

GED GUIMARÃES

A RECUSA DA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO NO PROCESSO DE
FORMAÇÃO DO HOMEM AUTÔNOMO: UM ESTUDO DA
ABORDAGEM DE ROUSSEAU

Belo Horizonte
2004

GED GUIMARÃES

**A RECUSA DA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO NO PROCESSO
DE FORMAÇÃO DO HOMEM AUTÔNOMO: UM ESTUDO DA
ABORDAGEM DE ROUSSEAU**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da UFMG, para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Belo Horizonte
2004

GUIMARÃES, GED.

B546r

A RECUSA DA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO NO PROCESSO
DE FORMAÇÃO DO HOMEM AUTÔNOMO: UM ESTUDO DA
ABORDAGEM DE ROUSSEAU / GED GUIMARÃES
BELO HORIZONTE : UFMG/FAE, 2004.
p. 216

Tese – Doutorado em Educação
Orientadora: Cynthia Greive Veiga

1. Formação. 2. Autonomia. 3. Sociedade
Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Educação

CDD – 370.1

Catálogo da Fonte: Biblioteca da FaE/UFMG

GED GUIMARÃES

**A RECUSA DA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO NO PROCESSO DE
FORMAÇÃO DO HOMEM AUTÔNOMO: UM ESTUDO DA
ABORDAGEM DE ROUSSEAU**

Tese defendida e aprovada em 5 de março de 2004, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof^a. Dr^a. Cynthia Greive Veiga (Orientadora)

Prof. Dr. Bernardo Jefferson de Oliveira

Prof. Dr. Carlos Roberto Jamil Cury

Prof. Dr. Joel Pimentel de Ulhôa

Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Soares de Gouvea

Para Glória,

Gregório,
Vanessa,
Yuri,

Guiomar e
Maria Batista

Ao professor Doutor Neidson Rodrigues, primeiro orientador e amigo, muito presente neste trabalho, meus plenos agradecimentos.

À professora Doutora Cynthia Greive Veiga, segunda orientadora e também amiga que, com cuidado e rigor, assumiu a orientação em seu curso, os meus sinceros agradecimentos.

Agradeço ainda ao prof. Joel Pimentel de Uihôa a atenção e a orientação inicial da leitura rigorosa de Rousseau.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram para a elaboração deste trabalho.

RESUMO

Nesta tese o espetáculo não é tão somente o que se passa no teatro ou nas festas. É a vida social que é estudada como espetáculo na abordagem de Rousseau que, referindo-se ao homem construído historicamente, particularmente no *Segundo Discurso* e no *Emílio*, afirma que as palavras *máscaras, constrangimento, embaraço, prisão, horror, espetáculo*, formam o quadro da vida social, sem o qual “a vida cairia no horror”. Paradoxo: *As máscaras são necessárias*. No entanto, o paradoxo se desfaz quando se acrescenta: são necessárias para se viver na sociedade do espetáculo. Para essa sociedade, Rousseau não apresenta remendos ou vernizes para o brilho. Ele quer a sua *expição*, única saída, o que o faz, por assim dizer, ficar à esquerda da enciclopédia. Para formar outro homem e por decorrência outra sociedade, Rousseau estabelece como critério o estado de natureza. Torna-se o seu historiador e procura o marco inicial quando o homem teria perdido a *inocência original* e trilhado o caminho que o levou ao *embaraço e constrangimento* da atual sociedade. O Emílio, também seu hipotético aluno, deverá ser educado como manda a natureza e, após fortalecido, deverá entrar vida social, quando poderá perceber a grandiosa tarefa: a recusa da sociedade de espetáculo. Rousseau parece nos dizer: após lerem os meus textos, não se desanimem ante ao grande trabalho que tens pela frente, porque vocês têm agora uma companhia para não se sentirem solitários.

Palavras-chave: Formação, Autonomia, Espetáculo, Sociedade.

ABSTRACT

In this thesis the show isn't only what happens inside the theater or in the parties. It's a social life that is studied as a show in Rousseau's approach, which referring to historically constructed man, particularly in the *Second Discourse* and in *Emile*, he affirms that the words *masks*, *constraint*, *embarrassment*, *arrest*, *horror*, *show*, form the framework of social life, without which "life would fall into horror." Paradox: The masks are necessary. However, the paradox falls apart when it's added: they are necessary to live in the society's show. For this society, Rousseau doesn't present patches or varnishes for the brightness. He wants his atonement, the only way out, which makes him, in other words, get left out encyclopedia. To form another man and consequently another society, Rousseau establishes as a criterion the state of nature. He becomes his own historian guy and seeks the starting point when man would have lost his original innocence and trod the path that led him to the embarrassment and constraint of the present society. Emilio, also his hypothetical student, should be educated as nature commands and after being strengthened, should get in social life, when he can realize the great task: the refusal of the society's show. Rousseau seems to tell us: after reading my texts, don't be discouraged by the great work that lies before you, because you have a company now so you can't feel lonely.

Keywords: Formation, Autonomy, Show, Society.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
I – Notas	23
CAPÍTULO 1	
A sociedade do espetáculo contra a formação para a autonomia: uma questão primeiramente grega	26
I – Os gregos e a gênese da formação para a autonomia.....	27
II – Entre o espetáculo e a formação: antes, uma questão grega	29
III – O encantamento pelo espetáculo e a perda da autonomia: a herança mutilada	37
IV – Notas	43
CAPÍTULO 2	
Os fundamentos das recusas e das proposições de Rousseau	45
I – Os conceitos operatórios da recusa e das proposições	46
II – A recusa de Rousseau aos conceitos de homem e sociedade de Hobbes e Locke	54
III – O encantamento pelo espetáculo e a perda da autonomia	63
IV – Notas	78
CAPÍTULO 3	
A construção do discurso da modernidade pedagógica	83
I – A cidade: entre o horror e o encantamento	84
II – A norma, a bajulação, o comércio	88
III – Do homem e sociedade espetaculares à educação espetacular	97
IV – O espetáculo dos costumes e a queda pela educação espetacular	103
V – Rousseau: acusação e defesa da sociedade e educação disciplinares	114
VI – O homem feliz é o homem autônomo	117
VII – Notas	125
CAPÍTULO 4	
A recusa da formação do homem à venda	133
I – Em educação, ganhar tempo é perder tempo	134
II – A negação da sociedade do engodo e o sentido prospectivo em Educação	144
III – Do sofrimento positivo da educação negativa do primeiro nascimento	152
IV – Do sofrimento positivo da educação negativa do segundo nascimento	158
V – Notas	164

CAPÍTULO 5	
O processo de formação no desmonte do espetáculo	169
I – Rousseau e a crítica do discurso.....	170
II – Da ordem da natureza à ordem civil	175
III – O espetáculo como deseducador	179
IV – O autônomo e a recusa do espetáculo	187
V – Notas	193
CONSIDERAÇÕES FINAIS	197
I – Notas	208
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	211

INTRODUÇÃO

O alferes eliminou o homem. Durante alguns dias as duas naturezas equilibraram-se; mas não tardou que a primitiva cedesse à outra; ficou-me uma parte mínima de humanidade. Aconteceu então que a alma exterior que era dantes o sol, o ar, o campo, os olhos das moças, mudou de natureza, e passou a ser a cortesia e os rapapés da casa, tudo o que me falava do posto, nada do que me falava do homem. A única parte do cidadão que ficou comigo foi aquela que entendia com o exercício da patente; a outra dispersou-se no ar e no passado.

Machado de Assis

Quando, por um lado, se consideram os imensos trabalhos dos homens, tantas ciências profundas, tantas artes inventadas, tantas forças empregadas, abismos superados, montanhas arrasadas, rochas arrebatadas, rios tornados navegáveis [...], enormes construções erguidas sobre a terra, [...] por outro lado, se procuram as verdadeiras vantagens que resultaram de tudo isso para a felicidade da espécie humana, não se pode deixar de ficar impressionado com a imensa desproporção que reina entre essas coisas. [...] Que se poderá pensar de um comércio no qual a razão de cada particular dita máximas diferentemente contrárias às que a razão pública prega ao corpo da sociedade e onde cada um encontra seu lucro na infelicidade de outrem? [...] Assim, encontramos nossos lucros no prejuízo de nossos semelhantes e a perda de um quase sempre determina a prosperidade de outro. Mas o que existe de mais perigoso ainda é que as calamidades públicas constituem a expectativa e a esperança de uma multidão de particulares; uns desejam doenças, outros a mortalidade, outros a guerra, outros a fome.

Jean-Jacques Rousseau

Em extensa nota da obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*¹, apresentada em fragmentos na epígrafe, Rousseau assinala excessivas desvantagens da vida social do homem e uma certa descrença no progresso, tão caro aos *homens das luzes*. O critério para o desalento em relação a essa vida civil é o seu hipotético estado de natureza, quando os homens não conheciam qualquer espécie de desigualdade social e, muito menos, valor moral. O progresso proporcionado pelas *ciências* e as *artes*, resultou segundo ele, *somente em desvantagens para a felicidade da espécie humana*, qualificando o processo histórico como *evolução dessas desvantagens*.

