... | 8 |
| 1 Rousseau e o projeto Iluminista..... | 11 |
| 2 O estado de natureza como recurso operatório da cultura rousseauniana..... | 16 |
| 3 A base antropológica do pensamento de Rousseau..... | 20 |
| 4 A construção do Emílio e a educação do homem..... | 24 |
| 5 A profissão de fé de uma religião natural..... | 31 |
| 6 O contrato social no <i>Emílio</i> e para Emílio: a formação do cidadão..... | 35 |
| 7 Busca pela legitimidade: o pacto de submissão e o contrato social..... | 40 |
| 8 Do pacto de submissão à sociedade do Contrato..... | 43 |
| 9 Considerações Finais..... | 50 |
| Referências Bibliográficas..... | 55 |

Memorial

Meu primeiro contato com o pensamento de Rousseau foi em uma disciplina introdutória de política, de quando cursava a graduação em Ciências Sociais na USP e pela primeira vez li o *Contrato Social*, me aproximando do pensamento político do filósofo. Ao mesmo tempo iniciava meu primeiro contato com a educação, na prática, atuando como auxiliar de classe na educação infantil, o que me levou mais tarde, em 2017, a trocar as ciências sociais pela graduação em pedagogia. Foi então que novamente me encontrei com o pensamento do genebrino, na disciplina ministrada pela Profa. Carlota Boto de Filosofia da Educação II. Encontro, agora, sob o paradigma da educação que possibilitou uma nova apropriação das leituras de suas obras políticas.

Ao final do curso havia produzido um trabalho sobre o pensamento político e pedagógico de Jean Jacques Rousseau, que seria publicado mais tarde com a orientação da Profa. Carlota Boto, na forma de artigo, intitulado *Sociedade e Educação em Rousseau: do pensamento político ao projeto de educação natural e moral*, na Revista Sem Aspas da UNESP de Araraquara, SP. Em seguida, com um interesse crescente pela pesquisa em filosofia da educação, em especial, pelo pensamento de Rousseau, elaborei um projeto de iniciação científica sob a orientação da Profa. Carlota Boto, contemplado com uma bolsa PIBIC em 2018. O trabalho intitulado *O conceito de natureza de Rousseau através da análise de seu pensamento político e pedagógico*, fruto deste primeiro ano de pesquisa, foi depois apresentado no I Colóquio Internacional do Centro de Estudos Jean-Jacques Rousseau & IX Colóquio Nacional do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau e do GT Rousseau e o Iluminismo (ANPOF) e também no 27º Simpósio Internacional de Iniciação Científica da USP chegando à etapa internacional de apresentação, obtendo Menção Honrosa. No final da pesquisa, escrevi junto a Carlota Boto o artigo *A pedagogia como alicerce da teoria política em Rousseau: um traçado do Iluminismo na Educação*, publicado na revista Educação em Questão.

No terceiro ano da graduação iniciei mais um processo de pesquisa de iniciação científica pelo PIBIC, novamente me debruçando sobre o pensamento acerca da educação e da política, agora porém, tratando também da ética e da moral. Ao final desta segunda etapa de pesquisa, em 2020, o trabalho intitulado

Ética, política e pedagogia no pensamento de Rousseau, também foi apresentado na primeira fase do 28º SIICUSP, sendo aprovado para a etapa internacional. Devido à grandiosidade do *Emílio*, foi pedido a continuidade da pesquisa, que permanece dessa forma, ainda em andamento até meados de 2021.

Durante esses anos de pesquisa em companhia do pensamento de Rousseau, tendo como objeto de análise principal a sua obra educacional em aliança com seu pensamento político, ficou clara a importância de se trabalhar simultaneamente essas duas dimensões, uma vez que se complementam na tarefa de formar o homem e o cidadão, dupla tarefa que o filósofo convoca à educação e que levará por fim, ao conhecimento da criança, em sua essência, e do homem, em sua existência ética capaz de ser conduzida por uma educação moral, tendo em vista a realização de um projeto político de sociedade. Assim, à medida que opera seu pensamento, para solucionar os problemas colocados à viabilização de uma sociedade justa e democrática do ponto de vista do direito natural e a formação de um homem soberano e um cidadão ideal, percebemos a impossibilidade de se pensar a educação sem pensar também as relações entre a prática política e a pedagógica, essa que é uma das grandes contribuições de Rousseau ao campo educacional.

Resumo

O presente trabalho procura, através de uma pesquisa analítica e crítica, baseada em estudos de bibliografia das obras de Rousseau, centrando-se principalmente nos *Discursos*, no *Contrato Social* e em *Emílio ou da Educação*, trabalhar simultaneamente a concepção de ética e de política de Rousseau. Isso será feito basicamente a partir do estudo dos livros IV e V do *Emílio*, o primeiro versando acerca da matéria da ética e o segundo, traçando aquilo que a bibliografia entende ser um resumo do *Contrato Social*. Busca por fim investigar e expor uma possível unidade no pensamento político e pedagógico de Rousseau, para desenvolver, a partir de seu pensamento, a construção de uma teoria acerca dos fundamentos da sociedade e do direito natural, bem como de um projeto de pedagogia natural e moral para que fosse possível estabelecer a vontade geral.

Palavras-Chave: Rousseau. Ética. Política. Pedagogia. *Emílio*.

Introdução

O presente trabalho procura, através de uma pesquisa analítica e crítica, baseada em estudos de bibliografia das obras de Rousseau, centrando-se principalmente nos *Discursos*, no *Contrato Social* e em *Emílio ou da Educação*, trabalhar simultaneamente a concepção de ética e de política de Rousseau. Isso será feito basicamente a partir do estudo dos livros IV e V do *Emílio*, o primeiro versando acerca da matéria da ética e o segundo, traçando aquilo que a bibliografia entende ser um resumo do *Contrato Social*. Busca por fim investigar e expor uma possível unidade no pensamento político e pedagógico de Rousseau, para desenvolver, a partir de seu pensamento, a construção de uma teoria acerca dos fundamentos da sociedade e do direito natural, bem como de um projeto de pedagogia natural e moral para que fosse possível estabelecer a vontade geral.

A escolha do tema da pesquisa surge do reconhecimento da importância da obra de Jean-Jacques Rousseau, no tocante à reflexão ética e à questão da política. Em sua obra sobre a educação, ele trabalhará, nos capítulos finais, esses dois grandes temas; e suas considerações tanto sobre um quanto sobre outro foram consideradas extremamente originais à época, ecoando até nossos tempos. Grande pensador iluminista, no entanto, foi também um grande crítico da sociedade de seu tempo e das práticas dos colégios, contribuindo não só para a formação dos ideais da Revolução Francesa com seus escritos políticos, mas também revolucionando a concepção de infância e os princípios da educação, que influenciaram, posteriormente, as correntes pedagógicas não-diretivas e o movimento escolanovista do século XX - por resgatar o princípio da liberdade, da igualdade e do governo-de-si.

A crítica social ao pacto de submissão e ao Antigo Regime através da reflexão da origem dos fundamentos da sociedade e das bases do direito, elaboradas no *Discurso da desigualdade entre os homens*, assim como sua investigação sobre a natureza humana e as contradições do homem e da sociedade como forma de entender a origem das desigualdades e das opressões, inspiram também o tema da pesquisa.

Reconhecendo, assim, a importância da obra de Rousseau, tanto do ponto de vista político como pedagógico, a pesquisa pretende revisitar um tema bastante relevante no seu pensamento e de grande importância para a filosofia da educação e

os debates acerca das matéria de ética, política e suas relações tendo em vista pensar e repensar os conflitos da vida social e a finalidade da ação educacional. Apesar de se tratar de uma pesquisa de um pensador do século XVIII, é uma pesquisa que se faz relevante para a atualidade na medida em que para refletir sobre as necessidades do presente e conceder novos horizontes se faz necessário retomar o passado. Se faz necessário voltar o olhar para a modernidade, pois seus ecos ainda se fazem ouvir no mundo contemporâneo onde muitos dos problemas levantados por Rousseau ainda não foram solucionados.

Reconhecendo também a necessidade de um estudo aprofundado do seu pensamento, o trabalho a ser desenvolvido se propõe a investigar as bases filosóficas do pensamento de Rousseau no que tange o estudo dos conceitos de moral e de política procurando compreender suas bases pedagógicas e filosóficas, averiguando de que forma se relacionam e se complementam para que o projeto político e social de uma sociedade justa, legítima e democrática regida pela vontade geral e por um povo soberano e livre fosse possível, através de uma educação conforme a natureza humana, ou seja, que formasse indivíduos livres e morais, capazes de se auto-governarem.

Os resultados da análise crítica e explicativa dos conceitos de ética, moral e política do pensamento de Rousseau serão trabalhados pelo entrecruzamento das fontes com a bibliografia já existente sobre o tema. Este trabalho também situa-se como continuidade de bolsa de iniciação científica pelo PIBIC finalizada em julho de 2019, que abordou o pensamento rousseauiano, mais especificamente seu conceito de natureza em seu pensamento político e pedagógico. Os resultados desta última pesquisa serão de grande importância para a análise que aqui se pretende fazer, pois entre outras coisas, trata da base antropológica e filosófica que Rousseau toma para pensar o homem natural, a infância e a oposição Natureza e Cultura, ideias fundamentais do pensamento do filósofo genebrino para compreendermos os conceitos com os quais nos propomos trabalhar e suas relações com a dimensão da pedagogia

Em um primeiro momento, trazemos um breve panorama sobre o período histórico em que Rousseau viveu, o século XVIII, na tentativa de compreender melhor o que movia o pensamento do filósofo, com quem dialogava e quais debates lhe atravessaram de tal forma a levá-lo a pensar os tensões da vida moderna e os problemas humanos. Em seguida analisamos na perspectiva do pensamento

político-social do filósofo, o estado de natureza como recurso operatório da cultura rousseauiana procurando expor como Rousseau desenvolveu sua teoria sobre a origem da sociabilidade, esboçando assim o percurso do homem, enquanto espécie, da ordem natural para a ordem civil.

No terceiro capítulo pretendemos pensar esse mesmo percurso, só que agora pela dimensão dos sentimentos, ou seja, procuramos pensar a passagem da natureza à cultura e o desenvolvimento da sociabilidade pelos movimentos do coração do homem, operando os conceitos de amor-de-si para depois, no quarto capítulo, explorá-lo na perspectiva pedagógica, procurando visualizar o crescimento do menino Emílio a partir de sua transformação de ser da natureza para ser de sociedade, da infância à puberdade. Neste momento também procuramos expor brevemente no que consiste a educação natural tal como pensada por Rousseau, para em seguida adentrarmos na ordem moral discutindo o primeiro movimento da educação moral de Emílio descrita no Livro IV, quando a criança se transforma de ator a espectador. A análise do Livro IV tem continuidade no quinto capítulo, onde tomamos como objeto a *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* como discurso pelo qual se pretende ordenar o desenvolvimento da razão do jovem em consonância com suas paixões.

A partir do sexto capítulo começamos a análise do Livro V do *Emílio*, onde além de esboçar a educação civil do jovem, Rousseau expõe o que seria um resumo do *Contrato Social* por meio de investigações sobre o direito natural e positivo que o preceptor conduz o jovem a realizar. Para somente ao final dessa viagem, estar pronto para se casar com Sofia. Em seguida, no sétimo capítulo, entramos na análise propriamente dita do conteúdo do *Contrato Social*, através da discussão sobre a legitimidade. Por fim, esboçamos um possível percurso do pacto de submissão ao pacto social, elencando as dificuldades encontradas por Rousseau tanto na política quanto na educação para viabilizar essa forma de associação legítima que é o contrato social, como também a formação de um ser moral, homem livre e virtuoso - verdadeiro sábio, capaz de unir poder e vontade, bastando a si mesmo.

1 Rousseau e o projeto Iluminista

Antes de começarmos a discussão a que esse trabalho de fato se propõe é importante nos situarmos no tempo, mais precisamente na história europeia do século XVIII, período em que Rousseau constrói seu pensamento e que coincide com um tempo histórico conhecido como o Século das Luzes. Momento de grande inquietação intelectual, intensas mudanças políticas, sociais e econômicas que já se pronunciavam desde o início da Idade Moderna. É preciso ter em mente a historicidade das teorias de Rousseau, com quem e quais ideias dialogava e em que contexto histórico, cultural, econômico e político se constituiu enquanto filósofo e grande pensador do século.

No campo político, as tensões entre a burguesia emergente e o Antigo Regime, as monarquias absolutistas, aumentavam. Os filósofos engajavam-se em lutas teóricas sobre o direito natural, sobre a legitimidade e os fundamentos do poder político; ou ainda, sobre a verdade, a autonomia, a universalidade e o fim das ações humanas. As grandes cidades efervesciam com os embates filosóficos - os conflitos entre a elite intelectual europeia. No entanto, ao contrário do que muitos ainda imaginam, não havia um consenso. Era o século da filosofia e das ciências da natureza, “uma época de conclusão, de recapitulação, de síntese - e não de inovação radical” (TODOROV, 2008, p.13) em que as ideias e opiniões conflitantes eram absorvidas, articuladas e discutidas. Um período guiado pelo poder da razão humana, anunciado já no humanismo do Renascimento quando estrutura-se uma nova concepção do ser humano e valorização do indivíduo; uma visão antropocêntrica que resgata a dimensão humana em todos seus aspectos.

Mas foi um período marcado também pela miséria. Apesar do otimismo de muitos intelectuais frente ao poder da razão, aos progressos do conhecimento que a tudo e a todos podia emancipar, é preciso lembrar que a Europa vivia tempos difíceis, seja pelas guerras, como a Guerra dos Sete Anos, os conflitos no Novo Mundo e as guerras de Sucessão da Espanha e da Áustria, ou pela “peste ou a fome que vinham devastar algumas províncias” - e assim, “sofria-se em toda a parte como de costume” (HAZARD, 1971, p.32). Havia uma efervescência de espíritos que, como afirma Cassirer (1992), jogava luz em alguns objetos e obscuridades em outros, mas Rousseau fará um esforço para imprimir luz naqueles objetos

obscurecidos pela moral das aparências e a excessiva primazia da razão sob a condição humana.

Apesar das divergências entre os intelectuais, há três grandes ideias que se encontram na base do projeto iluminista e que, segundo Todorov (2008), nutrem também suas inumeráveis consequências: a autonomia, a finalidade humana de nossos atos e a universalidade.

A demanda pela igualdade e os direitos universais do homem decorrem, segundo Todorov (2008), da ideia de universalidade. Da autonomia vem a demanda pela emancipação, como partes de um mesmo processo de libertação de tudo que é imposto ao homem e que não fosse natural - produzindo o desencantamento do mundo - pois a razão admite apenas aquelas verdades que são naturais. Assim, "a exigência de autonomia transforma ainda mais profundamente as sociedades políticas; prolonga e cumpre a separação do temporal e do espiritual" (TODOROV, 2008, p.18). A religião era tida como verdade sobrenatural, sendo ela, também, uma das mais visíveis formas de tutela em que os homens se encontravam - colocando tanto a sociedade como o indivíduo em uma condição de submissão por uma tradição de legitimação divina do poder. Por causa disso, será alvo de críticas intensas.