Em seu tempo – meados do século XVIII – a *dúvida*² em relação à possibilidade de as ciências e as artes construírem um homem e mundo melhores era quase nula. Rousseau caminha, por assim dizer, na contramão do progresso, *afastando todos os fatos, as opiniões e os livros*³, que para ele são mentirosos⁴, e encontra o "momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; [...] e o povo a comprar uma

tranqüilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real"⁵. Se Rousseau traça, por assim dizer, a retrospectiva da história, a intenção não é outra senão avaliar o estado presente. Rousseau também é prospectivo. Não quer a sociedade como está. Quer a sua radical transformação e não remendos ou *modelos* alternativos. Se fala em um estado futuro, é somente para "saber o que deve ser para bem julgar o que é"⁶.

É nesse percurso – entre real negado e o ideal proposto – que constrói na sua *arquitetura teórica* outro homem, outra sociedade e, para tal, outra educação. Rousseau não vê legitimidade nos fatos vividos e contados. A esse respeito, diz: "Oh! Homens, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu"⁷.

Ora, pelo simples fato de ser Rousseau que o disse, a natureza e a sociedade encadeadas logicamente no seu discurso a ele pertencem. Todavia, há o mundo exterior a Rousseau, o qual se procurará enxergar pela leitura de suas obras e de alguns de seus comentadores.⁸

O autor, ao concluir um texto, torna-o – como diria Marx – trabalho morto. O leitor, como tal, torna-o vivo quando o lê. Esse *renascer*, no entanto, não pode ser estabelecido fora da obra lida. Deve-se ler para redescobrir o texto, e não para traí-lo. Não se deve dizer coisas que ele não diz, não se deve atribuir-lhe razões para justificar as do leitor, não se deve tomá-lo como autoridade para justificar a falta de coragem, ou ainda, tomá-lo como autoridade para justificar a prepotência. Ulhôa afirma:

A leitura do discurso filosófico, por conseguinte, deve visar, por parte do leitor, através da textura conceitual do sistema, ao reencontro das estruturas da realidade social global ou da realidade histórica que define a situação epistemológica própria do filósofo lido e, conseqüentemente, marca os limites próprios de *seu* discurso dentro das coordenadas que assinalam os limites do discurso possível, ou seja, do que poderia ter sido pensado e dito, nas circunstâncias do autor.⁹

Entre as várias possibilidades de leitura, a dialética, tanto na concepção hegeliana quanto na marxista, requer o pressuposto triádico,

movimento progressivo que aponta a transformação perene de duas coisas em outra. Os dialéticos têm como ponto de partida o inversamente variável, observando o princípio motor da variação. Por essas razões – sucintas – é que se pode dizer que o olhar, ou melhor, o como se vê deve ser objeto de atenção daquele que se dispõe à pesquisa em obras.

O autor, por mais abrangente e elevado que seja o seu plano ótico, jamais conseguirá ver o objeto na sua totalidade, não só porque o mesmo se apresenta fragmentado, opaco, mas porque a ele já foi acrescentada uma multiplicidade de olhares, além dos limites inerentes a tudo que é humano. Isso é tão verdadeiro para o autor pesquisado, quanto para o pesquisador.

Ao recorrer ao texto, o pesquisador deve fazê-lo sempre com intencionalidades, ou seja, com o próprio olhar e, ao perceber o olhar do outro, produzir um terceiro olhar, pois, como afirma Schaff, “o sujeito que conhece não é um espelho, não é um aparelho registrando passivamente as sensações geradas pelo meio circunvizinho. Pelo contrário, é precisamente o agente que dirige este aparelho, que o orienta, o regula, e em seguida transforma os dados que este lhe oferece”¹⁰.

Qualquer leitura é recorte. Ler Rousseau consiste em ler o enfrentamento dele com seu tempo: as dúvidas, as respostas e as novas dúvidas que são lançadas com base na crítica não só dos fatos, mas sobretudo, das explicações já apresentadas por outros pensadores.

O texto do autor lido é sempre situado. Isso significa dizer que ele está em um tempo histórico; no caso de Rousseau, o século XVIII. Deve-se situá-lo, pois, nesse século, procurando no encadeamento lógico do seu discurso as reflexões negativas do tempo histórico que o levaram à recusa da sociedade de seu tempo no processo de formação. Trata-se pois, de um método de leitura, conforme os apontamentos de Lucien Goldmann:

As obras de um pensador nada mais são que a expressão de uma concepção unitária e total do mundo e só é possível compreendê-las realmente a partir do instante em que se conseguir captar a estrutura do conjunto e compreender cada obra como parte de um todo, dentro do qual ela tem uma função e um importância precisas que é necessário estabelecer.¹¹

Por essa razão, este trabalho não se limita à leitura de *Emílio*¹², obra em que Rousseau tece seus princípios de educação. Recorre-se, especialmente, aos dois *discursos*¹³, e ao *Contrato social*¹⁴, sem contudo desprezar outras obras do próprio Rousseau, bem como a leitura de alguns comentadores que refletiram a respeito de temas rousseauianos como espetáculo, formação, autonomia, objetos de investigação nesta tese. Todavia, não se pode perder de vista também o *mundo ao qual se opõe Rousseau*, visto com a perspectiva de outros autores que estão além de seu tempo cronológico, mas compõem, por assim dizer, o tempo lógico inscrito na arquitetura do pensamento do cidadão de Genebra¹⁵. Aliás, pretender que não haja nenhuma relação entre o tempo dos relógios com o tempo lógico – o tempo da criação do pensador – é desejar que tanto o pensador quanto a sua obra, “brotem como cogumelos”¹⁶ ou como manifestações de forças transcendentais. A menos que se fuja à razão, nenhuma dessas possibilidades ocorre.

Talvez a melhor forma de ser fiel a Rousseau é observar o mundo ao qual ele se opõe, com base em seu próprio texto e, sem perder o texto lido, afirmar o que seria possível em qualquer tempo histórico. A esse respeito, diz Ulhôa:

A leitura é também histórica, pois trabalha necessariamente com um fato histórico, que é o texto, e, enquanto tal, esse texto não pode ser desrespeitado, mutilado, adulterado, (...) mesmo porque, ser-lhe infiel é uma forma contraditória de o leitor ser infiel consigo mesmo, visto não ter sentido recorrer, por necessidade, a um instrumento significativo para ele, leitor, e não fazer uso devido dele. De que serviria à intenção filosófica, que pede auxílio ao texto em busca de certezas, a incerteza da infidelidade da leitura? Na verdade, a leitura implica uma dúplice fidelidade: do leitor para consigo mesmo, do leitor para com o texto. Com aquela, o leitor procura resolver problemas que têm sentido presente, no universo de sua prática; com esta, ele procura ser rigoroso no exame do modo como, no nível do discurso do autor do texto, a problemática – que instala o leitor na posição de o outro desse discurso – foi tratada. Assim, a função da leitura não é explicar o passado, mas superar, com o auxílio do passado, a tensão dialética existente entre o leitor que filosofa e seu tempo.¹⁷

A leitura, tomada como pressuposto, é a *leitura dialética*, isto é, a que procura superar o dualismo entre o interior e o exterior do texto, pois, se o conhecimento está no texto é porque ele está, antes de mais nada, em

possibilidade, no mundo exterior. O conhecimento considerado é, como afirma Adam Schaff, “uma atividade prática concreta”¹⁸.

O que deseja o pesquisador, senão uma aproximação do real? O real, porém, nunca é dado por inteiro, o que requer do homem a teoria, essa capacidade de olhar, aproximar, interrogar, não só o objeto que lhe é exterior, mas a si mesmo: as suas vontades, as suas necessidades, as suas paixões e, até mesmo, a sua própria razão. Contudo, é preciso considerar que as teorias não devem se constituir como pressupostos de explicação, às quais deve ser enquadrada a realidade. Ao contrário, como um olhar que efetivamente é, elas devem ser consideradas na multiplicidade dos elementos que as constituem. Assinala Berlin: “Os objetivos e motivos que conduzem a ação humana devem ser considerados à luz de tudo aquilo que conhecemos e entendemos; suas raízes e desenvolvimento, sua essência e, acima de tudo, sua validade devem ser examinados com o emprego de todos os recursos intelectuais de que dispomos”¹⁹. Esses recursos, para os pesquisadores da área de humanas, ganham atribuições relevantes, pois em nenhuma medida a verdade é única, não só em relação a épocas diferentes em estudo, mas também em relação ao que diferentes pensadores pesquisam em um mesmo período.

Rousseau apresenta o seu *olhar* sobre questões constitutivas do pensamento filosófico e pedagógico, mas os temas, objetos de suas inquietações, não são criações suas, pois já foram trabalhados por outros pensadores. Saber o que disseram, *ao menos aqueles que a história já consagrou como grandes*, é fundamental para saber em que medida os seus problemas teóricos continuam atuais. Este trabalho, especificamente, baseia-se em Rousseau para examinar como ele enfrenta a difícil tarefa de recusar a sociedade do espetáculo no processo de formação do homem autônomo. O espetáculo, nesta pesquisa, não é o que se passa no teatro²⁰ ou na praça – é a vida em sociedade, definida como espetáculo, que será examinada. A sociedade do espetáculo, para Rousseau, só forma homens dependentes. Dependentes, contudo, em duas acepções: da maquiagem que fazem de si mesmos, ou, não excludente, da vontade do outro. Formados sem renúncia crítica, os homens aceitam a maquiagem que, sem que o percebam se tornam máscaras, por intermédio das quais se relacionam.