Logo, a religião deveria sair do Estado, que deveria então, ser laico e orientar os homens para o futuro deixando de basear-se na revelação ou em milagres - mas nas verdades naturais e na razão - baseando-se assim, na religião natural que "era a fonte das luzes, a garantia da razão" (HAZARD, 1974, p.153). E não é apenas o estado que deveria desvincular-se da religião e do sagrado, mas todos os setores da sociedade como a economia, o poder político, a justiça e até mesmo as escolas. A nova verdade - a nova fé - estava na ideia do conhecimento e da razão humana, desta nova verdade libertadora, emancipadora. Então, a busca pelo bem-estar e a felicidade substitui a busca pela salvação divina. A finalidade das ações humanas - a felicidade - que não é mais divina - porém terrena - e como chegar a ela, era o novo graal da filosofia. Novo direito e dever humano e ainda, a primeira regulação da autonomia. Os direitos universais do homem que decorrem da ideia da universalidade agora se tornam o novo sagrado que contém o exercício da liberdade e que, como afirma Todorov (2008), caracteriza-se como mais uma forma de normatização da livre ação, ou seja, da autonomia.

A escola deve tornar-se não apenas laica, mas gratuita, universal e obrigatória. E ainda, responsável por propagar as luzes e o conhecimento libertador. Favoreceram, assim, “a educação em todas as suas formas, desde a escola até as academias, e a difusão do saber, por publicações especializadas ou por enciclopédias dirigidas ao grande público.” (TODOROV, 2008, p.17). Dessa forma, o conhecimento conquista logo sua emancipação, tendo como pilar a experiência e a razão. Essa, para grande parte dos intelectuais era soberana, “encarregada de revelar a verdade, de denunciar o erro” (HAZARD, 1974, p.45). Todos acreditavam na unidade, na universalidade e na certeza da razão que a partir da observação dos fenômenos, da análise e da comparação, desvendava as verdades e as leis naturais.

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra em 1712 e já com seus 30 anos, em 1742, mudou-se para Paris - grande centro da efervescência intelectual do século - onde conheceu filósofos como Diderot e D’Alembert e outros enciclopedistas, amadurecendo suas concepções políticas e filosóficas e adentrando nos embates do século, na maioria das vezes se colocando como contraponto às ideias mais difundidas no projeto iluministas, como a concepção do progresso e do conhecimento e a defesa do primado da razão. Logo, ao invés da ode à racionalidade, Rousseau “faz da sã consciência um guia mais seguro do que a razão, e da moral a verdadeira ordem natural.” (ROUSSEAU, 1973a, p.359).

Além disso, enquanto muitos acreditavam e defendiam que o estabelecimento das ciências e das artes teria contribuindo para o aprimoramento dos costumes e o aperfeiçoamento da humanidade, uma vez que o saber tornava o homem mais humano - formando um espírito culto, erudito, ou mais cortes - o filósofo de Genebra preparava em seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, publicado em 1749, uma bela crítica ao progresso e ao conhecimento responsabilizando-os pela degradação moral do homem e pela miséria. Ao mesmo tempo em que o homem torna-se civilizado, recorre às aparências e à arte de agradar como nova moral, preocupado apenas com a previdência e com a opinião dos outros, uma vez que na sociedade, “a felicidade não está no homem, mas na inquietude que busca sempre mais e mais o reconhecimento do outro.” (PISSARRA, 2002, p.43)

Portanto, Rousseau problematiza o saber e o simulacro de uma sociedade injusta, no entanto, dizer que ele credita toda a depravação da sociedade e do homem ao saber - as ciências e as artes - é um grande equívoco. Para o filósofo o

conhecimento não é um mal em si mesmo, ou fonte de vícios, mas são “estes que nos levam àquelas por um caminho falso” (BARROS, 1963, p.14) e desvirtuado. Somente os verdadeiros sábios é que seriam capazes de fazer bom uso do conhecimento direcionando sua potencialidade através da união entre ciência e virtude.

Muito mais importante que a razão, que a racionalidade, seriam os sentimentos e emoções. Na concepção de Rousseau, e ao contrário do que acreditavam a maioria de seus contemporâneos, haveria algo anterior à razão. Ele defendia que o homem primeiro sentiu e depois raciocinou. Daí sua crítica às instituições e sociedades que pautavam na razão todas as suas apostas, como fazia os colégios e a educação de seu tempo. Já em seu primeiro Discurso aponta a “educação insensata que orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento” (ROUSSEAU, 1973a, p.355) como reprodutora dos vícios da sociedade e instituidora de desigualdades de espíritos pela supervalorização dos talentos.

Assim, os problemas que moviam o pensamento de Rousseau decorriam de sua análise da vida moderna, da sociedade e cultura francesa do século XVIII, e principalmente, do incômodo que lhe atravessava ao lançar luz para a miséria e a desigualdade, para a infelicidade do gênero humano escravo das paixões e da moral das aparências que reinava; ao olhar para os déspotas, reis, monarcas que também reinavam, só que sob o império da ordem divina como legitimação do poder.

Apesar de sua firme posição contra a consagração da racionalidade para explicar a constituição humana, é pelo uso da mesma que irá construir suas análises. Assim, Rousseau indignado com a confusão entre aquilo que são os fatos daquilo que é por direito, rompe com a concepção que naturaliza uma ordem social motivada historicamente. Tentará estabelecer os princípios do direito usando como recurso a razão e a abstração para ser capaz, então, de julgar a realidade na qual vive e pensar um ideal de mundo, um modelo de sociedade e de educação que permita que as evidências de fato coincidam com o direito. Mas é importante ressaltar que a inovação de Rousseau, consiste na formulação de uma outra história e dentro dela uma outra sociedade, assim como outro ser humano. De acordo com Carlota Boto (2002), a formulação de uma outra temporalidade hipotética construída mediante verdades conjecturais, teria a vantagem de projetar teleologicamente um futuro melhor, uma vez que pensava poder deduzir, a partir delas, implicações que fossem válidas para a vida social. Dessa forma, Rousseau constrói em uma

outra temporalidade, uma outra sociedade, em que a liberdade fosse fundamento do direito natural em oposição à sociedade em que vive, fundada sob um pacto social ilegítimo e imoral - um pacto de submissão.

Rousseau se aproxima de muitas das críticas dos ilustrados aos governos absolutistas e ao direito divino, indo de frente com autores que defendem a causa religiosa como legitimação para o poder político de alguns, teoria que tende a defender uma submissão absoluta dos súditos em relação ao governante. Assim, na obra *O Contrato Social* procura o fundamento da autoridade legítima com o objetivo de “instituir os princípios dos direitos políticos entre homens” (DALBOSCO, 2011a, p.27), idealizando uma sociedade justa e democrática regida pela vontade geral. Para isso, ele vai tentar construir um Estado que é concebido como um ente de razão, um ente moral, pois pensava que para que essa ordem social fosse possível a estrutura política-jurídica deveria se fundar na capacidade moral de cada cidadão de governar-se e submeter-se às leis. Tal moralidade nas ações e o governo de si mesmo serão por sua vez, fruto de uma educação específica pensada também por Rousseau, na qual deposita grande importância e está interligado com seu projeto político

Portanto, assim como lembra Pissarra (2002), Rousseau começou pela crítica da cultura, no *Discurso sobre as Ciências e as artes*, descrevendo as sociedades civis corrompidas, para poder então estabelecer sua crítica à sociedade. Já no *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* busca a origem da corrupção e da desigualdade moral e política entre os homens na própria história, assim como fora dela, através de um raciocínio hipotético e condicional formando “conjecturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo” (ROUSSEAU, 1973b, p.242). Assim neste *Discurso* ele vai assinalar “o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei” (ROUSSEAU, 1973b, p.241) recorrendo à ciência do homem para encontrar o fundamento do poder e da formação da sociedade e solucionar o problema do direito natural.

2 O estado de natureza como recurso operatório da cultura rousseauiana

Partindo da observação e análise do que se poderia chamar de vida real e concreta para o recurso da abstração, Rousseau elabora no *Segundo Discurso* (1973b) conjecturas para pensar uma hipótese histórica que rompesse “com os limites do factual no sentido de criar sua máxima a priori: o homem natural como categoria referencial suprema” (PAIVA, 2015, p.165). Rousseau se incumbirá da difícil tarefa de separar da alma do homem aquilo que fora desejado pela natureza, daquilo que foi produzido pelo homem para encontrar algo que pudesse servir de base para julgar os costumes. Falando de outro modo, Rousseau procura pelo ponto zero da sociabilidade para a partir daí reconstruir o homem natural, do ponto de vista da sua interioridade - suas virtudes e paixões - e do ponto de vista de suas interações com tudo que lhe é exterior, sobretudo outros homens. Vale notar que logo que Rousseau adentra os dilemas da gênese da sociabilidade seu encontro com a educação será inevitável e permitirá que ele depois projete um futuro hipotético no *Emílio* e no *Contrato Social* do qual pretende ao máximo se aproximar.

Como resultado dessa empreitada temos a contraposição bem conhecida do pensamento do filósofo - a saber, entre o estado natural e o estado civil - e o estabelecimento de uma relação de ruptura entre a natureza e a cultura. Também algo que é menos contemplado nos estudos rousseauianos - no entanto, essencial para compreender seu pensamento tanto político como pedagógico - que é a construção de uma teoria fundamentada em uma mesma base antropológica e filosófica. Assim, dessa cisão entre a ordem natural e a ordem civil, longe ainda de levar à uma degeneração do homem e da sociedade, pois isso acontece depois de muitos progressos, desenvolve-se um sentimento chave no pensamento de Rousseau, o amor-próprio - desdobramento do amor-de-si - que permitirá, de acordo com Paiva (2015) que o homem tome o conjunto simbólico para ser empregado de maneira a projetar superioridade moral.

(...) o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse em ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade. (...) Então, não havia nem educação, nem progresso; as gerações multiplicavam-se inutilmente e, partindo cada uma sempre do mesmo ponto (...) (ROUSSEAU, 1973b, p.263).

No estado de natureza, o homem era, então, robusto e sensível, livre e dotado de perfectibilidade, naturalmente bom e moralmente neutro, enquanto suas vontades eram direcionadas pelo amor-de-si e pela piedade, sentimentos naturais. O amor, assim como as diferenças, era apenas físico tendo em vista a reprodução. Não havia sociabilidade, nem vínculos afetivos, nem línguas. Não havia também qualquer forma de acúmulo cultural, partindo o homem sempre do mesmo ponto.

Enquanto Locke dizia ser a propriedade um direito natural, para Rousseau (1973b) ela seria um artefato, construído pelo homem, e que, na verdade, consistiu no último termo do estado de natureza, formada que foi e a partir de ideias anteriores, muitas luzes e progressos sucessivos, instituindo a primeira desigualdade moral entre os homens - a separação entre ricos e pobres. Isso evidentemente multiplicou exponencialmente a desigualdade, a qual, na natureza, era quase nula. Tais progressos foram desencadeados pelo aparecimento de dificuldades que decorrem da natureza, como “os flagelos de inundações, secas, terremotos” (PISSARRA, 2002, p.52) ou a concorrência com os animais. No momento em que seu instinto e as forças do seu corpo não bastam mais para se conservar logo, o homem natural, dotado de perfectibilidade, supera-se, exercitando seu corpo para dominar a natureza tendo em vista sua sobrevivência. Descobre as ferramentas e as armas, a pesca e a caça, disputando muitas vezes sua subsistência com outros homens ou “compensando-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte” (ROUSSEAU, 1973b, p.266).

Seu primeiro sentimento fora o de sua existência, preocupado com sua conservação, até que do “primeiro olhar que lançou sobre si mesmo” e que “produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho” (ROUSSEAU, 1973b, p.267) nasceu o primeiro indivíduo. Dos primeiros progressos o espírito do homem naturalmente começou a observar certas relações e a fazer comparações, como afirma Rousseau (1973b), exprimidas pelas palavras grande e pequeno, rápido e lento, por exemplo, e que produziram nele certa reflexão - uma “prudência maquinal” - tendo em vista sua segurança. Descobre que seus semelhantes também agiam e pensavam da mesma forma e que, então, o “único móvel das ações humanas”(ROUSSEAU, 1973b, p.267) é o bem-estar. O amor ao bem estar, como interesse comum aos homens, leva-o a perceber a vantagem do compromisso mútuo e da união com outros indivíduos, com

o fato de retirarem da natureza seu sustento. Dessa primeira forma de sociabilidade decorrem os primeiros progressos das línguas.

Outros progressos logo se sucederam. Os homens passaram a viver em uma habitação, ideia anterior à propriedade, constituindo assim a primeira forma de sociedade, as famílias, e possibilitando o progresso dos sentimentos, dando origem ao amor conjugal e ao amor paternal, aos sentimentos de preferência e também ao ciúmes. “À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam.” (ROUSSEAU, 1973b, p.269).

O aprimoramento das línguas também é desencadeado pelas relações de convívio. Porém, como lembra Pissarra (2002), Rousseau adverte para os germes da civilização que já estavam presentes na tríplice relação família, linguagem e propriedade. Nesse novo estágio do estado de natureza, “verdadeira juventude do mundo” e “período entre a indolência do estado primitivo e a petulância de nosso amor-próprio” (ROUSSEAU, 1973b, p.270), em que os instrumentos ainda satisfazem nossas necessidades, os homens passam a gozar de maior tempo ocioso e logo ocupam-se com as comodidades, enfraquecendo o corpo e o espírito.

Surge o desejo de estima - a estima pública - que é o desejo de serem considerados e apreciados mutuamente, e assim, os primeiros deveres da civildade e obrigações morais. O homem já não vive mais em si mesmo, a piedade é afetada, aumenta-se a identificação com seus semelhantes e assim, o amor-de-si gradativamente transforma-se em amor-próprio, sentimento relacionado às necessidades artificiais e que se trata da busca de superação às custas dos outros. Sentimento com caráter moral e característico do homem social, que tornará sua condição em sociedade perversa. A partir desse momento, o homem “cria uma carapaça simbólica, torna-se uma persona que se apresenta aos outros a fim de ser estimado (...)” (PAIVA, 2015, p.29) iniciando um processo de degeneração da representação, ou seja, não se coincide mais aquilo que se parece ser com aquilo que de fato é.