Rousseau é considerado, nesta pesquisa, como um mirante. E, como todo bom mirante, situa-se no alto. Portanto, é necessário escalar a montanha e, nesse percurso, apontar os percalços, as dificuldades inerentes àquele que escala, isto é, aprender com ele. No *topo do mirante*, olha-se para trás para ver como as questões referentes ao tema central desta tese foram enfrentados; mas olha-se basicamente para as *circunstâncias* de Rousseau para examinar as respostas dadas por ele a tais *circunstâncias*. E, caso não se olhe para a frente, para saber em que medida houve contribuição, no plano da educação, para formar o homem autônomo – aquele que saiba identificar, sem nenhuma tutela, o que é melhor para si, em correspondência com a vida social – é porque se esbarra nos limites propostos para este trabalho.

Todavia, isso não impede de extrapolar Rousseau. O pesquisador situa-se no tempo de Rousseau para examinar também a configuração moderna das desigualdades sociais e suas ramificações em seu *début* e, *querendo*, termina apontando alguns desdobramentos dessa desigualdade fundante da sociedade, especialmente na educação.

Para esse fim, no primeiro capítulo examina-se como as questões da autonomia, da formação e do espetáculo, foram vividas e enfrentadas pelos gregos na antigüidade. Tal incursão não se faz por um motivo exterior aos textos de Rousseau, mas por uma razão justificada por ele mesmo, por exemplo, a idéia de representação política²¹ que, em seu universo teórico, é abominada. Talvez a maior admiração, da qual brotam todas as outras, seja esta: "Entre os gregos tudo o que o povo tinha de fazer, fazia-o por si mesmo"²², afirma Rousseau. É, pois, o mesmo princípio identificado no *Contrato social* proposto por ele: "no momento em que um povo se dá representantes, não é mais livre; não mais existe"²³. Todavia, o elogio é, quase sem restrições, ao ideal grego. Rousseau, note-se bem, não nutria nenhuma ilusão em relação aos fatos históricos, pois os gregos tinham as suas bases democráticas assentadas na escravidão. Referindo-se a eles e, particularmente aos espartanos, afirma: "Só se pode conservar a própria liberdade a expensas da de outrem, e onde o cidadão só pode ser perfeitamente livre quando o escravo é perfeitamente escravo"²⁴.

Delegar poder a representantes significa para ele, perder a autonomia; em outras palavras, reduzir-se à minoridade, à dependência, ou a "uma espécie de escravidão"²⁵.

Saber como essas questões foram tecidas primeiramente pelos gregos é, a rigor, o ponto de partida desta tese. No item I discute-se, com base no olhar de Jean-Pierre Vernant²⁶, como os gregos construíram o sistema público de poder, sendo a praça o centro dos debates, em oposição aos interesses privados, quando o rei, inicialmente também entre os gregos, era o soberano. É, pois, nesse processo – em que tudo referente aos interesses comuns se torna objeto do público – que a *paidéia* grega se constitui. É quando o espetáculo se torna também *coisa pública* e, em decorrência, objeto de debate entre os gregos, tema central do item II desse capítulo. No item III, apresenta-se, sumariamente, a contradição vivida entre os sofistas e filósofos, utilizando a leitura de Platão, para quem os sofistas não passavam de *charlatães* que certamente levariam a cidade à ruína, pois, sem compromissos com a verdade, acabavam ensinando uma *verdade fácil*, o que significava eficácia e utilidade para o indivíduo, mas, quase sempre em desfavor dos interesses da *polis*. Se entre os gregos esse debate era travado no cotidiano – o que levava tanto os filósofos quanto os sofistas a serem freqüentados por alunos – é porque o homem grego desejava, antes de mais nada, a formação integral; em outras palavras, esmero nas posições individuais aliado ao espírito público. Entretanto, as circunstâncias forjadas pelas necessidades leva o espírito individual a ganhar a dianteira, já entre os gregos, e a história daí decorrente acelera esse *espírito* a tal ponto que tem parecido a única condição apontada para o homem e, em decorrência, para o processo de formação, caracterizando, por assim dizer, uma herança mutilada. Procura-se no discurso de Rousseau como essa *herança* foi identificada, bem como os seus apontamentos, para a recusa e a superação dessa herança.

No segundo capítulo, apresentam-se os conceitos operatórios de Rousseau referentes ao homem individual e público, bem como os pressupostos da sociedade do espetáculo, negados no processo de formação do homem autônomo.

Rousseau nasceu no início do século XVIII e faleceu 11 anos antes de ocorrer a Revolução Francesa. Viveu nesse tempo histórico e foi membro,

ao lado de Diderot e D'Alembert, da *Enciclopédia*. Lendo, especialmente os dois discursos, o *Contrato social* e o *Emílio*, identifica-se Rousseau na contramão do curso dos acontecimentos. Um curso que faz encantar os homens com o progresso das ciências e das artes, pois os levariam, segundo Nascimento, à "erradicação das superstições e dos preconceitos [...] para formar uma opinião pública esclarecida"²⁷. A esse respeito, diz ainda Nascimento, "enquanto que D'Alembert, Diderot, Voltaire acreditavam num futuro triunfante do saber científico e num desenvolvimento gradual da razão, Rousseau aponta para um futuro não muito promissor, dada a situação atual das ciências e das artes, que segundo ele, só têm contribuído para corromper os costumes"²⁸.

Empenhado em encontrar uma outra forma de associação em que a sociedade seria justa, Rousseau cria hipoteticamente o estado de natureza, critério para tecer a crítica à *sociedade do progresso*. Nesse estado hipotético, os homens viviam como mandava a natureza, obedecendo aos seus movimentos que, para ele, são sempre retos. É o que diz o próprio Rousseau na Carta ao Arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, que o acusava de impiedade e irreligião.

Nesse estado, o homem só conhece a si mesmo, ele não vê seu bem-estar oposto nem conforme ao de ninguém: não odeia nem ama nada, limitado exclusivamente ao instinto físico, é nulo, é animal; [...] Quando, por um desenvolvimento, de que mostrei o progresso, os homens começaram a lançar os olhos sobre seus semelhantes, começaram também a ver suas relações e as relações das coisas, adquirir idéias de conveniências, de justiça e de ordem: o belo moral começa tornar-se sensível, e a consciência age. Então eles têm virtudes, e se também têm vícios, é porque seus interesses se cruzam e sua ambição desperta à medida que suas luzes se estendem. Mas enquanto há menos oposição de interesses do que concurso de luzes, os homens são essencialmente bons. Eis o segundo estado.

Quando, afinal, todos os interesses particulares agitados se entrecrocaram, quando o amor de si posto em fermentação se torna amor-próprio, tornando o universo inteiro necessário a cada homem, torna-o todos inimigos natos uns dos outros e faz com que ninguém encontre seu bem a não ser no mal de outrem. Então a consciência, mais fraca do que as paixões exaltadas, é abafada por elas e não fica na boca dos homens mais do que uma palavra feita para se enganarem mutuamente. Cada qual finge então sacrificar seus interesses aos do público, e todos mentem. Ninguém quer o bem público

a não ser quando concorda com o seu; assim, esse acordo é o objeto do verdadeiro político que busca tornar os povos felizes e bons. Mas é aqui que começo a falar uma língua estranha, tão pouco conhecida do leitor quanto de vós.

Eis, monsenhor, o terceiro e último termo, para além do qual nada resta a fazer, e eis como o homem, sendo bom, os indivíduos tornam-se malvados.²⁹

Rousseau recusa não só os fatos históricos que resultaram no *progresso*, mas a opinião refletida dos homens das ciências e das artes. Dentre eles, embora não vivessem em seu tempo cronológico, mas presentes, por assim dizer, em seu tempo lógico, destacam-se Hobbes e Locke com quem dialoga especialmente referindo-se ao projeto político e processo de formação. Contra os dois, empenhados em como tornar justo o poder – para Hobbes um estado forte e, para Locke, um estado mínimo, mas como remédio amargo – Rousseau procura como tornar justa a sociedade. Em *Do Contrato social*, afirma: "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado..."³⁰. Para ele, o poder seria justo se a sociedade o fosse. São esses os princípios que serão demonstrados no item I. No item II destacam-se os conceitos de homem e sociedade segundo as concepções de Hobbes e Locke, bem como a recusa de Rousseau a tais conceitos. Para ele, o homem no estado de natureza não possuía vícios ou virtudes, bondade ou maldade e nem qualquer espécie de relação social. Rousseau contrapõe-se a esses dois pensadores, descrevendo um indivíduo sem o processo histórico, ou melhor, em um marco zero, desprovido de qualquer tipo de valor moral. Considerava o homem nesse estado tal qual um outro animal qualquer. "Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, [...] vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, no conjunto, organizado de modo mais vantajoso que todos os demais"³¹, diz Rousseau, referindo-se a todos que, até então, julgaram o homem no estado de natureza, especialmente Hobbes no século XVI e Locke no século XVII. O item III aborda como o espetáculo, condição reduzida da sociedade, reduziu, ao mesmo tempo, a capacidade do homem de dar-se a si mesmo a norma. O homem, segundo Rousseau, não fala

mais diretamente ao semelhante mas às representações interpostas, ou melhor, às máscaras que cada um carrega para se apresentar bem.

No terceiro capítulo, investiga-se o *mundo* ao qual se opõe Rousseau, não com base em seu olhar, mas em outros mirantes. Toma-se como ponto de partida algumas cidades européias, especialmente Paris, entre os séculos XVI e XVIII, e procura-se estudar, na arrumação individual e social dos homens, os elementos constitutivos do processo civilizador. É nas cidades em crescimento que, para Duby, "os homens trabalham a lã, o couro e os metais, que vendiam belos tecidos, bem como jóias, e corriam de feira em feira em caravana"³². É também nas cidades que uma outra espécie de trabalho vai se constituindo, oriundo especialmente das atividades nos bancos, nas incipientes indústrias, na imprensa, no comércio especialmente com as *novas terras*. Mas as cidades, assinala Marx, referindo-se à população que nela se aglomera a partir do século XVI, constituem o lugar também dos *esmoleiros, dos assaltantes e dos vagabundos*, que assim ficaram reduzidos após terem sido desprovidos de suas bases fundiárias e não terem conseguido enquadrarem-se "de maneira igualmente súbita na disciplina da nova condição"³³. Neste estudo, recorre-se às reflexões feitas por alguns outros homens de pensamento rigoroso³⁴ que, embora partindo de outros princípios teóricos e falando de um lugar e tempo diferentes, ajudam a compreender as razões que levaram Rousseau a se desencantar tanto com a cidade e seus símbolos e, em decorrência, propor *uma outra forma de associação* e, para tal, uma outra postura em educação.

Nos itens I, II e III destacam-se como os discursos na modernidade são tecidos. De um lado, promove-se a publicização do indivíduo, ampliando o seu espaço público, revelado, por exemplo, na organização geográfica das cidades com sua arquitetura, ruas, praças, pontes, feiras igrejas – agora bem maiores para comportar o grande público que a freqüenta. De outro lado, essa publicização faz encolher o espaço privado, fazendo o indivíduo refugiar-se na casa, espaço também lentamente invadido por um poder que o captura em favor de um bem coletivo, que acredita ser melhor para ele. Ora, se tudo deve ser feito com base na vontade do indivíduo, a questão portanto, para que não se incorra em caos, é regular-lhe a vontade, isto é, oferecer-lhe um caminho

seguro que lhe permita errar o menos possível. Em outras palavras, trata-se de encontrar regras para que a razão seja soberana.

Os fundamentos desses discursos encontram-se, contraditoriamente, em curso na sociedade de corte. Para evidenciá-lo, analisam-se as cidades, centros mais amplos amplos que o castelo que, no ápice do processo civilizador, se tornaram racionalizadas em virtude do *negócio* compatível a homem livres. Nesse processo, é o *ofício* e não o *privilégio* que define a posição do homem na sociedade burguesa já embrionária. Se a boa etiqueta denotava o princípio da formação da vida da sociedade de corte, para o privilégio, a vida burguesa que se afirma volta-se para a formação do profissional, com um dado valor mercantil. É, pois, na cidade, que alguns *mecanismos* de poder central são redefinidos e, em que pesem singularidades cronológicas e espaciais, guardam – como diz Norbert Elias referindo-se aos *mecanismos* – semelhanças "em todos os maiores países do ocidente"³⁵.

Talvez a grande questão dos discursos que definem a modernidade seja a possibilidade de inclusão à "boa sociedade"³⁶ dos homens, mulheres e crianças secularmente excluídos. Ao menos nos séculos XV e XVI, ainda era cedo para falar de igualdade para todos. No entanto, a partir desses séculos, a *boa sociedade* começa a conviver com outros personagens até então marginalizados, mas que cresceram em importância e, de certa forma, em nobreza. São os comerciantes, os banqueiros, os magistrados, os industriais.

A rigor, o homem que se forma na modernidade é um indivíduo que quer ser-para-ele-mesmo e para esse fim, lança mão de qualquer princípio que possa levar a esse termo. É com o espírito de inclusão que se destaca especialmente no item IV, a *Didática magna* de Comenius³⁷. Não que suas preocupações pedagógicas tenham sido formuladas com caráter utilitário, imediato, quase que associado aos pressupostos do tecnicismo em educação. Longe disso, o que se faz é destacar os princípios de sua didática que se associa, isto sim, ao espírito de inclusão – "ensinar tudo a todos"³⁸ – em sintonia com o tempo que coloca na ordem do dia a necessidade, como diz Elias, da "modelação das pulsões e sentimentos"³⁹.

No item V apresentam-se as críticas e proposições de Rousseau referentes à necessidade da disciplina no processo de formação. Em outras

palavras, as renúncias de Rousseau relativas à adulação, à bajulação própria da corte que forma o homem útil, por assim dizer, ao imediatamente superior; mas também a renúncia de Rousseau ao homem útil para o espírito individualista burguês. Ambos, para ele, eram um nada⁴⁰. A defesa da disciplina busca a formação do homem autônomo. Aquele que controla os sentidos em seu favor e não dos sentidos controlados que resultam no homem à venda⁴¹, ou, como leva a crer Elias, em um *falsa civilização*⁴². O item VI apresenta os critérios para a felicidade do homem que, para Rousseau, são as condições vividas pelo homem no estado de natureza, momento em que os desejos se igualavam à capacidade de supri-los.

No quarto capítulo, discutem-se as *circunstâncias* que levaram Rousseau à recusa da sociedade do espetáculo. "As boas instituições sociais são aquelas que melhor sabem desnaturar o homem. Dar-lhe uma existência relativa"⁴³, declara Rousseau. Quanto mais cedo essa operação iniciar, melhor poderá ser o sucesso. Para esse fim, as *lições* dos pais, dos padres, dos professores e dos valores sociais, constituem os saberes do processo de formação. Entretanto, eles formam, segundo Rousseau, tão-somente *um homem à venda*.⁴⁴ Contrapondo-se à formação que resulta nesse homem, Rousseau opera o desmonte da sociedade, adjetivada pelo engodo, para formar o homem autônomo. Nos dois primeiros itens do quarto capítulo discute-se a idéia de praticidade presente na modernidade, em especial na modernidade pedagógica em seu processo de constituição, bem como a crítica proferida por Rousseau. Nos itens seguintes, revelam-se os passos da educação negativa, como contrapeso à educação para a eficácia imediata, denominada também por Rousseau de positiva⁴⁵.

No quinto capítulo, com base na leitura de *Emílio*, investiga-se o sentido radical da educação negativa. Segundo Rousseau, a maior tarefa do educador é desmistificar, desfazer, e não alimentar nenhuma quimera no poder da educação de libertar ou *dar* autonomia. Em educação, deve-se adotar como princípio o simples e o prático, sem invenção, mas com capacidade criadora. Com esses princípios, identificados em Rousseau, demonstra-se que o caminho em educação – ao menos como critério para a crítica da sociedade fruto da propriedade – deve-se pautar pela constituição e gênese do saber para o desmonte do espetáculo que se tornou essa sociedade – o que não

deve ser confundido com processo de transmissão de saberes próprios daqueles que se encantavam com o progresso das ciências e das artes, bem como daqueles que falavam do estado de natureza e descreviam o estado civil. Eles acreditavam na infalibilidade da razão e que os homens mais instruídos seriam mais livres e felizes. Rousseau caminha em sentido oposto: quanto mais houver ciências, artes e filosofias, mais haverá “embaraço e constrangimento”⁴⁶, e a liberdade e a felicidade serão jogadas para o reino das quimeras. No item I, evidenciam-se os passos para a construção do homem autônomo que, no projeto político de Rousseau, será equilibrado porque saberá a medida certa entre querer e poder. Em *Emílio*, Rousseau, por assim dizer, *ensina* as lições desse equilíbrio, perdido com o *progresso* construído pela história. No item II, destaca-se que, com o abandono do estado de natureza – elemento da hipótese retrospectiva do homem – o espetáculo se torna uma necessidade, sem a qual a vida social cairia no “horror”⁴⁷. Contra o espetáculo que mascara o *horror*, Rousseau apresenta, no processo de formação, os passos para o ordenamento das paixões, condição para o homem autônomo. No item III, discute-se o caráter *deseducador* do espetáculo, que dificulta a formação do homem autônomo. O autônomo, para Rousseau, é o que tem uma norma, não aquela construída pela história, mas a de seu hipotético estado prospectivo, resultado da associação de homens livres. Em outras palavras, um estado em que os homens construiriam a ordem civil, tendo a soberania fundada na *vontade geral*. Com esses princípios, a questão apresentada por Rousseau diz respeito ao processo de formação desse homem e, em decorrência, de outra sociedade, elementos que, em seu plano teórico, não se constroem alternadamente, mas simultaneamente. A sociedade é a do espetáculo e manifesta-se na educação também de forma espetacular, dificultando a formação da vontade livre, condição para a autonomia. Após examinar que a sociedade fundada na propriedade e no discurso do demagogo só se sustenta pelo adereço das máscaras e afirmar que palco e platéia se alternam e se imbricam, formando um grandioso espetáculo que se define pelas relações de estima e consideração, o item IV mostra que o homem autônomo é aquele que recusa a sociedade do espetáculo com todas as suas instituições, especialmente a escolar. Emílio, educado à margem dela, revela a saída, não porque apresenta outras cores às máscaras – o que significaria

acreditar nas instituições – mas porque vai à raiz e, não enxergando nenhuma possibilidade de pequenos ou grandes reparos, demonstra como formar o homem autônomo, utilizando a operação de desmascaramento da sociedade no processo de educação, ao mesmo tempo em que se forma para a mesma tarefa.