A moralidade é introduzida nas ações e o homem já é capaz de ser perverso. As ofensas aumentam e o medo da vingança toma o lugar do freio das leis. Na teoria de Rousseau do *Segundo Discurso*, haveria então, duas etapas do estado de natureza e dois homens naturais. O bom selvagem que vive de forma simples e solitária no estado original e o mau selvagem, no qual os germes da sociedade já se fazem

presentes, porém sem as vantagens da civilização para apaziguar suas paixões. Até que o estabelecimento da propriedade e as leis que as justificam originam a primeira desigualdade moral - determinando ricos e pobres - e dão início ao estado civil. Na primeira etapa, a descrição harmoniosa do estado de natureza combinaria com a perspectiva de Locke. Na segunda etapa, entretanto, o estado de guerra tenderia a se instaurar, como apontara Hobbes.

A “verdadeira juventude do mundo” - como diz Pissarra (2002) - ,onde a liberdade e a igualdade que correspondia à fabricação de objetos por uma só pessoa, devido às dificuldades ocasionadas pela natureza e a necessidade de organização da produção, é substituída por uma nova etapa onde os homens passaram a depender uns dos outros, originando não só a propriedade mas também a desigualdade, a escravidão e a miséria. O “estado de guerra tornou-se inevitável, sendo necessário interrompê-lo para que a espécie humana não perecesse” (PISSARRA, 2002, p.54). Para tanto serão estabelecidas as primeiras leis e convenções, dando origem às sociedades.

Então, a passagem do estado da natureza para o civil, o desenvolvimento da técnica, das paixões e das faculdades superiores; a transformação do bom selvagem no homem cruel que vive em sociedade se deu a partir de progressos sucessivos, desencadeados pelas circunstâncias, pelo acaso, tendo como consequência o estabelecimento das ciências e das artes. Este acompanhou a depravação moral do homem que passa a ser guiado pela opinião pública e pelo jogo das aparências à medida que desenvolve a reflexão e adentra o mundo da representação onde “tudo se torna artificial e representado” (PAIVA, 2015, p.31) e o valor recai não mais sobre a coisa representada, mas sobre seu signo

Veremos ainda que, do ponto de vista político, a passagem de um estado para o outro acontece para Rousseau através de um pacto em defesa da sociedade e da propriedade, um pacto de submissão - do rico - que escravizou o homem, e do ponto de vista metafísico, pela transformação da bondade natural em egoísmo racional, do amor-de-si - amoral - em amor-próprio - este sim, com caráter moral. Será a partir da pressuposição desse modelo interior do homem natural e civil que Rousseau pensará mais tarde seu modelo de criança e infância.

3 A base antropológica do pensamento de Rousseau

Enquanto no capítulo anterior procuramos expor como Rousseau desenvolveu sua teoria sobre a origem da sociabilidade esboçando assim, o percurso do homem enquanto espécie da ordem natural para a ordem civil, neste capítulo pretendemos pensar esse percurso pela dimensão dos sentimentos, ou seja, procuramos pensar a passagem da natureza à cultura e o desenvolvimento da sociabilidade pelos movimentos do coração do homem operando os conceito de amor-de-si - primeira virtude natural da qual todas as outras se originam - até o seu sentimento relativo, o amor-próprio. Discutiremos essas operações também sob o ponto de vista do crescimento do menino Emílio traçado na obra pedagógica de Rousseau onde uma dimensão diferente desse trajeto se revela como solução para o problema da moralidade que o filósofo irá se defrontar.

Há no pensamento de Rousseau, tanto político como pedagógico, uma mesma base antropológica ancorada na normatividade do conceito de natureza e que conecta seu projeto de educação e as etapas da vida do indivíduo à sua teoria sobre a origem da raça humana e da sociabilidade elaborada no *Segundo Discurso*. Para além de um “tratado de educação”, *Emílio* é uma obra sobre o processo de amadurecimento e desenvolvimento do homem da infância à idade adulta, estruturado por etapas sucessivas - infância, juventude e idade adulta - que por sua vez correspondem às etapas de desenvolvimento da espécie humana - estado de natureza puro, o estado de natureza em que já há certo grau de sociabilidade (“a verdadeira juventude do mundo”) e o estado civil, respectivamente. Como afirma Carlota Boto (2010), *Emílio* também não é apenas um livro sobre educação, mas sobre o *ser* da criança, ou seja, sobre a essência e a compreensão da criança e da infância, procurando nela indícios do homem natural.

Assim como relaciona os conceitos de homem natural e estado de natureza caracterizados pelo sentimento do amor-de-si, e o homem social e o estado civil pelo amor-próprio, em *Emílio* Rousseau retoma estes sentimentos e a ideia do homem natural e social para explicar a infância e a idade adulta. Por isso,

Revisitar as ideias pedagógicas de Rousseau do *Emílio* requererá, sob qualquer hipótese, refletir sobre a concepção dele acerca do estado de natureza, já que a constituição da criança é análoga ao mesmo conceito. Os atributos da criança são, para o autor, aqueles supostamente constitutivos do homem no estado de natureza. (BOTO, 2010, p.209)

Na infância a criança teria as mesmas emoções e instintos do homem natural, sendo suas vontades orientadas pelo amor-de-si, enquanto a idade adulta Rousseau associa ao estado civil, ao homem social, tendo suas vontades orientadas pelo amor-próprio. Logo, do ponto de vista do desenvolvimento indivíduo operado através da figura de Emílio, a passagem do amor-de-si em seu sentimento relativo acompanha a passagem da infância à juventude

O amor-de-si, sentimento anterior a todos, é aquele que guia as vontades do homem natural, diretamente relacionado às necessidades naturais - uma preferência por si mesmo - porém sem caráter moral, pois não há qualquer relação de sociabilidade ou deveres comuns na ordem da natureza. O amor-de-si, é moderado por um outra virtude natural, a piedade, que é o reconhecimento de si no outro que sofre, ou seja, ela permite colocar-se no lugar de outros seres por meio da imaginação e assim, possibilita o início do afastamento da condição original - ao processo de desnaturação que engendra a sociabilidade. A piedade é o sentimento do qual decorrem todas as qualidades sociais - como a humanidade, a generosidade, a clemência - e que “no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado em desobedecer sua doce voz” (ROUSSEAU, 1973b, p.260). Não há moralidade na natureza, pois o homem não tem conhecimento do que é bom nem mau e “não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal” (ROUSSEAU, 1973b, p.258).

Enquanto o amor de si é caracterizado por ser uma bondade natural, amoral e relacionado à autoconservação, o amor-próprio é “(...) um sentimento do homem social e está diretamente vinculado às suas necessidades artificiais, às quais busca satisfazer por meio do jogo interno que constitui a representação” (DALBOSCO,2011a, p.38). A operação que o amor-próprio permite ao homem é a de desprender-se de si mesmo para colocar-se no lugar de um outro semelhante, voltar para si e fazer comparações. No *Segundo Discurso*, a teoria que Rousseau desenvolve nos mostra que a passagem do estado natural ao estado civil se deu por meio da transformação gradativa do amor-de-si em amor-próprio desencadeado pela expansão e depois abafamento da piedade, o que tornou a identificação com o outro cada vez mais intensa a ponto de permitir, pela faculdade reflexiva do homem social,

colocar-se no lugar de seu semelhante para dominá-lo. Isso, pois, as comparações feitas pelas amor-próprio produziram paixões cruéis uma vez que as relações passaram a se orientar pelos preconceitos e pela estima pública, ou a opinião.

Pensando assim na criança Emílio e seu processo de maturação, ou seja, na vida dos indivíduos, a passagem do amor-de-si para o amor-próprio seria também a passagem da infância à idade adulta, e, além disso, de acordo com Dalbosco (2011b), significa a instituição da subjetividade como referência. Logo, o problema moral que se apresenta a Rousseau decorre do fato da subjetividade ter sido desenvolvida de forma egoísta em sua origem corroborando para a ideia de que a sociabilidade levaria à perversão moral inevitavelmente. No entanto, diferente do que algumas interpretações do pensamento de Rousseau afirmam, apesar da sociabilidade ter corrompido o homem, este ainda pode tornar-se um ser social através da capacidade reflexiva do espírito, esta possibilitada pela perfectibilidade, que permite o resgate da piedade do amor-de-si e que consistirá na tarefa educativa dentro do projeto de educação do *Emílio*.

Por um lado, a piedade é afetada pela transformação do amor-de-si em amor-próprio, tornando-se mais intensa e abrindo “caminho para sentimentos maldosos e odientos das paixões humanas, canalizadas, racionalmente, pelo amor-próprio” (DALBOSCO, 2011b, p.38) como a vergonha, inveja, desprezo, vaidade, o orgulho, entre outros, enfraquecendo a piedade natural. Por outro, assim como afirma Monteagudo (2006), é na piedade que somada à liberdade natural, reside a sociabilidade potencial que é desencadeada pelas circunstâncias e pela necessidade de conservação, possibilitando, por conseguinte a moralidade. Porém ela também modera e apazigua o amor-próprio, tratando-se de uma “compensação natural” para os efeitos maléficos da sociabilidade e concorrendo “para a conservação mútua de toda a espécie” (ROUSSEAU, 1973b, p.260).

Um dos efeitos da transformação do amor-de-si em seu sentimento relativo, o amor-próprio, é o despertar de faculdades como a imaginação que permite o transporte para fora de si. De acordo com Arlei de Espíndola (2007), a imaginação é o móvel para o contato com o mundo e desse movimento é que resulta a conquista da sensibilidade, viabilizando a identificação de Emílio com seus semelhantes e, por seguinte, chegar ao plano da moralidade. Contudo, como observa Thomaz Kawauche (2019) a imaginação por si só não é suficiente para desenvolver a sociabilidade, pois se trata de um impulso instintivo e não uma operação que diz

respeito ao juízo moral, este que seria o fim da educação moral que Rousseau projeta no *Emílio*, da qual falaremos mais adiante.

Neste momento cabe analisar o amor-próprio como Rousseau o traçou em sua obra pedagógica, pois quando analisamos o modelo antropológico da criança descrito no *Emílio* em comparação com aquele do homem natural do *Segundo Discurso*, no que toca ao conceito de amor-próprio, podemos perceber uma dimensão essencial desse sentimento que será utilizada por Rousseau para tentar corrigir o curso da sociabilidade. "(...) no *Emílio*, o amor-próprio é mostrado de maneira mais complexa" (KAWAUCHE, 2019, p.88) comparando-o com aquele do *Segundo Discurso*. Por mais que nocivo, ao implicar no advento da opinião pública, nascendo daí uma sociabilidade limitada que tenderia a julgamentos injustos. levando à degeneração, haveria uma dimensão útil do amor-próprio que ao permitir a relativização do eu, possibilita também o afloramento de paixões como a clemência, a generosidade e a benevolência.

Dessa forma, o que temos no modelo de criança de *Emílio* é o amor próprio como desdobramento do amor-de-si, logo, as paixões que se desenvolvem nas relações sociais, desencadeadas pelo amor próprio, são despertadas em seus corações aprendendo os vícios desde cedo, da mesma forma que acontecera com o desenvolvimento do gênero humano. No quadro do *Segundo Discurso*, as paixões que prevaleceram foram as cruéis, porém, isso não é aos olhos do Rousseau da obra pedagógica um fado irremediável, tampouco o é no *Segundo Discurso*. Mas é através da viagem literária que o filósofo nos leva a conhecer o menino Emílio, propondo que tanto as paixões doces como as cruéis se originam de virtudes naturais, que percebemos com mais nitidez como da própria natureza advém as soluções para o problema da moralidade. "Sendo então a ordem moral uma obra de arte, cabe ao educador, que imita a obra da natureza a sagrada responsabilidade de 'dirigir para o bem ou para o mal todas as paixões das crianças e dos homens'". (KAWAUCHE, 2019 p.83)

Se o processo de degeneração do homem provocado pelo abafamento da piedade e a despertar de paixões nocivas orientados pela estima pública não é irremediável; se a forma como a sociabilidade se desenvolveu pode ser alterada, seria então preciso mudar o método. No momento em que o primeiro olhar sobre o outro desperta a comparação e o desejo de ser estimado, em que o amor-de-si lentamente se transforma em amor-próprio, o despertar de paixões doces ou cruéis

dependerá, de acordo com Rousseau (1979), do lugar que Emílio se sentirá entre os homens e dos obstáculos que pensa encontrar para chegar onde deseja. Nessa busca o aluno estudará tanto “a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade (...)” tratando da moral e da política junto, pois “ (...) os que quiserem tratar separadamente da política e da moral nunca entenderão nada de nenhuma das duas” (ROUSSEAU, 1979, p.196).

Compreender como cada momento do desenvolvimento de Emílio tem suas especificidades, entre objetivos e métodos, é fundamental para se ter uma visão mais ampla do projeto educacional que Rousseau pensa e como Emílio será dirigido para se formar homem e cidadão, transformando-se em ser moral. É, pois, o que procuramos esboçar a seguir, tendo em mente o que já discutimos sobre sua concepção do homem no estado de natureza, uma vez que as características da criança correspondem às do homem natural, atentando para a forma como Rousseau pensa as estratégias utilizadas pelo preceptor para ordenar o desenvolvimento das paixões.

4 A construção do *Emílio* e a educação do homem

No mesmo ano em que Rousseau publicou o *Contrato Social*, publicou também a obra *Emílio ou da Educação*. Na primeira, busca instituir os direitos políticos entre os homens para pensar um modelo de sociedade em que a estrutura político jurídica estivesse assentada em uma ordem moral, sendo regida pela vontade geral (traduzida nas leis) e por um povo soberano e livre. Enquanto no tratado de educação, editado em 1772, Rousseau elabora um projeto de educação, o qual busca estabelecer as características de um homem que esteja de acordo consigo mesmo, sendo bom tanto para si como para os outros, buscando sempre ser livre.

A obra *Emílio ou da educação* é dividida em cinco partes que correspondem às cinco fases do desenvolvimento da criança fictícia, Emílio, do nascimento à idade adulta. No Livro I e II Rousseau centra-se na primeira infância (0 até 2 anos) e segunda infância (2 a 12 anos), respectivamente. No livro III, trata de um período entre a infância e a juventude, a idade da força (12 a 15 anos). Durante a infância veremos que o progresso da razão é adiado assim como as lições de moral que começam com a entrada de Emílio na juventude (15 a 20 anos) quando se inicia a

educação moral, objeto do livro IV. Já o IV livro se trata do matrimônio e da educação cívica (20 a 25 anos), onde encontraremos um resumo do *Contrato Social*. As etapas que mais nos interessa neste trabalho são aquelas descritas no livro IV e V, referentes à educação moral e civil, porém pensamos ser necessário traçar brevemente alguns aspectos da educação natural para construirmos nosso percurso de análise.

Segundo Rousseau (1999), o homem era educado para determinado papel, almejando o prestígio social orientando-se pela opinião do *outro* e assim, vivendo de forma dependente e infeliz - não sendo nem homem nem cidadão. Por isso, para formá-lo homem, Rousseau quer educar Emílio preservando suas disposições naturais. Feita a crítica à cultura no *Primeiro Discurso* e depois a crítica e o diagnóstico da configuração social de uma sociedade corrompida por um pacto de submissão no *Segundo Discurso*, que é depois retomada no *Contrato Social*, Rousseau elabora em *Emílio ou da Educação* um projeto de educação natural e moral pensando primeiro uma educação que “deve ser negativa protegendo o coração e o espírito do erro” (ROUSSEAU, 1999, p.104) e depois uma educação positiva (social ou moral).

Esse projeto de educação por sua vez, é fruto também de um problema inicial que Rousseau (1996) discute no início da obra: quais devem ser os princípios, e ainda, o fim da educação - formar o homem ou o cidadão? Ele não acredita na educação doméstica e tampouco na educação pública, educação da sociedade, que por ter dois fins que são contrários um ao outro - formar o homem e o cidadão ao mesmo tempo -, não pode atingir nenhum deles. Dessa maneira a educação vigente produziria no homem uma contradição - “homens de duas faces” - forçando o sujeito a se dividir entre os diversos impulsos - da natureza e da civilidade - que não o leva a nenhum dos objetivos e não lhe permite entrar de acordo consigo mesmo. Mas “se porventura o duplo fim que nos propomos pudesse reunir-se em um só, suprimindo as contradições do homem, suprimiríamos um grande obstáculo à sua felicidade” (ROUSSEAU, 1995, p.13).

Como vimos, o duplo fim, a exemplo das instituições escolares de seu tempo, não seria possível, uma vez que gera uma contradição que segundo o autor é inconciliável. Assim, os fins da educação proposta por Rousseau vão diferir das concepções vigentes de formação para os costumes e para a civilidade, ou seja, para a vida em sociedade ou para Deus nos colégios e escolas de caridade de sua

época. Ele pensa uma formação integral, do corpo e do espírito, para se aprender a viver seguindo o curso da natureza, de suas disposições naturais, “educando o homem para si mesmo, se guiando pelo homem natural e deixando de lado a pretensão de formar o homem social.” (FRANCISCO, 2008, p.58)

O que muitas interpretações da obra sugerem - como lembra Francisco (2008) - é que Rousseau, ao pensar a educação centrada em um indivíduo particular, Emílio, na esfera privada, no campo e pela contratação de um preceptor, estaria a se preocupar apenas com a educação doméstica - a educação natural. De fato, os primeiros livros vão tratar da educação natural de Emílio, tendo como mestre e condutora do processo educacional a natureza e não os homens atuando em sociedade. Porém isso não é tudo, pois “seu objetivo maior é o de recriar o homem natural dentro da sociedade” (PAIVA, 2008 p.169). Dessa forma, veremos que o projeto de educação de Rousseau envolve duas etapas sucessivas de educação, uma educação natural e outra moral, sendo que a segunda só é possível se a primeira for bem sucedida.

Diferente do duplo fim, Rousseau pensa atingir um fim e depois o outro tendo em vista a conciliação das contradições do homem. Para isso seria necessário conhecer primeiro o homem natural e é o que Rousseau pretende com suas reflexões e pesquisas, as quais constituem o caráter experimental de seu tratado de educação. Depois conhecer o homem social e permitir que Emílio aprenda a conviver de forma soberana pelo convívio em sociedade com seus semelhantes, ou seja, a partir do encontro com o *outro* e a opinião pública. Sua formação se completa apenas na idade adulta, a idade de formar-se cidadão pela educação cívica e depois, de casar-se.

A formação do homem dentro do projeto de Rousseau se inicia pela educação natural, ou negativa que começa desde o nascimento e se estende até o final da segunda infância, quando Emílio completa 12 anos. Ela consiste, resumidamente, em deixar a natureza agir no desenvolvimento da criança (por isso negativa) dando ênfase ao processo do “fortalecimento do corpo e refinamento dos sentidos” (DALBOSCO, 2011a, p.32). Habitando a criança a relacionar-se com a natureza, as coisas e seu governante - o preceptor responsável pela formação de Emílio. Porém, “para ser bem dirigida, a criança deve seguir um só guia.” (ROUSSEAU, 1999, p.15), que deve ser a natureza, cuja voz não sofre influência externa alguma e que

se encarregará do desenvolvimento interno das faculdades, dos órgãos e do corpo de Emílio, preservando suas disposições naturais.

É importante notar, conforme ressalta Kawauche (2019), que o êxito da educação natural do menino Emílio requer postergar ao máximo o desenvolvimento da razão, já que este viria acompanhado do desenvolvimento também de vícios. Somente quando despertam os desejos sexuais e o aluno entra na puberdade é que ela será colocada em prática como freio da paixão. Esse é o momento do “segundo nascimento” como descreve Rousseau, logo no início do livro IV, pois “nascemos, por assim dizer, em duas vezes: uma para existirmos, outra para vivermos; uma para a espécie, outra para o sexo.” (ROUSSEAU, 1979, p. 173)

Emílio já tendo passado pela educação dos sentidos e de sua força, que lhe permitiram fortalecer seu corpo, sucessivamente adquire moralidade em suas ações no decurso dos progressos da razão e outras faculdades como a imaginação e a abstração, como também pelo “surgimento dos dispositivos de regulação das paixões sexuais pelos discursos de moral” (KAWAUCHE, 2019, p.15) Caberá agora aprender a conviver de forma soberana, exercitando sua liberdade, ou seja, submetendo-se às leis do coração esclarecido pela razão porquanto ingressa na vida social, fase de intensa sociabilidade. É quando começa a educação moral, “baseada no emprego adequado da razão, na determinação racional da vontade e no domínio moral de si mesmo.” (DALBOSCO, 2011b, p.32) que só é possível se a educação natural tiver sido bem desenvolvida. “Entramos finalmente na ordem moral” (ROUSSEAU, 1979 p.196) quando dos movimentos do coração que se intensificam despertam as vozes da consciência; e dos sentimentos de amor e de ódio emergem as noções de bem e de mal.

Enquanto na infância dependia de si mesmo, não tendo objetos de amor, agora Emílio depende das afeições sendo o amor - que se limita às pessoas expostas às mesmas penas e também às que se tornaram necessárias por efeito do hábito - de acordo com Rousseau (1979), o primeiro laço que o jovem constitui com a espécie. O desejo do jovem que acompanha a puberdade, as paixões que o excitam e despertam sua curiosidade, propiciam os erros da imaginação que, por sua vez, determinam o declínio das paixões, transformando-as em vícios. Apesar disso, segundo o filósofo esse ardor não é um problema para a educação, mas justamente aquilo que a realiza, pois será pelas próprias afeições - isto é, pelos sentimentos ou paixões - que o preceptor será capaz de dirigir os movimentos do

coração de Emílio procurando fazer com “que o sentimento acorrente a imaginação e que a razão faça calar a opinião dos homens” (ROUSSEAU, 1979, p.181).

Tendo em vista as especificidades dessa etapa da vida do jovem Emílio e a maneira como sucede o progresso das suas faculdades interiores ao longo de seu desenvolvimento, o método empregado pelo preceptor não pode ser o mesmo da idade da infância. Uma vez que os objetivos e as circunstâncias se reconfiguram no quadro de crescimento da criança ao adolescente, também os recursos e procedimentos da educação que Rousseau pensa modificam-se. O educador precisa atentar para a utilidade das paixões, pois de acordo com Rousseau (1979) elas servem de instrumentos úteis à conservação do homem e cometem um grande erro aqueles que pretendem suprimi-las por completo. De acordo com Kawauche (2019) o uso das paixões corresponde a uma ordenação, sendo necessário, portanto, “ordenar as paixões que entram na constituição do homem juntamente com as faculdades e os órgãos sensíveis” (KAWAUCHE, 2019, p.95).

A tarefa do preceptor consiste assim, não mais em deixar a natureza agir preservando as predisposições naturais sem intervenções, mas de utilizar recursos tirados da própria natureza para dirigir os movimentos de sua alma tentando ao máximo prolongar a inocência de Emílio, retardando a consciência do sexo e assim sua curiosidade. Esta será abafada pelo sofrimento e por memórias asquerosas; as ações dos outros servirão de exemplo, sendo o principal recurso pedagógico o dos espetáculos; e deve haver poucos discursos e lições de filosofia para não perturbar a ordem dos conhecimentos do jovem com ideias que não pode compreender ainda.

Ao educador cabe, além de conhecer muito bem a natureza a ponto de antecipar os movimentos da alma do jovem, desempenhar de acordo com Rousseau (1979), a função de filósofo que conhece a arte de sondar os corações devendo estar atento para dirigir as atividades da alma segundo o “sumário de toda a sabedoria humana no emprego das paixões” (ROUSSEAU, 1979 p.181), a saber: 1. sentir as verdadeiras relações do homem tanto na espécie quanto no indivíduo; 2. ordenar todas as afeições da alma segunda essas relações. Esse direcionamento, ou ordenação segundo as verdadeiras relações do homem se realiza pelo espetáculo meticulosamente escolhido pelo educador de forma a sensibilizar Emílio tendo em vista reconfigurar suas paixões e por conseguinte, suas relações, pois “a cena do espetáculo imprime algo no espírito do observador e essa impressão altera a ordem dos sentimentos, os afetos mudam, as relações mudam.” (KAWAUCHE, 2019, p.96)

Tendo em vista, assim, moderar os afetos do jovem Rousseau (1979) serão utilizados espetáculos de horror (como o caso do *hospital de sífilis*¹) apoiando-se no sentimento natural da piedade, ou seja, na aversão em ver um ser semelhante sofrer que é natural ao homem. O reconhecimento de si no outro é claramente uma operação fundamental para a educação moral de Emílio. Diante do ser digno de pena o homem tende a transportar-se em direção ao outro, colocando-se em seu lugar; sua imaginação projeta-se no futuro onde se encontra suscetível às mesmas penas. O retorno para si além de assustar a imaginação e chocar seu espírito, torna o jovem mais humano ao expô-lo ao sofrimento.

Segue-se daí que, para levar um jovem à humanidade, longe de fazê-lo admirar a sorte brilhante dos outros, cumpre mostrar-lha pelos seus lados tristes; cumpre fazer com que a tema. Então, por uma consequência evidente, ele precisa abrir seu caminho para a felicidade, um caminho que não siga as pegadas de ninguém. ”(ROUSSEAU, 1979, p.185)

Logo, para levar o homem à humanidade, é preciso mostrar a sorte dos outros pelo seu lado triste para dessa forma, abrir caminho para buscar a felicidade sem buscá-la nos outros - o que produziria nele sentimentos de inveja ao invés da comiseração e benevolência - fazendo com que se sinta mais feliz do que pensava. Pois são as fraquezas, o reconhecimento das misérias em comum que incita em nós a humanidade e nos torna sociáveis.

No entanto, o mecanismo do espetáculo, a exposição ao sofrimento, não podem ser exageradas, pois isso só contribuiria para tornar Emílio insensível por efeito do hábito, ao invés de comovê-lo. O educador deve, por isso, buscar sempre a moderação em oposição aos excessos, para enfim “penetrar no coração de um jovem adolescente, a fim de nele excitar os primeiros movimentos da natureza, desenvolvê-lo e estendê-lo sobre seus semelhantes” (ROUSSEAU, 1979, p.187), impedindo que nasçam as paixões perigosas ao fazer com que Emílio faça comparações, engendrando um processo de disputa pela preferência. Ainda que a exposição as cenas de sofrimento possam ser úteis, na medida em possibilita a

¹ Rousseau conta sobre um caso em que um pai, para conter as paixões nascentes de um jovem, o levou a um hospital de sífilíticos "(...) e, sem o prevenir, fê-lo entrar numa sala onde um grupo desses infelizes expiava, mediante um tratamento terrível, a desordem que a tanto os expusera." (ROUSSEAU, 1979, p.192). A cena comoveu o jovem, causando-lhe uma impressão que nunca se apagou.

expansão afetiva do eu pelo desdobramento da piedade natural em uma espécie de estima social, há como explica Kawauche (2019), um aspecto problemático da pedagogia do espetáculo, visto que quanto mais se observa, mais se compara e se quer estar em primeiro, cabendo ao preceptor intervir para alterar a direção do desenvolvimento do amor-próprio, pois quando o apego é governado pela estima pública consolidam-se as paixões nocivas ao corpo moral.

Assim, Rousseau recorre agora ao ensino de história e à amizade, com a intenção de corrigir os avanços perigosos do amor-próprio, continuando sua tarefa de ordenar as paixões, só que agora tendo como objetivo também transportar Emílio para uma posição relativa dentro da sociedade, exercitando seu juízo conforme o lugar que entende estar entre os homens. Também no ensino de história, veremos o artifício do espetáculo, pois Emílio observará de longe os homens e os fatos produzidos por eles sem correr o risco de que as paixões ofusquem seu juízo. Mais do que com a sua própria experiência, o jovem terá como exemplo as experiências dos outros. Para Rousseau (1979), vendo a cena sem nunca atuar nela, sendo observador e juiz. Por isso compete ao preceptor dar-lhe fatos e não julgamentos ou discursos sobre eles, pois Emílio deve julgar por si mesmo, aprendendo sobre a sociedade e como ela degenera os homens sempre atrás de suas máscaras. Ao discorrer sobre o ensino de história, Rousseau não dispensa as críticas aos historiadores os quais, ao invés de mostrar a vida particular, por onde se inicia o estudo do coração e suas inclinações, preocupam-se em pintar os homens representando. Para nosso filósofo, é nas bagatelas que o natural se descobre, para então, poder conhecer o homem e prever o movimento dos seus afetos na multidão quando combinados no corpo político. Então, se os conhecimentos morais podem ser adquiridos pela experiência dos outros, aqueles que são perigosos serão tirados da história.

Agora trataremos da amizade como outro recurso na pedagogia de Rousseau e que pretende impedir o afloramento de paixões nocivas do amor-próprio e além disso, despertará as primeiras ideias de justiça em Emílio. Segundo ele, “nada pesa tanto no coração humano como a voz da amizade, pois bem sabemos que só fala para nosso bem” (ROUSSEAU, 1979, p.195) e o coração só aceita as próprias leis. Enquanto o apego do jovem às pessoas com quem convive o coloca em uma situação de dependência, a amizade se trata de um acordo recíproco e entre iguais, próxima a ideia do pacto social. Também aqui mais uma vez temos o uso dos

espetáculos, pois "as brincadeiras com amigos são espetáculos que ordenam os afetos dos atores porque a estrutura mesma da cena é constituída segundo as verdadeiras relações da espécie" (KAWAUCHE, 2019, p.99). O que as relações de amizade produzem é uma reconfiguração das paixões onde o reconhecimento, de acordo com Kawauche (2019), se sobrepõem ao apego impedindo que se efetuem as comparações do amor-próprio.