I – Notas

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

² Refere-se à dúvida, presente no tempo de Rousseau, sentida pelos homens das ciências e das artes e que aparece na pergunta feita pela Academia de Dijon, ao propor para o concurso do ano de 1750 o tema: “O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”.

³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 236.

⁴ *Ibid.*, p. 237.

⁵ *Ibid.*, p. 235.

⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1992, p. 541.

⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 237.

⁸ Cf. nota 20

⁹ ULHÔA, Joel Pimentel de. *Reflexões sobre a leitura em filosofia*. Goiânia, Editora da UFG, p. 19.

¹⁰ SHAFF, Adam. *História e verdade*. Trad. de Maria Paula Duarte. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 82.

¹¹ GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Trad. de Luiz Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 55.

¹² ROUSSEAU, *Emílio...*, *op. cit.*

¹³ O primeiro discurso refere-se à obra de Rousseau, *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983. O segundo discurso à obra também de Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, (*op. cit.*). Na redação desse trabalho, usam-se as expressões, *primeiro discurso* e *segundo discurso* para as respectivas obras.

¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

¹⁵ Refere-se ao próprio Rousseau, que era natural de Genebra, Suíça.

¹⁶ Esta citação é de Marx em uma das teses contra Feuerbach. “Os filósofos não saem da terra como cogumelos, mas são frutos de sua época, de seu povo, cujas energias mais sutis, mais preciosas e menos visíveis, exprimem-se nas idéias filosóficas”. (MARX, Karl. *Teses contra Feuerbach*. In: MARX, Karl. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 183).

¹⁷ ULHÔA, Joel Pimentel de, *op. cit.* p. 39.

¹⁸ SCHAFF, Adam, *op. cit.* p. 84.

¹⁹ BERLIN, Isaiah. *Limites da utopia*. Trad. de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 14.

²⁰ Importantes trabalhos foram elaborados para o exame do sentido do teatro em Rousseau, dentre eles: *Gênese e estrutura dos espetáculos*, de Bento Brado Júnior (1975); *Paradoxo do espetáculo*, de Salinas Fortes (1997); *As máscaras da civilização*, de Jeam Starobinski (2001); *As cidades e suas cenas: crítica de Rousseau ao teatro*, de Cláudio Boeira Garcia (1998). Acrescente-se a essas, obras que, indiretamente, fazem referência à sociedade como espetáculo, em especial: *A questão Jean-Jacques Rousseau*, de Ernst Cassirer (1999); *Jean-Jacques Rousseau*, de Groethuysen (1985); *A transparência e o obstáculo*, de Jean Starobinski (1991); *Introduction à l'Emile de Rousseau*, de Ives Vargas (1995); *Opinião pública e revolução*, de Milton Meira do Nascimento (1989); *Rousseau: da teoria à prática*, também de Salinas Fortes (1976).

- ²¹ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato...*, *op. cit.*, livro III, cap. XV. Cf. também *Emílio...*, *op. cit.*, particularmente o livro I.
- ²² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato...*, *op. cit.*, p. 109.
- ²³ *Ibid.*, p. 109.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 109.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 110.
- ²⁶ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. de Ísis Borges B. Fonseca. São Paulo: Difel, 1986.
- ²⁷ NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Edusp, 1989, p. 54.
- ²⁸ *Ibid.*, p.54.
- ²⁹ Citado por SALINAS-FORTES, Luiz Roberto. *O bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
- ³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato...*, *op. cit.* p. 32.
- ³¹ *Id. Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 238.
- ³² DUBY, Georges. *A Europa na Idade Média*. Trad. de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 59.
- ³³ MARX, Karl. *O capital*. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Koth. São Paulo: Nova Cultural, 1988, v. 1, p. 265.
- ³⁴ Foram feitas citações de autores conflitantes entre si e não se julga ser esse um problema. O problema é dizer coisas que os mesmos não disseram, ou mesmo falsear os seus discursos. É certo que em todo bom texto há um tempo cronológico e lógico. O primeiro é o tempo dos relógios; o segundo, que não necessariamente coincide com o primeiro, é o da *ordem das razões*. Nas citações deste capítulo, embora vários autores falem de lugares diferentes, o objeto de suas reflexões é coincidente: a modernidade, em especial a modernidade pedagógica, no seu aspecto prospectivo e crítico. Pesquisar uma obra é pesquisar o olhar do autor inscrito nela. O leitor, se deseja um trabalho rigoroso, não deve se esquivar da necessária apreensão do sistema do autor lido. Todavia, ao recorrer ao texto, ele o fará com uma intencionalidade, ou seja, com o próprio olhar e, ao perceber o olhar do outro – o do autor – produzirá um terceiro, pois, como afirma Adam Schaff, "o sujeito que conhece não é um espelho, não é um aparelho registrando passivamente as sensações geradas pelo meio circunvizinho. Pelo contrário, é precisamente o agente que dirige este aparelho, que o orienta, o regula, e em seguida transforma os dados que este lhe oferece" (SHAFF, Adam, *op. cit.*, p. 82). Qualquer leitura é recorte. Isso é tão verdadeiro para os autores pesquisados quanto para os seus leitores. Fazem-se recortes na leitura dos fatos expressos pelos autores e, se há anacronismo, ele está, por assim dizer, *controlado*. O leitor deve ater-se à estrutura do sistema do autor lido mas, ao mesmo tempo, procurar perceber a realidade que está para além dele, pois ela forma o *mundo* de sua *situ-ção*. A leitura apresentada neste trabalho é de interpretação, isto é, procura no discurso interno de Rousseau referente ao processo de formação a recusa da sociedade. Quando se recorre a outros pensadores, a intenção não é outra senão a de procurar maior clareza para demonstrar as *circunstâncias* lógicas e cronológicas de Rousseau, observando e respeitando as diferentes abordagens e contextos dos respectivos autores citados.
- ³⁵ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, v. 2, p. 19.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 211.
- ³⁷ COMENIUS. *Didática magna*. Trad. de Ivone Castilho Beneditti. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 95.
- ³⁹ ELIAS, Norbert., *op. cit.*, p. 211. Cf. também, ELIAS, N. *O processo civilizador...*, v. 1, p. 51-64, em que Elias afirma que aristocracia de corte e burguesia de corte *falavam a mesma língua* referente a civilização. A esse respeito, Elias cita Mirabeau: "Se eu perguntar o que é civilização, a maioria das pessoas responderia: suavização de maneiras, polidez, e coisas assim" (*Ibid.*, p. 54). Elias, referindo-se ainda ao processo civilizador e falando particularmente dos franceses, diz: "A burguesia francesa – politicamente ativa, pelo menos parcialmente desejosa de reformas, e até, durante um curto período, revolucionária – permaneceu estreitamente vinculada à tradição de corte em seu comportamento e no controle de suas emoções, mesmo depois de demolido o edifício do velho regime" (*Ibid.*, p. 63).
- ⁴⁰ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *J. Emílio...*, *op. cit.*, p. 13.
- ⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 25.
- ⁴² Cf. ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, v.1...*, *op. cit.* p. 55.
- ⁴³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 13.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 25. Cf. também, ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*, *op. cit.*, p. 349. Nessa passagem, Rousseau, referindo-se ao caráter individual do homem em sociedade, especialmente a partir do Renascimento, diz: "Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos ou, se nos restam alguns deles dispersos pelos nossos campos abandonados, lá perecem indigentes e desprezados" (*ibid.*).

⁴⁵ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, v. 4, p. 944.

⁴⁶ *Id. Emilio...*, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 252.

CAPÍTULO 1

A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO CONTRA A FORMAÇÃO PARA A AUTONOMIA: UMA QUESTÃO PRIMEIRAMENTE GREGA

Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína. Se lhes for preciso combater, pagarão tropas e ficarão em casa; se necessário ir ao conselho, nomearão deputados e ficarão em casa. À custa de força de preguiça e de dinheiro, terão, por fim, soldados para escravizar a pátria e representantes para vendê-la.

Jean-Jacques Rousseau

I – Os gregos e a gênese da formação para a autonomia

Os gregos foram os primeiros a ocuparem-se do processo de formação como critério para o acesso à vida pública, mas, para tornarem esse princípio uma norma para o conjunto da *polis*, um longo caminho foi percorrido. Segundo Vernant, referindo-se à Grécia antes do nascimento da *polis*, por volta do final do século VIII a. C., “as atividades humanas que se opõem na sociedade se encontram integradas e unidas na pessoa do soberano”¹, o qual acumulava poder militar, regulamentava a vida econômica e social e, de certa forma², submetia ao seu controle a produção agrícola. No conjunto, o seu poder fundava-se na regulamentação contábil da economia e da sociedade, criando, por assim dizer, um verdadeiro *sistema palaciano*. O soberano “permitia estabelecer um controle rigoroso do Estado sobre um território extenso. Atraía para acumulá-la em suas mãos toda a riqueza do país e concentrava, sob uma direção única, recursos e forças militares importantes”³.

Para controlar toda a estrutura burocrática, os soberanos utilizavam-se dos escribas, detentores de conhecimentos técnicos de constituição de arquivos a serviço da administração do palácio. A escrita e o saber que ela requer circulavam entre eles, possuindo, portanto, caráter privado. Se, nesse momento, fosse possível falar em processo de formação, certamente seria em formação utilitária à administração do palácio.

No entanto, a realeza, por força da invasão dórica, foi destruída e, com ela, diz Vernant,

a própria escrita. [...] Quando os gregos a redescobrirem, pelo fim do século IX, tomando-a esta vez dos fenícios, [...] será o elemento de uma cultura comum. Seu significado social e psicológico ter-se-á também transformado – poder-se-ia dizer invertido: a escrita não terá mais por objeto constituir para uso do rei arquivos no recesso de um palácio; terá correlação doravante com a função de publicidade; vai permitir divulgar, colocar igualmente sob o olhar de todos, os diversos aspectos da vida social e política⁴.

É, pois, na *polis* que o caráter público da cultura encontrava o seu lugar: o lugar comum, aberto, contrário ao círculo fechado da realeza. É em favor dela, isto é, da procura pela melhor forma de convivência política, e não tão-somente da existência individual, que os gregos atribuíam importância à palavra, tornada no sistema da *polis*, como diz Vernant, “instrumento político por excelência.”⁵

A *ágora* tornava-se o espaço da disputa política entre iguais, em desfavor da luta por melhores lugares na hierarquia, própria do sistema político em que o rei é soberano. Referindo-se ao Estado grego, particularmente ao seu novo caráter, Vernant afirma:

o estado é precisamente o que se despojou de todo caráter privado, particular. [...] A cidade está agora centralizada na *Ágora*, espaço comum, sede da *Hestia Koiné*, espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral. É a própria cidade que se cerca de muralhas, protegendo e delimitando em sua totalidade o grupo humano que a constitui. No local em que se elevava a cidade real – residência privada, privilegiada – , ela edifica templos que abre a um culto público. Nas ruínas do palácio, nessa *Acrópole* que ela consagra doravante a seus deuses, é ainda a si mesma que a comunidade projeta sobre o plano do sagrado, assim como se realiza, no plano profano, no espaço da *Ágora*. Esse quadro urbano define efetivamente um espaço mental; descobre um novo horizonte espiritual. Desde que se centraliza na praça pública, a cidade já é, no sentido pleno do termo, uma *polis*.⁶

O soberano deixava de ser o rei e o povo reconstruía a soberania em outras bases. A partir de então, a palavra foi lentamente ganhando importância, até tornar-se, como diz Vernant, “a chave de toda autoridade no Estado.”⁷ A questão agora era aprimorar-se no bom uso desse instrumento, tão caro para o exercício da soberania, definida pela vontade comum.

Soberano, o povo colocava o necessário esmero na palavra por meio de um longo processo de formação (*paidéia*) fundamentado em “práticas abertas, estabelecidas em pleno dia, opondo-se a processos secretos”⁸. A esse respeito, assinala Vernant:

todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da *arché* são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. Entre a política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco.⁹

Na condição de soberano, o grego, essencialmente político, deixava de ser unidade numérica sob o controle ou comando de uma força ou poder exterior a si mesmo, passando a unidade fracionária. Ele se tornava parte constitutiva e constituinte na condução dos interesses da cidade. Para esse fim, foram necessários preparo, formação. Doravante, formar o homem tornava-se, ao mesmo tempo, formar o cidadão, segundo o ideal da cidade, “cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade”¹⁰.

Isso significa ensinar o sentido de ser unidade fracionária. Em outras palavras, ensiná-lo a ser parte constitutiva de um todo chamado *polis*, que representa para o grego, mais que ruas, prédios, jardins, templos, a cultura.

Desde o início, a educação requerida pela *polis* é aquela que forma o homem integralmente, ou seja, uma educação que forma “o corpo e alma, sensibilidade e razão, caráter e espírito”¹¹.

II – Entre o espetáculo e a formação: antes, uma questão grega

Os gregos não pensavam o indivíduo separado da *polis*. Para eles, *polis* era lugar de muitos, daí o político, ou o homem do lugar (*oikos*). O autônomo, portanto, não estava separado da vida política, ao contrário, ele era o que detinha a norma, a regra. Para os gregos, a lei (*dike*), ou seja, o que é expressão da vontade de si mesmo, ele mesmo (*autós*), objetivava a boa convivência, pois não se vive em comum sem que haja partilha, ou melhor, convenções que estabeleçam a melhor regra de conduta. Politicamente o *autós* é o que sabe combinar a vontade de si mesmo com a vontade de todos expressa na lei.

Para Platão, o homem é, antes de mais nada *autós*. Em *Mênon*¹², ele demonstra como é possível despertar para si mesmo, lançando mão do

escravo, o qual, por força de perguntas corretamente encadeadas, consegue se lembrar do que para Platão já era sabido. Após uma série de perguntas e respostas, Sócrates diz a Mênon, referindo-se ao escravo, que fora capaz de responder corretamente:

Mas já não se achavam esses conhecimentos no seu íntimo? [...]. E tais conhecimentos foram despertados nele como de um sono; [...] Ele acabará sabendo, sem ter possuído mestre, graças a simples interrogações, extraindo os conhecimentos do seu próprio íntimo. [...] Uma coisa, entretanto, posso afirmar e provar com palavras e atos: é que nos tornamos melhores, mais ativos e menos indolentes, se cremos que é um dever procurar o que ainda não sabemos, do que se considerarmos impossível e estranho ao nosso dever a busca da verdade desconhecida.¹³

Para Platão, há uma racionalidade em cada homem que é, quase sempre, perturbada pelos sentidos, os quais devem ser domados, para ajudar a chegar à verdade (*alétheia*), pois os sentidos, desavisados, levam a imprecisões e a enganos nos julgamentos (*létheia*). Daí, a verdade ser o afastamento dos erros (*alétheia*), só possível por força da interrogação. Platão afirma que o homem vive em um *sono profundo*, e a tarefa daquele que quer conhecer é procurar meios para sair do sono. O singular nesse procedimento é que Platão atribui ao indivíduo o poder, que há nele mesmo, de encontrar a verdade, mas, para conhecer a si mesmo, há que encontrar normas de conduta, uma vez que não se chega a conhecer sem que haja critério, em uma palavra, norma. O autônomo (*autós/nómos*)¹⁴ é, portanto, aquele que tem capacidade de descobrir, por ele mesmo e em si mesmo, a verdade. “A autonomia intelectual tem uma conseqüência ética imediata: se nossa razão tem o poder para encontrar em si mesma suas próprias regras e normas, terá o mesmo poder para dar as regras de conduta”¹⁵, diz Chauí, referindo-se a Platão, em *Mênon*.