Vimos até aqui o crescimento de Emílio da infância à puberdade, passando pela educação natural tal como pensada por Rousseau para em seguida adentrarmos na ordem moral discutindo esse primeiro movimento da educação moral descrita no livro IV, foco de nossa análise. Vimos como de criança e ator se transforma em jovem espectador para ver de fora do palco como os objetos, agora também morais, se parecem. O que Rousseau procurou esboçar foram os meios para arrancar o aluno de si mesmo - os espetáculos de horror, a amizade e o ensino de história - e os efeitos que queria chegar - a produção de sentimentos sublimes, a humildade, a nitidez de julgamento, a justeza de raciocínio, a modéstia. Ao invés de negligenciar as paixões, o governante deve optar como lembra Espíndola (2007), por ensinar o discípulo a canalizá-las, "direcionando-as para algo produtivo e elevado no plano humano."(ESPÍNDOLA, 2007, p.81) tendo em vista a edificação de uma nova forma de sociabilidade que não corrompa a integridade do corpo moral, mas que seja capaz de prover as bases sólidas para a moralidade.

5 A profissão de fé de uma religião natural

(...) considerai primeiramente que, querendo formar um homem da natureza, nem por isso se trata de fazer dele um selvagem, de jogá-lo no fundo da floresta; mas que, entregue ao turbilhão social, basta que não se deixe arrastar pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; que veja com seus olhos, que sinta com seu coração; que nenhuma autoridade o governe a não ser sua própria razão. (ROUSSEAU, 1979, p.214)

Vimos no primeiro capítulo do trabalho que de uma das ideais basilares do Iluminismo segundo Todorov (2008) - a autonomia - decorre a demanda por libertação das verdades reveladas, ocasionando a separação do temporal e espiritual e em uma inversão que colocaria a razão como fonte das luzes e das verdades naturais. A nova verdade - a nova fé - estava na ideia do conhecimento e

da razão humana, desta nova verdade libertadora que leva à separação do Estado e o poder eclesiástico e também à instituição da religião natural. Então, a busca pelo bem-estar e a felicidade terrena substitui a busca pela salvação e justiça divinas. No entanto, vimos também que Rousseau se colocará na contramão daqueles que defendem o "Penso, logo existo" de Descartes. Pois antes de pensar, o homem sente, para nosso autor. *Sinto, logo existo* ou conforme diz Rousseau pela voz do vigário saboiano: "Existir para nós é sentir. Nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à inteligência e tivemos sentimentos antes dela." (ROUSSEAU, 1979, p.245). O que é inato ao homem é o sentimento e não a razão.

Como pudemos ver no seu modelo de homem e na figura do Emílio, cuja virtude natural é o amor-de-si - sentimento original -, que os afetos e emoções são essenciais para compreender a existência humana e que permitem, por sua vez, entender a dimensão ética das obras de Rousseau, pois "é pelo sentimento que as categorias morais podem ser desenvolvidas" (SILVA, 2007, p.50). Enquanto os sentimentos constituem algo interior no homem, as ideias lhe são externas, mas só podem ser apreendidas pelas sensações e impressões que recebemos do que nos é externo. Então, "existe em nós, desde o começo, uma espontaneidade que distingue no mesmo instante um bem e um mal físicos" (SILVA, 2007, p.51) e que se complexifica até sermos capazes de distinguir os bens e males morais, julgar conforme aquilo que se entende enquanto bem, e enfim, alcançar a ordem moral.

Até a juventude de Emílio o preceptor procurou atrasar ao máximo o desenvolvimento da razão, limitando a experiência da criança a objetos físicos para desenvolver nela o corpo, os sentidos, a força e prolongar, dessa forma, também sua inocência. A estratégia de prolongar a inocência, fazendo da infância o sono da razão, possibilita ao educador a "ordenação correta das paixões à medida que florescem. Em segundo lugar, a possibilidade de tirar proveito da sensibilidade nascente e depositar ali as primeiras sementes da humanidade" (ESPÍNDOLA, 2007, p.83) para então, acordar Emílio de longe dos perigos das paixões. Da mesma forma, até a juventude a consciência, que é instinto inato e divino, para Rousseau, permanecia calada. Somente dos primeiros movimentos do coração e das luzes da razão é que ela se faz ouvir e que também Emílio poderá compreender as noções de justiça e bondade, sendo por fim, capaz de julgar por si mesmo.

Com a entrada na ordem moral e o desenvolvimento das primeiras ideias é chegada a hora de exercitar a razão de Emílio a fim de esclarecer seu coração. Para

Rousseau (1979), a *Profissão de fé do vigário saboiano*, é um exemplo de como se pode raciocinar com Emílio sem afastar-se do método que ele procurou estabelecer. Primeira lição verbal em que, como lembra Thomaz Kawauche (2019), Rousseau recorre ao espetáculo da natureza para provar a existência de Deus, utilizando-se de uma narrativa que pretende ordenar a faculdade em relação ao conjunto de paixões do jovem considerando a formação do juízo moral. Se trata da história de um jovem fugitivo “em crise do ponto de vista da moral e da religião” e um eclesiástico, “descrente dos dogmas do cristianismo” (KAWAUCHE, 2019, p.111) em busca da verdade uma vez diante de um estado de incertezas e dúvidas.

Esse trecho do livro IV do *Emílio*, tem dois movimentos. O vigário em um momento, guiado pela dúvida e procura da verdade por um método racional, revela o que considera-se a Religião Natural na obra de Rousseau, que é diferente daquelas que fundam-se na revelação e nos milagres, pois estaria em acordo com a natureza e a razão, resumindo-se em alguns dogmas que o vigário expressa por meio dos seus artigos de fé. Em outro momento o padre passa a tecer uma crítica ao cristianismo e às religiões reveladas de uma maneira geral contrapondo-as à religião natural, sem, porém, defender a inexistência de uma religião legítima e verdadeira. Assim, encontramos nessa parte pontos importantes que permitem relacionar esse trecho de Emílio com o *Contrato Social* e a dimensão política de Rousseau no próprio *Emílio*.

Através da fala do vigário, conhecemos o trajeto que o levou à concepção que tem da Divindade e que, segundo Gustavo Cunha Bezerra (2012), constitui a sistematização do pensamento de Rousseau acerca de sua ideia de Deus e suas implicações morais. Apesar de podermos destacar muitos artigos de fé no discurso do vigário, os três primeiros são os mais importantes, traduzindo a ideia de que haveria uma ordem perfeita e universal ditada por Deus, por essa vontade inteligente. Assim o vigário conclui que: 1. há uma vontade primeira que move o universo e anima a natureza, não havendo, portanto, ação verdadeira sem vontade; 2. se não há movimento sem vontade, haveria uma inteligência que não compreendemos e que ordena os seres e certas leis da física - há uma inteligência divina; 3. o homem é livre em suas ações. Daí temos que toda ação que se entende como justa “deve ser também o efeito de uma vontade livre. Isto significa que não pode haver justiça onde não há liberdade da vontade” (BRANDÃO, 2017, p. 46). A justiça para Rousseau só seria possível de ser concebida entre os seres que se

colocam livremente dentro da ordem moral, capazes assim de pensar como também de sentir, e para tanto também deve haver leis que ordenam igualmente os seres dentro da ordem moral.

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 bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípios. (ROUSSEAU, 1979, p.245)

Rousseau ainda, como lembra Bezerra (2012), apoia-se na lei da consciência, nas certezas interiores. Apesar de tentados pelas paixões que levam ao abuso de nossas faculdades nos tornando infelizes por querer mais do que podemos ser capazes de alcançar, somos contidos pela consciência, “a voz da alma” que nunca se engana, pois obedece à natureza e, por isso, também é princípio inato de justiça formado pela dupla relação consigo mesmo e com seus semelhantes. Por outro lado, ela não se desenvolve sem a razão, visto que “(...) são complementares para alcançar a virtude. “(BEZERRA, 2012, p.84). A razão é que permite que o homem conheça o bem de acordo com o vigário, e assim, sua consciência leva-o imediatamente a amá-lo. "Numa palavra, a formação do juízo moral depende de um certo uso da razão que ordena o mundo real de Emílio (...)" (KAWAUCHE, 2019, p.124)

O trecho da Profissão de fé do vigário saboiano, além de sugerir ao jovem “(...) um princípio que norteia sua conduta em direção à justiça” também “o protege do ceticismo” (BEZERRA, 2012, p.87) ao considerar uma atitude de circunspeção diante daquilo que não se pode rejeitar ou aceitar completamente, e que consiste na dimensão política desse trecho. Thomaz Kawauche discute justamente esses aspectos políticos da profissão de fé em um de seus artigos relacionando a Religião Natural que Rousseau descreve no *Emílio* com a Religião Civil do *Contrato Social* descrita pelo cidadão de Genebra, atentando para a ideia de tolerância que o vigário desenvolve “como elo de ligação entre a religião natural e a religião civil” (KAWAUCHE, 2008, p.119).

Depois de dispor sobre a religião natural, o vigário saboiano, enquanto cristão e crítico do cristianismo, passa a questionar se haveria uma religião verdadeira entre aquelas produzidas pela história. A partir daqui temos o que parece ser uma grande

crítica iluminista às religiões históricas que se baseiam na revelação, na imaginação ao invés da razão, porém Kawauche (2008) ressalta que apesar de se tratar de um grande compilação de argumentos antirreligiosos dos séculos XVII e XVIII, esse trecho da profissão de fé não pode ser lido apenas como uma crítica iluminista às religiões, uma vez que ao invés de rejeitar a ideia de revelação, o vigário suspende seu juízo diante da impossibilidade de assumir uma posição dado que haveria razões sólidas de ambos os lados.

Por meio de um procedimento crítico e comparativo das religiões, Rousseau estabelece para a religião natural um credo mínimo universal que poderia ser considerado como um código moral posto o conjunto de verdades fundamentais a que chegou pela razão, o que a insere de acordo com Kawauche (2019) dentro de um quadro de mentalidade semelhante ao das ciências modernas, podendo ser considerada uma teoria moral. Esse credo mínimo tirado dos primeiros artigos de fé, será base para o desdobramento do conceito de tolerância com o qual Rousseau teoriza a relação entre política e religião, e que é “traduzido por ele em termos de um estado de ceticismo involuntário e uma atitude de modéstia e circunspeção” (KAWAUCHE, 2008, p.120) posto diante da incapacidade de conciliação ou resolução racional.

Se a religião natural é insuficiente, é pela obscuridade que deixa nas grandes verdades que nos ensina: cabe a revelação ensinar-nos essas verdades de uma maneira sensível ao espírito do homem, pô-las a seu alcance, fazê-lo concebê-las a fim de que nelas acredite.(ROUSSEAU, 1979, p.254)

Assim, ao invés de negar a revelação, esta teria o papel de esclarecer a razão ao nos auxiliar a compreender as grandes verdades que, no fundo, operam como freio da paixão.

6 O contrato social no Emílio e para Emílio: a formação do cidadão

O homem virtuoso, como diz o preceptor a Emílio, "é aquele que sabe dominar suas afeições, que segue sua razão, consciência, seu dever e mantém-se dentro da ordem"(ROUSSEAU, 19979, p.386). A prescrição moral que lhe passa é: "sê homem, recolhe teu coração dentro dos limites de sua condição"(ROUSSEAU, 1979, p.387), pois até agora Emílio era livre apenas de maneira aparente tendo em vista que estava submetido ao império das paixões, isto é, ao amor por Sofia. Segundo o

filósofo, as paixões são boas apenas quando dominadas, ou se tornam fonte de infelicidade. Assim, Emílio precisa aprender a ser livre mandando em seu coração, tendo como guia a razão, pois

(...) aquele que na ordem civil quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem, nem cidadão; não será bom nem para si mesmo, nem para os outros. " (ROUSSEAU, 1999, p.12)

Logo, no final da obra, no livro V, Emílio parte com seu preceptor, deixando sua amada Sofia para assim, exercitar o domínio de suas paixões - de seu amor por Sofia - ou seja, para exercitar sua liberdade ou o governo moral de si mesmo. E parte em busca também de um país onde possa ser feliz e morar com sua futura esposa. Durante suas viagens as lições de Emílio e as pesquisas de Rousseau continuam, pois

Ora, depois de se considerar por suas relações físicas com os outros seres, por suas relações morais com os outros homens, resta-lhe considerar-se por suas relações civis com seus concidadãos. É preciso, para isso, que comece por estudar a natureza do governo em geral, as diversas formas de governo, e finalmente o governo particular sob o qual nasceu, a fim de saber se lhe convém nele viver (...) (ROUSSEAU, 1999, p.649)

A partir daqui encontramos aquilo que aqui supomos ser de um resumo do *Contrato Social*, travestido de uma proposta feita pelo preceptor a Emílio, de que viajasse por dois anos em busca de uma pátria, ou um país apenas, para descobrir se seria possível encontrar um lugar onde pudesse encontrar a tão almejada felicidade, ou se resolveria essa quimera consolando-se em submeter-se à lei da necessidade. Assim, para que Emílio seja capaz de bem julgar, com sensatez portanto, os governos como eles são, precisa saber o que deveriam ser. Por isso, é preciso não apenas conhecer o direito positivo, ou seja, os governos existentes e a maneira pela qual governam, mas conhecer os princípios do direito político, os quais, por sua vez, só é possível conhecer, para Rousseau, retomando o método de formar conjecturas.

Parece assim, que o que encontramos ao final deste tratado de educação, são pesquisas não apenas acerca do homem natural, da criança e da infância tentando dessa forma, estabelecer máximas fundamentais para a educação natural e moral -

mas também pesquisas conjecturais acerca da matéria do direito político e de como deveria ser o pacto social tendo em vista a importância da legitimidade pautada não mais pelo direito divino, ou do mais forte, mas pela natureza, pelo direito natural potencial. E que contribuíssem assim, para estabelecer máximas fundamentais para a educação do cidadão, a saber, o estudo do direito político, do direito positivo e dos deveres do cidadão tendo em vista o que parece ser a finalidade última humana para Rousseau e seus contemporâneos iluministas - a felicidade.

Mas "antes de observar é preciso criar regras para as observações; é preciso uma escala para as medidas que tomamos." (ROUSSEAU, 1979, p.399). Rousseau estabelece, dessa forma, que as leis políticas serão as medidas e que os princípios do direito político serão a escala. E ainda, que todos os elementos serão extraídos unicamente da natureza das coisas, pois só assim, é que se pode separar aquilo que é do que deveria ser. Milton Meira do Nascimento (1988a), explica que toda a obra do Contrato Social irá se desenvolver num plano do dever ser, estabelecendo os princípios do direito que tornarão, por sua vez, possível o julgamento dos fatos - do direito positivo. Sua tese, que é indispensável para a leitura do Contrato Social, também nos importa quando pensamos nesta etapa da educação de Emílio, posto que nos ajuda a evidenciar a dimensão política da pedagogia de Rousseau.

Não se trata de ensinar ao jovem um programa político de ação, pois não é isto que consiste *Contra Social*, apesar de ter sido tomado enquanto tal inúmeras vezes. O *Contrato Social* "não passa de uma grande escala, na qual estarão todos os elementos constitutivos das relações de poder, desde o grau máximo da servidão até o grau máximo de liberdade política ou civil." (NASCIMENTO, 1988a, p.122). Por isso, poderíamos dizer que a intenção do preceptor é a de ao estabelecer no plano do direito político um pacto social que teria o maior grau de liberdade e legitimidade, em comparação com outras formas de organização política em que as medidas, ou as leis, são diferentes e por isso variam ao longo dessa grande escala, "criar um instrumental que tornará possível o julgamento dos fatos" (NASCIMENTO, 1988a, p. 122)

A discussão que segue se trata de uma viagem investigativa do preceptor e seu aluno ao início do estado natural, assim como faz Rousseau no Contrato Social, para examinarem primeiro "se os homens nascem escravos ou livres, associados ou independentes; se se reúnem voluntariamente ou à força" (ROUSSEAU, 1979, p.399). Sempre distinguindo o direito do fato, ou afastando-se dos fatos para

saber o que poderia ter sido segundo o direito natural. Recorde-se que a maneira como a história se desenvolveu, de acordo com a interpretação de Rousseau, não é contingente, mas fruto de acasos, podendo ter tomado outros rumos. Depois das discussões acerca da natureza do homem passam para a discussão acerca do direito de escravidão examinando,

(...)se um homem pode legitimamente alienar-se a outro, sem restrição, sem reserva, sem nenhuma espécie de condição; se pode em suma renunciar à sua pessoa, sua vida, sua razão seu eu, a qualquer moralidade em suas ações, e deixar enfim de existir antes da morte, apesar da natureza que o encarrega imediatamente de sua própria conservação, e apesar de sua consciência e sua razão que lhe prescrevem o que deve fazer e de que se deve abster. (ROUSSEAU, 1999 p.649)

Logo no início do *Contrato Social*, Rousseau vai negar não somente a analogia entre Estado e Família, ou seja, entre a figura do chefe de estado à do chefe de família, mas também negar o direito de escravidão. A discussão aqui tem como base a ideia de legitimidade, tão importante no pensamento do filósofo e que se sustenta na ideia de uma liberdade inalienável. Ele busca uma forma de governo que seja legítima, estabelecendo alguns critérios para poder bem julgar e refutando, assim, o pacto de submissão, onde o povo aliena sua liberdade à autoridade de um chefe, e alegando a anterioridade de um pacto social. Emílio e seu preceptor são forçados, dessa forma, a voltar atrás e considerar "o sentido da palavra coletiva povo" procurando "ver se, para estabelecer esse chefe, não é preciso um contrato, tácito, ao menos, anterior ao que supomos" (ROUSSEAU, 1979, 400-401), pois

(...) como antes de eleger um rei o povo é um povo, quem o fez assim senão o contrato social? O contrato social é portanto a base de toda sociedade civil, e é na natureza desse ato que cumpre procurar a base da sociedade que ele forma. (ROUSSEAU, 1999, p.650)

Aos poucos, Rousseau vai enunciando de forma resumida no que consiste o pacto social, a vontade geral e a soberania, partindo da discussão de como se constitui o povo. Este surge do ato de associação que "forma um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantas as vozes da assembleia."(ROUSSEAU, 1979, p.401) e que é unido por uma mesma vontade.

Formula a ideia de um pacto onde o povo, essa pessoa pública que é o corpo político e cada uma das pessoas particulares que o conformam, "(...) põe em comum sua pessoa, sua vida, todo o seu poder, sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos cada membro como parte indivisível do todo". (ROUSSEAU, 1979, p.401) Estabelecendo ainda, que este ato de associação supõe uma relação dupla de comprometimento entre o público e os particulares. Por isso,

Os particulares não estando sujeitos senão ao soberano, e a autoridade soberana não sendo outra coisa que a vontade geral, veremos como cada homem, obedecendo ao soberano, não obedece senão a si mesmo, e como se é mais livre com o pacto social do que no estado de natureza. (ROUSSEAU, 1999, p.652)

Emílio aprenderá a diferença entre a liberdade natural e a liberdade civil e suas vantagens. Como nos mostra Nascimento (2011), os distúrbios da sociedade no pensamento de Rousseau, advém da confusão entre as duas liberdades. Cabe a Emílio, dessa forma, compreender que enquanto a liberdade natural "(...) marca a autonomia do homem no estado de natureza, a liberdade civil assinala a independência do corpo moral e político que é o Estado" (NASCIMENTO, 2011, p.3). A ideia de que se é mais livre com o pacto social, pois consiste em um "troca vantajosa" fica mais clara no *Contrato Social*. Segundo Rousseau (1996), isso se dá, pois da passagem do estado de natureza para o estado civil através do pacto social, há uma alienação total da liberdade natural, dos direitos e bens naturais, em troca de outras vantagens, ou de uma liberdade moral (política-jurídica), que é por sua vez limitada pela vontade geral, e não mais pela força física do indivíduo.

Mas como a vontade geral se manifesta? Antes de terminar suas pesquisas, Emílio e seu preceptor devem ainda examinar as leis, os atos que se podem chamar de lei e dessa forma, se o poder as dão origem ou se delas se origina, uma vez que, de acordo com Monteagudo (2006), é pela verificação da fonte da lei que se define o poder legítimo. Concluem de suas pesquisas que "os atos do soberano não podem ser senão atos de vontade geral" e que a lei constitui a expressão dessa vontade que visa o bem comum, o bem público. E que enquanto a fonte das leis naturais está na natureza, a origem das leis humanas está nas convenções, no *pacto social*. O homem é por sua vez livre para aceitar as condições deste pacto ou não, diferente do pacto de submissão no qual o homem se dá ao domínio do mais forte, as

vontades particulares e egoístas de poucos indivíduos, as suas leis, por necessidade e não por um ato de liberdade ou de vontade.

Emílio entenderá assim, de acordo com Rousseau (1999), que a legislação perfeita é aquela em que a vontade particular, individual, deve ser quase nula, que a vontade do corpo político, o governo, deve estar bastante subordinada à vontade geral, que é a regra de todas as outras. Ao contrário da graduação estabelecida no pacto de submissão em que primeiro está o indivíduo, depois o magistrado e por último o cidadão, o *contrato social* exige graduação oposta, sendo preciso para tanto, suprimir o homem natural, ou seja, o individualismo, para que o contrato encontre-se em condições favoráveis para ser feito.

Em seguida aprende sobre as formas de governo de acordo com o número de magistrados e cidadãos distinguindo a democracia, da aristocracia e da monarquia, discussão que Rousseau faz no Livro III do *Contrato Social*. No final de suas viagens e pesquisa, Emílio deverá, pelo menos se espera, pronto para voltar a Sofia e casar-se.

Está na hora de acabar. Tragamos de volta (...) Emílio a Sofia. Ele lhe traz, com um coração não menos terno do que antes de sua partida, um espírito mais esclarecido, e traz a seu país a vantagem de ter conhecido os governos por todos os vícios e os povos por todas as virtudes (ROUSSEAU, 1999, p.666)

7 Busca pela legitimidade: o pacto de submissão e o contrato social

No *Segundo Discurso* temos que, do estabelecimento da propriedade, último termo do estado de natureza, se sucederam as leis e convenções que as ampararam, e assim estabeleceu-se a primeira desigualdade moral e política - a diferença entre ricos e pobres - dando origem às riquezas e também ao luxo e à ociosidade, que por sua vez, originaram as ciências e as artes. Estas são, portanto, impuras em sua origem, pois nascem de vícios, e os seus efeitos, o abuso do tempo e o enfraquecimento do corpo e da alma, na medida em que se multiplicam as comodidades, geram também a hipocrisia, estabelecendo-se a dicotomia entre ser e parecer. Assim, “sem firmeza de alma se cede ao espírito do século” (ROUSSEAU, 1973a, p.354) que junto com a desigualdade que ele engendra, “alteram, desse modo, todas as nossas inclinações naturais” (ROUSSEAU, 1973b, p.288) submetendo os homens a uma disciplina social e alienando sua liberdade original; tornando-os escravos de suas paixões e das opiniões alheias. Em uma sociedade

corrompida pelo pacto de submissão, nossos desejos aumentam e também nossas capacidades são limitadas, trazendo miséria e infelicidade ao homem.

Para o Rousseau do *Emílio*, a miséria deriva da desproporção entre nossos desejos e nossas capacidades - da necessidade que sentimos das coisas. Para ser feliz é preciso igualar os desejos e as faculdades, pois a sabedoria humana consiste em equilibrar perfeitamente a vontade e o poder. Por isso o projeto de educação que ele propõe em *Emílio* é justamente uma formação para que a criança se torne um “homem realmente livre que só quer o que pode e faz o que lhe apraz. Eis minha máxima fundamental.” (ROUSSEAU, 1995, p.67)

No *Contrato Social* (1996), Rousseau irá retomar a crítica iniciada no *Segundo Discurso*, acerca do pacto de submissão sob o qual as sociedades se encontravam. Para ele, só há escravos por natureza porque houve escravos contra a natureza, uma vez que a liberdade é uma virtude natural do homem, é a vocação humana. Nenhum homem tem direito de comprar o outro ou de se vender, a liberdade é inalienável. Ele é, portanto, contra a escravidão, pois tem - como diz Ruzza (2010) - uma preocupação moral de manter a dignidade do homem, que é perdida junto com sua liberdade. Alienar sua liberdade seria então, renunciar à condição do homem, aos direitos da humanidade e deveres. "Faço contigo uma convenção em que fica tudo a teu encargo e tudo em meu proveito, que observarei enquanto me aprouver, e que tu observarás enquanto isso me agradar."(ROUSSEAU, 1996, p.18). O direito de escravizar é uma convenção sem sentido aos olhos de Rousseau, e também ilegítima.

Assim, inicia sua discussão sobre legitimidade de poder refutando teorias que assemelhavam o pacto social a um pacto de submissão, como a analogia família e Estado, na qual a imagem do chefe equivaleria à do pai, e a do povo à do filho. Isso se dá, em primeiro lugar, pois a relação entre pai e filho não é de equidade, uma vez que o filho é submetido aos cuidados do pai, ou seja, o filho aliena sua liberdade por necessidade de conservação. Em segundo lugar, na teoria política rousseauiana, o Estado legítimo seria fruto de convenções, ou seja, seria fruto de um pacto social feito entre iguais e obedeceria à vontade geral que emanaria do povo, o soberano legítimo, tendo em vista, então, a um bem comum, e não poderia jamais agir de forma patrimonialista - como na sociedade da família - ou segundo interesses particulares, pois estaria assim rompendo com uma das cláusulas deste pacto.

Rousseau (1996) também nega a ideia da força como base do direito, uma vez que, sendo a força um poder físico, ceder a ela passa a ser uma necessidade e não um ato de vontade, de liberdade, não sendo um dever e não podendo, portanto, ser fundamento do direito. Dessa forma, também em seu projeto de educação natural e moral em *Emílio ou da educação*, Rousseau declara-se contrário a castigos físicos e punições para estabelecer a ordem e a obediência. Faz uma crítica aqui ao direito do mais forte de Hobbes e à transformação da força em obediência e direito como sendo um equívoco por tomar o efeito pela causa, pois só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos, e como homem algum tem autoridade natural sobre outro, a base da autoridade legítima entre os homens está nas convenções.

Quando os homens, no estado natural, chegam a um ponto em que suas forças não bastam para se conservarem e é preciso, então, formar um conjunto de forças que haja em comum acordo, Rousseau se depara com um problema fundamental para sua busca da legitimidade da autoridade:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. (ROUSSEAU, 1996, p.20-21)

A resposta a esse problema será um pacto social, que é para ele legítimo e verdadeiro, pelo qual o povo se reúne sob uma mesma vontade, a vontade geral, criando um corpo político que é um ser moral coletivo e garantindo igualdade jurídica e moral. É um pacto de união, e não de submissão. Além disso, o pacto social seria o fundamento da sociedade civil, anterior ao de escravidão, na medida em que para haver verdadeira submissão é necessária a prévia formação de um povo e a constituição, portanto, de uma pessoa moral. Para Rousseau (1996) o povo se constitui como povo através do pacto social. Ele rejeita a ideia do pacto de submissão, entre outros motivos, por ser este incompatível com a ideia de soberania, que se origina, se localiza e está sempre sendo regulamentada pelo povo.

Para ser legítimo, esse pacto social se resume a uma só cláusula fundamental, “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade” (ROUSSEAU, 1996, p.21), pois, se aos particulares sobrassem alguns direitos naturais, estes poderiam deles usufruir para realizar seus interesses

personais, a vontade geral tenderia a uma vontade particular e o pacto seria desfeito. Essa alienação é consciente e voluntária, diferente da alienação dos direitos e bens submetida à lei dos mais fortes, que é um caso de necessidade. Ela também difere da ideia de supressão dos direitos naturais do indivíduo, devido à condição inalienável da liberdade que Rousseau defende e, também, pois o que ocorre com o estabelecimento do pacto social é a conversão dos direitos naturais em direitos civis.

Cada associado ao contrato troca sua liberdade natural pela liberdade civil e, passando então para o estado civil, encontra-se tão livre quanto antes, uma vez que o pacto garante a sua liberdade, ou seja, garante sua independência e a igualdade. Para Rousseau (1996), a liberdade é a igualdade e, portanto, só se é livre quando ninguém é tão rico ou tão pobre a ponto de haver dependência entre os indivíduos. “Cada um dando-se a todos não se dá a ninguém” (ROUSSEAU, 1996, p.21), assim, a alienação total dos direitos naturais mantém a igualdade na medida em que ela é total para todos os associados e só é legítima porque se faz em benefício de todos.