De qualquer forma, o ponto a ser atingido, a verdade, é obra de seu próprio esforço para a elevação espiritual (*áskesis*) no sentido político da vida pública e não em uma espécie de recolhimento contemplativo privado, em busca de “*sua salvação*”¹⁶. A elevação espiritual é política porque está fundada na *philia*. Para Vernant,

os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira *semelhantes* uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da *polis*, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa mesma comunidade. O vínculo do homem com o homem vai tomar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e de domínio. Todos os que participam do Estado vão definir-se como *Hómoioi*, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, como os *Isoi*, iguais. Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade.¹⁷

Por mais contraditória e conflituosa que fosse a *polis*, o fim político – a boa convivência, o equilíbrio – não se perdia em meio a interesses privados, causadores da *dysnomia*. Sabe-se que a igualdade defendida pelos gregos era política e não material, mas o excesso material que leva, de um lado, à riqueza e, de outro, à pobreza, era também criticado, pois poderia propiciar o desequilíbrio das forças políticas. Sólon, diz Plutarco, “achava necessário ajudar os carecidos, mas não fomentar a preguiça”¹⁸. Quando os gregos se referiam à política, a desigualdade material não constituía a base do discurso mas o interesse de toda a cidade:

Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência – dizia Tucídides. Usamos a riqueza mais como uma oportunidade para agir que como um motivo de vanglória; entre nós não há vergonha na pobreza, mas a maior vergonha é não fazer o possível para evitá-la. Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil; nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação.¹⁹

Case se procure um princípio com base no qual a política se organiza, pode-se encontrá-lo na *philia*²⁰, pois por ela o grego deixa o plano da relação imediata com o outro e ganha sentido político na lei. Por ela, e por meio

dela, os iguais encontram-se na procura da preservação e aperfeiçoamento da própria amizade, só possível no plano político, na incansável procura do equilíbrio, do justo meio. A esse respeito, diz Vernant:

À *sophoryne*, virtude do justo meio, corresponde a imagem de uma ordem política que impõe um equilíbrio a forças contrárias, que estabelece um acordo entre elementos rivais. Mas, como no processo, sob sua forma nova, a arbitragem supõe um juiz que, para aplicar sua decisão, ou para impô-la se necessário, refere-se a uma lei superior às partes, uma *dike* que deve ser para todos igual e a mesma.²¹

É, não resta dúvida, um compromisso mais difícil do que aquele desejado pelos sofistas. Estes, para Sócrates, ao contrário da autonomia, propunham a heteronomia. Segundo Chauí,

sofista é o mestre ou o professor de uma arte ou técnica ou ofício. É um erudito – possui todos os conhecimentos úteis ao objeto de seu ensinamento – e um virtuoso – sabe escolher e apresentar seus temas de maneira atraente. Ensina as "artes úteis aos homens" e o faz usando uma arte especial, a retórica, que permite obter a atenção e a benevolência do interlocutor ou do ouvinte.²²

Sócrates considerava os sofistas reféns de quem os pagasse, pois, ao terem como principal objetivo os ganhos que os *bons* alunos propiciavam, ficavam à mercê dos desejos dos pais e da vontade dos alunos. A questão central era agradar e, para isso, lançavam mão da polidez no discurso, constituindo-o de uma bela argumentação retórica. Se de um lado, essa prática fazia encher seus bolsos, de outro, ela ficava devedora da sabedoria que, para Sócrates, só pode ser compartilhada entre aqueles que se igualam na procura da verdade. A igualdade entre eles e o discípulo era quebrada, porque o objetivo do sofista não era vencer o desconhecido em favor do saber e sim agradar ao aluno. Em outras palavras, ajustá-lo ao instituído, fazê-lo bom no uso da palavra, antes de mais nada, para si mesmo. Essa prática, portanto, não era desprovida de intencionalidade. Como já foi dito, ela se constituía na *ágora* – espaço de poder por excelência – em um “extraordinário instrumento de poder”²³.

Apesar de toda a crítica e até mesmo rejeição dos sofistas, oriunda especialmente de Platão, não se pode negar a sua importância para a formação do espírito do povo grego. Foram os primeiros educadores e a eles se deve, diz Marrou, “uma multiplicidade de processos e de métodos”²⁴ para o ensino que se fazem sentir, segundo ele, ainda hoje.

Nunca podemos deixar de nos maravilhar diante da riqueza dos novos e perenes conhecimentos educativos que os sofistas trouxeram ao mundo. Foram os criadores da formação espiritual e da arte educativa que ela conduz. É claro que, em contrapartida, a nova educação, precisamente porque ultrapassava o meramente formal e material e atacava os problemas mais profundos da moralidade e do Estado, se arriscava a cair nas maiores parcialidades, caso não se fundamentasse numa investigação séria e num pensamento filosófico rigoroso, que buscassem a verdade por si mesma. Foi a partir deste ponto de vista que Platão e Aristóteles impugnam mais tarde o sistema total da educação sofística e o abalaram nos seus próprios fundamentos.²⁵

A rigor, parece que Platão vai além, mostrando-se radicalmente contrário a esses educadores, cuja principal preocupação consiste em agradar. Quem assim procede, segundo ele, não pode formar o homem virtuoso, pois, apegado ao que é prático e imediato, perde-se o fundamental: o compromisso com a verdade que não é algo que se atinge utilizando-se da bajulação, mas da inquieta investigação. A esse respeito, diz Sócrates, segundo Platão: “Perdi-me por falta, não de discursos, mas de atrevimento e descaro, por me recusar a proferir o que mais gostais de ouvir, lamentos e gemidos, fazendo e dizendo uma multidão de coisas que declaro indignas de mim, tais como costumais ouvir dos outros”²⁶.

Ainda no mesmo texto, Platão apresenta assim os argumentos de Sócrates:

Fui, por acaso, visitar um homem, que tem pago a sofistas mais dinheiro que todos os outros reunidos; trata-se de Cálias, filho de Hipónico. Eu lhe perguntava (ele tem dois filhos): “Cálias, dizia eu, se teus filhos fossem potros ou garrotes, saberíamos a quem ajustar como treinador para lhes aprimorar as qualidades adequadas; seria um adestrador de cavalos ou um lavrador; como, porém, eles são homens, quem pensas tomar como seu treinador? Quem é mestre nas qualidades de homem e de cidadão? Suponho que pensaste nisso, por teres filhos.

Existe algum, – dizia eu – ou não existe? – Existe, sim, – disse ele. – Quem é? – tornei eu; de onde é? Quanto cobra? – É Eveno, ó Sócrates, – respondeu ele – de Paros, por cinco minas". Fiquei, então, com inveja desse Eveno, se é que é senhor dessa arte e leciona a tão bom preço. Por mim, bem que me orgulharia e ensoberbeceria de ter a mesma ciência! Pena é que não a tenho, Atenienses.²⁷

Essa radical posição de Platão contra os sofistas tem como princípio fundante a teoria da reminiscência. Para ele, “o poder e a capacidade de aprender já existem na alma”²⁸. Portanto, ninguém constrói o saber aprendendo-o do outro. A questão fundamental, apresentada àquele já desperto e que queira contribuir para que o outro saia da escuridão, é provocar inquietação, incômodo, dúvida, fazer ver o ainda não visto. Platão esclarece:

E qualquer pessoa sensata se lembrará de que os ofuscamentos da vista são de duas espécies e provêm de duas causas: ou de vir da luz para as trevas, ou de passar das trevas para a luz. E, após refletir que o mesmo acontece com a alma, não se sentirá muito inclinado ao riso quando vir alguma que, por estar ofuscada, não é capaz de distinguir os objetos; tratará antes de averiguar se essa alma vem de uma região mais luminosa e não pode ver na penumbra por falta de costume, ou se, ao passar de uma escuridão maior para a luz do dia, ficou deslumbrada pelo excesso desta. E considerará ditosa a primeira alma, que de tal maneira se conduz e vive, e se compadecerá de outra; ou pelo menos, se sentir desejos de rir dela, esse riso será mais razoável do que se zombasse da alma que desce da região da luz.²⁹

Conclui Platão, referindo-se aos sofistas: “Mas se isso é verdade, devem estar em erro certos educadores que dizem infundir ciência na alma que não a possui como quem dá vista a olhos cegos”³⁰.

Para saber da capacidade de cada um em elevar-se acima do que já é, no tocante ao saber, Platão propõe um método:

Precisava acostumar-se, creio eu, para poder chegar a ver as coisas lá de cima. O que veria mais facilmente seriam, antes de tudo, as sombras; depois, as imagens de homens e outros objetos refletidos na água; e por fim os próprios objetos. Alçaria então os olhos para a Lua e as estrelas, e veria o céu noturno muito melhor do que o Sol ou a sua luz durante o dia. [...] E por fim, creio eu, estaria em condições de ver o Sol – não suas imagens refletidas na água ou em qualquer outro lugar que não

seja o seu, mas o próprio Sol em seu próprio domínio e tal qual é em si mesmo.³¹

É certo que nem todos vão querer a luz do sol, pois, acostumados à escuridão, sentirão temor em sair dela. Todavia, o amante da sabedoria não deve desistir, ele correrá riscos – como os já vividos por Sócrates – advindos sobretudo daqueles que tiram algum proveito da escuridão. São, para Platão, os sofistas. Referindo-se a eles, afirma:

Eles tomam assento juntos, numa multidão compacta, nas assembleias políticas, nos tribunais, nos teatros, nos campos e em qualquer outra reunião pública, e censuram ou aprovam, com grande alarde, certas palavras ou ações igualmente infladas por suas vaias e aplausos, os rochedos e os lugares onde estão, fazem eco a seus gritos, duplicando o fragor da censura e do louvor. Em tal caso, o que acontece, como dizíamos, com o coração de um jovem? Que educação privada resistiria e não seria levada por estes fluxos de censura e de louvor ao grado da corrente que a conduz? Não adotaria seus mesmos gostos e não se tornaria semelhante a eles?³²

A prática dos sofistas, segundo Platão, volta-se para eles mesmos, pois ganham recompensas por colocar os seus conhecimentos a serviço, por assim dizer, da *ordem* instituída na sombra. A fidelidade é, antes de mais nada, com o que lhe traz sucesso e não com a verdade, reservando ao povo, tão-somente, espetáculos que se estendem do teatro à *ágora*.