8 Do pacto de submissão à sociedade do Contrato

Enquanto o *Segundo Discurso* explica o que possibilitou a sociabilidade humana e o afastamento do homem natural de sua condição original rumo à decadência moral, o *Contrato Social*, obra que escreveu anos mais tarde, retoma essas questões agora por um viés menos pessimista. Busca instituir os direitos políticos entre os homens para pensar um modelo de sociedade em que a estrutura político-jurídica estivesse assentada em uma ordem moral, sendo regida por uma vontade geral e por um povo soberano e livre. Assim como já discutido anteriormente, trata-se essencialmente, de uma busca pela legitimidade e como lembra Ruzza (2010), essa busca resultou na verificação de que o fundamento do poder legítimo e do seu exercício, a soberania, não está na natureza, nem na força ou na vontade de Deus, está pois nas convenções. Isto é, está no consenso individual e unânime, no produto de uma vontade individual e não externa. Pois assim como afirma Rousseau (1996),

Já que nenhum homem tem autoridade natural sobre seu semelhante, e uma vez que a força não produz direito algum, restam então as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens. (ROUSSEAU, 1996, p.13)

Também o ato pelo qual o povo se torna povo - fundamento da sociedade do contrato e anterior, portanto, da eleição de um chefe - é uma convenção, pela qual diante da incapacidade de bastarem a si mesmos e da necessidade de subsistência, homens formam um conjunto de forças para agir em comum acordo de maneira a manter a dignidade humana, ou seja, sua liberdade. Segundo Rousseau (1996), o pacto social se forma por uma associação de forças e vontades, não por uma agregação. É este ato de associação que produz um corpo moral e coletivo unido por uma mesma vontade e por ela dirigidos, a vontade geral.

A vontade geral que surge da passagem do estado natural para o estado civil, que visa o bem comum - tendo assim como objeto não o particular, o indivíduo, e sim o geral - é conceito que permeia todo *O Contrato Social*, e é fundamental para se entender como se dá a legitimidade da autoridade no estado civil através da combinação perfeita entre liberdade e obediência. Ela é a vontade do povo, mas também a vontade de cada associado ao pacto enquanto membros da comunidade ou do soberano e não enquanto indivíduos particulares, não sendo, portanto, uma soma das vontades particulares, as quais visam um interesse particular e não o bem-comum, que é o bem visado pela vontade geral.

A vontade geral só existe, de acordo com Rousseau (1996), quando todos querem a felicidade de cada um deles. Daí decorre o interesse da vontade como sendo um interesse geral, não distinto, porém, do interesse do indivíduo, pois é seu próprio interesse que o cidadão visa ao submeter-se à vontade geral, e esta, sendo uma 'regra de justiça', é aceita por ele para garantir sua própria segurança e liberdade, ou seja, contra a dependência pessoal e a injustiça. Assim, o pacto social consiste no contrato do povo consigo mesmo enquanto súdito e também soberano. A soberania inalienável (pois é o exercício da vontade geral) e que é legítima, portanto, origina-se, localiza-se e está sendo constantemente regulamentada pelo povo, não havendo outro soberano legítimo. Ela é, dessa forma, orientada pela vontade do povo e executada nas leis, expressão racional da vontade geral e que garantem o cumprimento desta.

O povo soberano, que é, ao mesmo tempo, parte ativa e passiva, integrando o processo de elaboração das leis e obedecendo a elas estaria, de tal forma, submetendo-se a si mesmo, sendo senhor de si mesmo e, portanto, independente de qualquer outro indivíduo, pois as leis nada mais seriam do que a expressão das próprias vontades do indivíduo e de qualquer um que fosse associado ao pacto.

Para Rousseau (1996) a obediência às leis que nos impomos é a própria liberdade. A seus olhos, o povo poderá ser livre apenas quando tiver as condições necessárias para criar suas leis de forma justa e igual, de maneira que a obediência a elas seja um ato de liberdade e soberano, ou seja, de submeter-se ao governo de si mesmo e de cada um dos outros indivíduos que formam o povo; isto é, submeter-se à vontade geral e não à vontade de um ou grupos de indivíduos.

Ao fazer esse pacto, Rousseau (1996) diz que não há, de fato, uma renúncia por parte dos indivíduos contratantes; é uma troca vantajosa, como dito anteriormente. Isso se dá tanto pelo fato de que há na verdade uma conversão dos direitos e bens naturais em direitos e bens civis (propriedade) como também pelo fato de o contrato estabelecer uma igualdade entre os associados, que se submetem às mesmas condições e usufruem dos mesmos direitos ao constituírem um pacto onde todos contratam com todos. Dessa forma, é pelo pacto que todos se tornam iguais, ou seja, é por uma convenção que, "em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens" (ROUSSEAU, 1996, p.30).

Uma vez que todos contratam com todos, o contrato social acaba estabelecendo uma dupla relação de comprometimento do indivíduo "(...) como membro do soberano em face dos particulares e como membro do Estado em face do soberano." (ROUSSEAU, 1996, p.23). Por isso, todo ato de soberania o qual provém da vontade geral e, portanto, do povo, 'obriga e favorece' de forma igual a todos, sem haver distinções por parte do poder soberano daqueles que fazem parte do corpo político. Para tanto, o pacto resume-se a uma só cláusula fundamental que já foi referida neste trabalho, a saber, a alienação total da liberdade natural, em troca de uma liberdade civil (político-jurídica), pois é uma forma de garantir que o indivíduo viva sem a dependência pessoal, na medida que em troca da alienação de seus direitos naturais receberá benefícios oferecidos por um governo legítimo e justo. Qualquer violação do pacto, dado que suas cláusulas são tiradas unicamente da natureza, faz com que automaticamente cada um retome a liberdade natural.

(...) a passagem da liberdade natural para a liberdade político-jurídica, assentando-se na firme convicção (moral) de que uma ordem social justa, baseada em princípios democráticos amparados juridicamente, só é possível de ser realmente viabilizada

quando a capacidade humana de se dar a si mesmas a lei (ideia de auto legislação) se tornar norma de conduta de todo cidadão republicano. (DALBOSCO, 2011a, p.27)

Pela leitura do *Contrato Social* e também pela leitura do *Emílio*, principalmente das pesquisas do jovem e seu preceptor ao final do livro V, que o pacto social seria vantajoso pois garante a liberdade e a igualdade que se tinha na natureza, assim como todos os outros benefícios do Estado Civil. Mas, para ser viável, o contrato que Rousseau propõe parece estabelecer condições difíceis de serem alcançadas tendo em vista o rumo do desenvolvimento das sociedades em direção à depravação moral que Rousseau esboçou no *Primeiro* e *Segundo Discursos*. O pacto, para ser firmado, requer que cada um dos contratantes tenha consciência e aceite que tal troca é vantajosa e queira associar-se, ou seja, que concorde em suprimir sua liberdade natural em troca de uma liberdade civil, associando-se com todos e com cada um. É preciso também que as pessoas sejam capazes de se dar às próprias leis que formularam, e antes disso, que desejem o bem comum, a justiça para bem formularem tais leis.

Assim, para entender melhor o problema que Rousseau encontra para estabelecer o pacto e sua solução, como bem lembra Ruzza (2010) no plano do historicamente possível, que passa tanto pelo plano pedagógico como político, é preciso entender primeiro no que consiste a liberdade natural e a liberdade civil. A primeira, a liberdade do homem natural, é aquela que consiste no direito de tudo que estiver ao alcance das forças e vontade do indivíduo, ou seja, é limitada apenas pela força física. Diferente da liberdade civil, que, como lembra Antonio Ruzza, é uma liberdade de cunho moral, só alcançada na sociedade do *Contato Social* e que transforma o indivíduo em verdadeiro senhor de si mesmo, obediente às leis que criou. É limitada, por sua vez, pela vontade geral. A liberdade civil, de acordo com Carlota Boto (2002) exige um desenvolvimento ético-moral da habilidade de escolha, de discernimento, que não estaria dado de início, tanto no homem natural como na criança, entendida dessa forma, como "uma decorrência da capacidade ética de ponderação, julgamento e opção entre o justo e o injusto (...)"(BOTO, 2002, p.346). Então, enquanto a liberdade natural diz respeito apenas ao indivíduo no estado natural, que é orientado unicamente pelo amor-de-si, a liberdade civil diz respeito ao homem dotado de liberdade de vontade - ser moral orientado pela razão, pelo

espírito cívico e coletivo que visa o bem comum. Só assim seria possível estabelecer o contrato social e constituir um corpo moral e político, um povo e um Estado, que é um ente de razão.

O problema é que a desnaturação que deveria ter ocorrido quando da passagem do estado natural ao estado civil não aconteceu completamente. A perfectibilidade permitiu que o homem natural se afastasse de sua condição original tendo em vista a necessidade de sobrevivência, de conservar-se, diante das dificuldades impostas pela natureza e pelo estado de guerra, ou seja, uma vez que sua força apenas não bastava mais para conservar-se. Como vimos, o homem manteve a piedade, "elo entre o homem natural e histórico (social)" (RUZZA, 2010, p.95), que foi abafada, enfraquecida, ou intensificada pela transformação do amor-de-si em amor-próprio fazendo com que ao invés da razão imperasse as paixões.

Segundo o mesmo autor, este sentimento deveria ser suprimido totalmente para que o contrato social teorizado fosse possível de ser estabelecido, para que as virtudes republicanas pautadas pela coletividade e espírito cívico fossem cultivadas ao invés do individualismo. O que aconteceu no decorrer da história é o contrário, a desnaturação não se completou e ao invés do império da razão, temos uma piedade abafada pelo orgulho e desejo de superação às custas dos outros, de dominação. Por isso, no pensamento de Rousseau, o homem vive uma contradição, preso por grilhões por toda parte. Não pode ser homem, pois é escravo das paixões, nem cidadão, pois oscila entre seus desejos particulares e seus deveres republicanos, entre as paixões e o bem comum, entre a natureza e a sociedade. Está no meio do caminho, como bem diz Ruzza (2010), entre o que era e o que deveria ser, sendo o cidadão uma máscara usada para esconder seu amor-próprio.

Como, então, Rousseau vai resolver esse problema e passar de um Estado degenerado e ilegítimo para um Estado moral e legítimo - originado do pacto social? Como estabelecer as condições para que o pacto seja firmado dentro de um estado degenerado? Como fazer com que os homens queiram e percebam as vantagens de associarem-se e não de agregarem-se uma vez que foram levados, de acordo com Francisco e Calça (2019) a converterem seus desejos individuais em impulso por tirania, na medida em que a educação degenerada os levou a acreditarem que têm, como sua propriedade, a força daqueles que o servem? Aqui é que entra o projeto de educação proposto por Rousseau na obra *Emílio ou da educação*, guiado pela

busca por uma forma de conciliar as contradições do homem, de solucionar um problema que é de ordem moral e da esfera individual, tendo como responsável desse processo o educador, enquanto no *Contrato Social*, procura uma solução política na esfera coletiva dirigida pela figura do legislador.

O educador é, assim, encarregado da ação de recuperar o aspecto piedoso do amor de si, para então poder formá-lo moralmente, para conviver de forma soberana, e por último formá-lo civicamente para amar a liberdade e a justiça, para respeitar as leis e amar a pátria. Para que o homem possa, então, em troca da alienação de seus direitos naturais, freando seus desejos de interesse pessoal através do desenvolvimento de suas forças e à posse de tudo que puder alcançar, receber benefícios oferecidos por um governo legítimo e justo. Troca vantajosa, pois em relação àquilo que se perdera do estado natural pelo pacto, tem-se agora em forma de liberdade civil e moral; ou seja, substitui-se na conduta do indivíduo o instinto e a preferência por si mesmo (amor-de-si) pela justiça e a piedade, tomando moralidade em suas ações, desenvolvendo suas capacidades e ideias, enobrecendo os sentimentos perversos do amor-próprio e tornando-se, por fim, senhor de si mesmo.

De acordo com Nascimento (1988b), e como pudemos ver em nossa análise, a grande tarefa do *Emílio* é a de formar o homem natural enquanto tudo se desenvolve no sentido contrário. Tarefa que cabe ao preceptor, de dirigir o desenvolvimento do amor-próprio interessado, tendo como instrumento as próprias paixões. Porém, ao final das viagens de Emílio narradas no livro V, ao invés de encontrar a felicidade, o jovem compreende que deverá submeter-se às leis da necessidade. Assim, a prática pedagógica descobre a "mesma verdade mostrada pela prática política, ou seja, a corrupção e o vício imperam em toda a parte, o homem não é livre em parte alguma" (NASCIMENTO, 1988b, p.16). Os mesmos problemas da política, Rousseau encontra na educação. A Emílio, agora adulto, ser moral, cumpre apenas ser exemplo da virtude assim como seu preceptor, podendo em seu tempo, como diz Milton Nascimento (1988b), ser apenas crítica e negação de seus concidadãos, posto que a destruição do corpo político é inevitável dada as circunstâncias históricas, não havendo uma solução definitiva para o processo de corrupção, sendo assim, o educar na obra de Rousseau, desmistificar a quimera do bem estar social em Emílio - da felicidade - para que tivesse mais condições de enfrentar a realidade que encontra.

A tarefa do legislador do *Contrato Social* não se distancia daquela do preceptor. Assim como o preceptor, o legislador deve ser, de acordo com Rousseau, um prodígio. Este é o primeiro impasse para a viabilização do pacto, mas cuja solução será tirada da educação uma vez que Emílio será um homem capaz de assumir o papel do legislador ao final de sua educação, tendo se tornado sábio e virtuoso.

De alguma maneira, esse homem sábio poderia ser, inclusive, o legislador do Contrato, já que este - como destacava Rousseau - deveria ser um homem destacado, extraordinário; exatamente para poder atuar como porta-voz de anseio da coletividade. (BOTO, 2002, p.345)

O legislador assume, dessa forma, um lugar essencial para a realização do pacto social, ou pelo menos, para aproximar-se dele ao máximo considerando-o como ponto limite da escala em que há maior grau de legitimidade e liberdade civil. Posto as condições concretas de um povo, de uma sociedade, cabe ao legislador seguir pelas leis dos costumes, usos e opiniões para organizar a vida política, o que implica, de acordo com Nascimento (1988a) não poder tratar equitativamente as matérias de governo, mas levar em consideração cada caso particular e dar soluções possíveis dentro das circunstâncias. "(...) Sua tarefa se limita a uma aplicação prática dos princípios estabelecidos no Contrato, apenas como referência a um sistema de medidas" (NASCIMENTO, 1988a, p.120)

Ambos, legislador e preceptor, são encarregados de mudar radicalmente a natureza do homem, de ser natural em ser relativo que constitui um coletivo, substituindo sua existência física e independente por uma parcial e moral. "Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio."(NASCIMENTO, 2011, p.3). Efetivando dessa forma, passagem do estado de natureza para o estado civil. No *Emílio*, para que o jovem passe de um estado de dependência para um estado de independência alcançando estatuto moral, no *Contrato*, para que os homens percebam as vantagens de uma vida política organizada em sociedade através da alienação total de sua liberdade natural em troca de uma liberdade moral e civil.

9 Considerações finais

O *Contrato Social* procura o fundamento da autoridade legítima com o objetivo de “instituir os princípios dos direitos políticos entre homens” (DALBOSCO, 2011a, p.27), idealizando um pacto diferente do pacto de submissão que refuta - um pacto social - este sim legítimo e que estabeleceria uma sociedade justa e democrática regida pela vontade geral, que é a vontade do corpo político ou do soberano. Que diferente da vontade particular, que se orienta pelos interesses individuais, é aquela que tende ao bem-comum. Para isso, ele vai tentar construir um Estado que é concebido como um ente de razão, um ente moral, pois pensava que para que essa ordem social fosse possível a estrutura política-jurídica deveria se fundar na capacidade moral de cada cidadão de governar-se e submeter-se às leis. Tal moralidade nas ações e o governo de si mesmo, indispensável para instituir a vontade geral, será, por sua vez, fruto de uma educação específica pensada também por Rousseau, na qual ele deposita grande importância, fazendo interagir com seu projeto político.

A passagem do estado de natureza à cultura deveria ter produzido no homem, de acordo com Rousseau (1996) uma mudança considerável, sua desnaturação,

(...) substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo as suas ações a moralidade que antes lhes faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores. (ROUSSEAU, 1996, p. 26)

No entanto, como vimos e o próprio Rousseau conclui no *Discurso sobre as ciências e as artes* e depois no *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, é que essa desnaturação foi incompleta, o homem natural não foi totalmente suprimido. Este vive ainda sob o império das paixões, é escravo de seus desejos vivendo em desacordo consigo mesmo, e ainda, em um Estado degenerado e ilegítimo, onde imperam as paixões e os desejos particulares egoístas.

Assim, como afirma Francisco (2008), a dualidade no plano do indivíduo e da pedagogia que remetem a uma tríade clássica do pensamento de Rousseau - aquela entre natureza e sociedade - é a contradição entre homem e cidadão; no plano

político, entre vontade geral e particular. Rousseau busca no *Emílio* resolver a contradição do ser humano formando o homem e depois o cidadão projetando um sistema de educação em que a dimensão e etapa natural interagisse com a dimensão e posterior etapa moral e cívica de educação, como se fossem “(...)duas dimensões complementares e interdependentes, por conseguinte não-dicotômicas, de uma só realidade.” (PAIVA, 2008 p.176). Enquanto a contradição entre vontade geral e particular, formando um prodígio - Emílio, homem sábio e virtuoso - capaz de tornar-se o legislador que terá condições para instituir o pacto social.

Para Rousseau, como fica evidente em sua obra pedagógica enquanto busca estabelecer um modelo de cidadão, o homem não é uno; há um dualismo na concepção do homem que - como nos lembra Barros (1963) - é tanto capaz de ser livre como de ser escravo das paixões; que pode amar o bem, mas também fazer o mal; há uma luta da alma contra o corpo a qual o filósofo genebrino busca conciliar.

Anjo e besta ao mesmo tempo, só o homem vive a moralidade como um problema. A todo instante ele pode superar o anjo pela virtude conquistada pelo esforço da vontade ou cair abaixo da besta, submetido às exigências das paixões. A moralidade é assim, no fundo, a luta da alma contra o corpo, do ‘homem inteligível’ contra o ‘homem sensível’(...) (BARROS, 1963, p.39).

O retorno hipotético de Rousseau ao estado de natureza original, como recurso metodológico para pensar o homem natural desprovido das determinações artificiais da sociedade, não é apenas uma busca pela origem da desigualdade, mas uma tentativa de solucionar o problema da moralidade, que tem continuidade em *Emílio ou da Educação* ao pensar uma educação primeira, que tem como princípio o conceito de infância e natureza, como uma fase da vida do indivíduo com características específicas, diferente do adulto. Para depois pensar uma educação que formasse as bases de uma conduta ética, fundada na razão e na consciência e que também formasse o indivíduo civicamente para as virtudes republicanas. Em suma, a busca por solucionar as contradições do homem e da sociedade levou Rousseau a criar um outro caminho para a edificação da sociabilidade e das relações de poder tanto na esfera pública quanto privada, ancorado no pressuposto ético-moral de que o sentimento seria alicerce para a compreensão da conduta humana, da racionalidade, da capacidade de amar e ser livre para escolher o bem, posto que a liberdade, ou a vontade humana, de acordo com Boto (2002), seria o princípio de escolha que permite o homem bem julgar.

De maneira inversa a muitos de seus contemporâneos, Rousseau "devolve ao homem sua sensibilidade negada ao longo dos séculos pelo racionalismo e pelo dogmatismo religioso."(PAIVA, 2008, p.174). No *Emílio*, o que temos é um preceptor que prolonga ao máximo a inocência e o desenvolvimento da razão de seu aluno, faculdade última a ser desenvolvida mediante o discurso do vigário saboiano. Atrasa, pois, o progresso da natureza em benefício da razão por meio de mecanismos tirados da própria natureza à medida que seu amor-próprio se expande, reconfigurando a cada momento a ordenação de seus afetos para impedir o despertar do lado nocivo das paixões. Atravessado pelos sentimentos, o aperfeiçoamento da razão se dará de acordo com a natureza, tendo em vista "formar o homem civil mediante o desenvolvimento racional de virtudes sociais"(BOTO, 2002, p.352), como o sentimento de humanidade.

Além da piedade e do amor-de-si, virtudes naturais, o homem é por natureza dotado de liberdade - vontade - e de perfectibilidade - capacidade de aprender, adaptar-se e aperfeiçoar-se. Mas a liberdade, na verdade, que distingue os homens dos animais, de acordo com Barros (1963), é uma característica em potencial no homem natural, desencadeada pela vida social e que possibilita a transformação do homem em ser moral. Ela depende, pois, de certas circunstâncias e acontecimentos para despertar no homem, e principalmente, do descobrimento do *outro*. Pois é a partir da relação com seu semelhante que, de acordo com Barros (1963), o homem é capaz de atingir as categorias morais que a liberdade necessariamente envolve e fazer-se homem ao exercê-la. E "de posse de sua liberdade e de sua responsabilidade, ele enfrenta o destino humano, um problema moral. Pode superar sua condição animal ou cair abaixo dela." (BARROS, 1963, p.26)

Então, uma vez que a educação moral do indivíduo só é possível na sua relação com o *outro* e acontece na medida em que o amor-próprio gradativamente se estabelece, seria possível afirmar que, para Rousseau, a função pedagógica é a de transformar o egoísmo do amor-próprio em respeito pelos outros utilizando-se da capacidade reflexiva para colocar-se moralmente no lugar do outro, e assim possibilitar a retomada da piedade do amor-de-si. Apenas quando a criança desenvolve suas forças e toma consciência de si mesma, permitindo o governo de si, é que começa a vida do indivíduo, devendo agora ser considerado um ser moral.

Por sua vez, a educação moral consiste em ensinar o aluno a ouvir sua consciência e é tão somente por ela, que a passagem de um estado de dependência

para independência seria possível aos olhos do filósofo. Formando um homem que seja capaz de superar as contradições inerentes à condição humana e libertar-se do domínio das paixões desenfreadas do amor-próprio que no entanto, o constituíram enquanto indivíduo; vindo a ser capaz de criar uma fortaleza interior para poder exercer o domínio moral de si, domínio este que para Rousseau é indispensável para o exercício de um bom governo também sobre os outros. Logo, para transformar a sociedade e estabelecer relações contratuais justas do ponto de vista do direito natural, é preciso antes solucionar um problema de ordem moral recuperando a bondade natural do amor-de-si através da relação pedagógica entre educador, educando e as coisas e por último pela relação com o *outro*.

A sociedade do *Contrato* teorizada por Rousseau, como vimos, não passa de uma escala, um modelo do qual podemos tentar nos aproximar, porém dificilmente será efetivada tal como descrita por Rousseau - essa sequer era sua intenção - dado que o tipo de cidadão que ela requer não existe na nossa realidade, é apenas um arquétipo tomado para operar seu pensamento político. Assim, também é Emílio, que - de acordo com Danilo Streck (2012) - seria o protagonista de um ensaio educacional para a criação de uma realidade que não existe, traçando tanto a possibilidade de um ser humano quanto de uma sociedade diferentes. Compreender "o caráter operatório do Emílio como um constructo" (BOTO, 2002, p.320) é necessário para uma leitura mais assertiva tanto do pensamento político como pedagógico de Rousseau, dado que "assim como o pacto social, Emílio não é histórico; é sobretudo, um princípio regulador necessário à análise."(BOTO, 2002, p.320)

Rousseau tem uma chave analítica fundamental para se pensar a sociedade. Estudar o pensamento de Rousseau é compreender melhor a sociedade capitalista, tal como ela é estruturada em nosso tempo, quando ainda não foi instituída uma sociedade do Contrato Social; e compreender ainda as relações entre a prática política e pedagógica, entre governo e autogoverno. Conhecer os pressupostos teórico-metodológicos do pensamento rousseauiano é imprescindível para os educadores tendo em vista que seu pensamento reverbera até hoje no campo educacional. Apesar de ser um filósofo do século XVIII, visitar suas ideias pode nos ajudar a pensar o mundo contemporâneo, onde muitos dos problemas levantados por ele ainda não foram solucionados.

Política e pedagogia se encontram na teoria de Rousseau para complementarem-se na tarefa de formar homens sábios e virtuosos capazes de unir poder e vontade num modelo de sociedade pautado nas relações contratuais. Evidenciando a possibilidade de transformação dos rumos da sociabilidade humana através de uma solução moral e política, individual e coletiva. Assim, a teoria moral de Rousseau, esboçada em sua obra pedagógica, perpassa sua teoria política na medida em que para educar o homem tendo em vista mantê-lo sempre uno, ao final teria viabilizado o desdobramento de uma nova sociedade. "É a proposta política que está inclusa na pedagógica"(PAIVA, 2008,p.172), não o contrário. Tanto é assim que temos no *Emílio*, no livro V, um resumo do *Contrato Social*.

Pode-se, pois, dizer que não se compreenderá o *Emílio* sem perfazer a leitura de *O Contrato Social*. Por outro lado, também não será possível apreender o sentido mais pleno do *Contrato* sem conhecer a obra sobre educação de seu autor. É como se Emílio fosse o menino a ser formado para tornar-se o legislador do novo contrato social a ser firmado. Sua educação o capacitaria para isso, para ser aquele prodígio - sábio capaz de unir poder e vontade - mantendo-se à margem da sociedade, assim como o legislador, que não é membro do soberano e tampouco do magistrado. Por ser assim, todos os cenários pedagógicos apontados na obra educacional de Rousseau correspondem a essa tentativa de articular o ato da educação ao feito da política. Não se compreenderá o Rousseau da política sem se remeter ao seu tratado pedagógico. Não se compreenderá o Rousseau da pedagogia sem articulá-lo com sua análise política. Política e pedagogia são as duas faces de um mesmo movimento voltado para descortinar as fissuras e as brechas da vida social em Rousseau.

Referências Bibliográficas

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Meditações sobre Rousseau*. São Paulo: Centro Regional de Pesquisas Educacionais, 1963.

BOTO, Carlota. A invenção do Emílio como conjectura: opção metodológica da escrita de Rousseau. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.36, n.1, p. 207-225, jan./abr. 2010

BOTO, Carlota. História, verdade e virtude em Rousseau: pacto político e ética pedagógica. *Revista de História das Ideias*, Universidade de Coimbra, v. 23, p.317-363, 2002

BEZERRA, Gustavo Cunha. Ordem universal e moral em Rousseau. *Lettres Françaises*, Araraquara, n.13 (1), p. 83-94, 2012.

BRANDÃO, Caius. Estudo ontológico sobre a justiça divina na metafísica dualista de Jean-Jacques Rousseau. *Synesis*, Petrópolis, v. 9, n. 1, p. 34-57, jan/jul 2017.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Campinas Unicamp, 1992.

DALBOSCO, Cláudio Almir. *Educação natural em Rousseau: das necessidades da criança e dos cuidados do adulto*. São Paulo, Editora Cortez, 2011a.

DALBOSCO, Cláudio Almir. *Filosofia e educação no Emílio de Rousseau: papel do educador como governante*. Campinas: Alínea, 2011b.

ESPÍNDOLA, A de. Rousseau e Sêneca: a construção da liberdade moral. In: MARQUES, J. O. de A. (Org.). *Reflexos de Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2007. p. 69-90.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. *Emílio o aluno imaginário e as cenas pedagógicas no Emílio de Rousseau*. In: *International Studies on Law and Education*, São Paulo, SP, n. 09, set./dez. 2011. p. 13-18

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Notas acerca da educação doméstica e educação pública no *Emílio* de Rousseau. *Notandum*, São Paulo/ Porto, n.16, p.53-64, 2008.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões e CALÇA, Robson Pereira. Do Contrato Social ao Emílio: política e educação em Rousseau. In: *International Studies on Law and Education*, São Paulo, Mandruvá, n. ja/ago. 2019, p. 107-114, 2019.

HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Editora Presença, 1974.

KAWAUCHE, Thomaz. *Educação e Filosofia no Emílio de Rousseau*. (São Paulo: manuscrito no prelo, 2019)

KAWAUCHE, Thomaz. Da religião natural à religião civil em Rousseau. *Revista Princípios*, Natal, v. 15, n. 23, jan./jun. 2008, p. 117-33.

KAWAUCHE, Thomaz. A santidade do Contrato e das Leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, Jun. 2011, p. 31-47.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

NASCIMENTO, Milton Meira. O contrato social - entre a escala e o programa. *Discurso*. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 17, p. 119-129, 1988a.

NASCIMENTO, Milton Meira. Política e pedagogia em Rousseau. *Revista Perspectiva*, Florianópolis, v. 4, p. 13-21, 1988b.

NASCIMENTO, Milton Meira. *Reivindicar direitos segundo Rousseau*. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Publicações: Textos tema Ciência Política, 2011.

PAIVA, Wilson Alves de. Homem e cidadão na obra pedagógica de Rousseau. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 4, 2010, p. 97-118

PAIVA, Wilson Alves de. Da Representação no Processo Educacional: Entre a Festa e o Espetáculo. *Trans/Form/Ação* [online]. 2015, vol.38, n.spe, pp.27-42.

PISSARRA, Maria Constança Peres. Da ética à política. In: _____. *Rousseau: a política como exercício pedagógico*. São Paulo: Moderna, 2002, p.38-55.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. In: *Os pensadores/ Rousseau*. 1.ed. São Paulo: Victor Civita, 1973a. p.329-360.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens. In: *Os pensadores/ Rousseau*. 1.ed. São Paulo: Victor Civita, 1973b. p. 207-328.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. 3. ed. São Paulo: Difel, 1979.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social: princípios do direito político*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RUZZA, Antonio. *Rousseau e a moralidade republicana no Contrato Social*. São Paulo: Annablume, 2010.

SILVA, Genildo Ferreira da. Moral e Sentimento em J.-J. Rousseau. In: MARQUES, J. O. de A. (Org.). *Reflexos de Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2007, p.47-68.

STRECK, Danilo Romeu. Rousseau e os Paradoxos da Pedagogia Latino-americana. *Cadernos de Educação* (UFPel), v. 21, p. 69-83, 2012.