Para Platão, o povo não chega, por ele mesmo, à verdade, pois é desprovido de luz e, vulnerável ao discurso fácil, o imediato lhe é muito agradável, especialmente quando já vem traduzido, simplificado e facilitado pela prática dos sofistas. Deles, Platão não espera nada que contribua para a formação do homem autônomo. A tarefa do educador, segundo ele, extrapola as exigências imediatas, tanto do indivíduo quanto da sociedade.

Platão, em sua república ideal, une às tarefas do governante a educação. Ele deve ser o educador, aquele que ajuda o outro a enfrentar a luz e não, tão-somente, aquele que aprende a gerenciar a *ordem* instituída, preocupado com o tempo imediato. Este tempo é sedutor, espetaculoso e agradável aos sentidos. Uma posição contrária a ele exige coragem e determinação para não se deixar encantar pelo canto,³³ tarefa só possível àquele que sabe resistir ao *canto* e deseja permanecer livre. Entretanto, não se

pode ser livre sozinho. Platão não quer um sábio eremita. Para ele, o sábio deve ser, antes de mais nada, o homem da *polis* e a ela dedicar a sua vida.

Se para Platão, a prática só ensina caso aprenda a negá-la, pois a verdade está no plano das idéias, para Aristóteles a efetiva formação depende dela. Diz Chauí, referindo-se ao conceito de prática em Aristóteles:

A idéia da coisa não está num eu de idéias, mas na própria coisa e pode ser separada – abstraída – dessa coisa pelo pensamento. Porque o pensamento é capaz de fazer essa abstração, pode conhecer o universal, necessário e idêntico que se encontra no próprio sensível e não fora dele ou acima dele.³⁴

Para Aristóteles, a possibilidade do conhecimento está no mundo sensível e a questão é encontrar meios de dizer como o conhecimento é possível, pois o pressuposto apresenta-se pela simples existência do homem, já que é de sua natureza *conhecer*³⁵.

Quando Aristóteles afirma que a finalidade do homem é conhecer, traz o sentido de sua aplicação: “sem dúvida, como se costuma dizer, onde há coisas que realizar não alcançamos o fim depois de examinar e reconhecer cada uma delas, mas é preciso fazê-las”.³⁶ Não se trata de fazer de qualquer forma. O fazer aristotélico pressupõe a formação ética. “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”,³⁷ assinala Aristóteles.

Quando se refere ao homem, que para Aristóteles é político, a ética é o seu maior bem, e a prática política constitui-se no exercício da convivência na *polis*. Para conviver, é preciso esforço comum em favor de um bem maior. Nesse caso, a grandeza da *polis* resulta do esforço comum. Como afirma Chauí, a *polis* deve expressar o desejo de grandeza de cada um daqueles que a constitui. Para ela, trata-se da

benevolência que não pode permanecer ignorada, mas deve ser conhecida e reconhecida pelas partes; e tem como condição e finalidade a virtude, jamais a utilidade ou a obrigação. Só pode existir entre os iguais e semelhantes por caráter, isto é, somente entre os virtuosos.³⁸

Isolados, os homens não têm força e nem valor. A grandeza e sabedoria revelam-se na amizade como forma de elevar a autonomia, só possível na associação elaborada por homens que desejam o bem para si e para todos os outros. Note-se, pois, que virtude para Aristóteles é política, portanto, afasta o caráter individualmente utilitário da ação política em favor do bem comum. Para ele, na prática da vida política, no exercício dos negócios comuns, cumpre-se o fim do animal político: elevar o grau de socialização que cada um traz em si. Na democracia, a construção desse *ser* não deve se restringir a poucos. Ao contrário, ela presume envolvimento de cada um, discutindo e aprovando as tarefas a serem exercidas por todos. Em outras palavras, quando fala de virtude, Aristóteles pressupõe processo de formação (*paidéia*) – homens publicamente procurando a melhor forma de conviver.

A *paidéia* consiste em tarefa essencialmente coordenada pelo Estado, segundo Aristóteles, pois tudo que é comum só pode ser assegurado por uma força superior aos homens individualmente: “O mais certo seria que tais coisas [processos de formação segundo Aristóteles] se tornassem encargo público e que a comunidade provesse adequadamente a elas”³⁹. Neste caso, Aristóteles vai ao encontro de Platão na crítica aos sofistas, que praticavam uma educação a serviço do indivíduo, quase sempre à revelia do interesse da cidade.

III – O encantamento pelo espetáculo e a perda da autonomia: a herança mutilada

Sabe-se, sobretudo pelas obras de Platão, que as disputas entre os sofistas e filósofos referem-se ao significado do conceito de formação. Aprimorar-se no bom uso da palavra, tão cara ao político, era o objetivo dos sofistas. Voltar-se para a busca da verdade e aprimoramento da *areté*, era propósito dos filósofos. De qualquer forma, dois tipos de conhecimentos estavam em debate. Um, prático, utilitário, voltado para um fim específico que os gregos qualificavam de *techné*; o outro refere-se à *episteme*, conhecimento teórico demonstrado racionalmente.

A filosofia grega qualificou como *techné* toda atividade que tivesse um fim prático terminal, como os do oleiro, do arquiteto, o ferreiro. Dentre os profissionais, havia também aqueles que tinham habilidade com a palavra, nesse caso, os poetas, os dramaturgos e os retóricos. Platão, em *Górgias*⁴⁰, radicaliza a posição contrária a certo tipo de políticos, educadores e poetas, qualificando-os de charlatães ou bajuladores, pois se preocupavam tão-somente em agradar ou proporcionar prazer. Eles eqüivaliam àqueles que exerciam atividades repetitivas, como os cozinheiros, porque aprendiam um certo modo de fazer, isto é, eram conhecedores de uma certa *rotina*⁴¹, um modo. Não possuíam, segundo ele, sequer *techné*, pois, além de não saberem a razão da escolha dos "os meios a que recorrem"⁴², não tinham a menor noção de que "natureza possam ser"⁴³. Nesse caso, trata-se dos *atchnoi*, os desprovidos de *logos* – discurso articulado que objetiva a verdade. São, em verdade, os *alegoi* – aqueles que possuem experiência sem técnica ou compreensão sem conhecimento dos princípios (*arché*).

Tanto os charlatães, qualificativo dos sofistas, segundo Platão, quanto os filósofos, possuíam *freqüentadores*. Os primeiros, dependendo da fama, eram disputados a preço de ouro; os segundos eram seguidos por uma juventude ansiosa em radicalizar os conceitos. A formação advinda daqueles que se ocupavam com o caráter prático e utilitário era a mais procurada, e as razões não eram outras senão as exigências cotidianas imediatas da *polis*. Se os filósofos não desapareceram é porque, embora menos freqüentados, eram também portadores de uma certa *utilidade*. Para Marrou,

o homem grego quer ser, ao mesmo tempo, artista e sábio, o letrado de discernimento jovial e requintado é o pensador que conhece o enigma do mundo e do homem, que sabe explicá-lo com rigor geométrico e dele extrair uma regra de vida: pois tudo isto é o Homem, e escolher é, para ele, mutilar-se.⁴⁴

Portanto, havia dois projetos distintos em disputa referentes à formação, e separá-los, como diz Marrou, significa *mutilar* a formação, pois os gregos desejavam a educação integral. Todavia, se de um lado a formação integral era uma preocupação comum, de outro, a necessidade que brotava do cotidiano da vida pública pendia a formação para os ensinamentos sofisticados, que ganharam a dianteira, e a história daí decorrente contribuiu para o

distanciamento entre os dois projetos, e o fez a tal ponto que a formação utilitária tem parecido a única.

Caso se tivesse de usar uma só frase para responder à pergunta sobre o significado da formação do homem autônomo, não seria absurdo utilizar a inscrita no templo de Delfos, atribuída a Sócrates: “Conhece-te a ti mesmo”. O próprio Rousseau disse no prefácio do *segundo discurso*: “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas”⁴⁵.

Ora, se Rousseau cita Sócrates, lembrando a inscrição como princípio educativo que revela o sentido da formação para a autonomia, e como Sócrates fora condenado por defender esse princípio, há, desde os gregos da antigüidade qualquer coisa estranha referente ao processo de formação: há educadores que não querem que o seu aluno se conheça a si mesmo?

Para Rousseau, há na sociedade instituída uma educação que ensina como fazer sem pensar o que fazer e por que o fazer. Essa educação, segundo ele, é a educação dos “nossos dias”, ou seja, aquela que forma “um francês, um inglês, um burguês, isto é, um nada”.⁴⁶ Essa educação constitui parte do que Rousseau chama de fatos.

Todavia, há, segundo Rousseau, uma outra educação possível, fundada no princípio da autonomia. Eis uma grande dificuldade, pois, como não formar um homem dos *nossos dias*, sendo ele constituído deles? A abertura é dada por essa certeza: o homem também é constituinte dos *nossos dias*.

Resistir à moda não é fácil. Talvez seja tão difícil quanto a criar. Rousseau foi um enciclopedista, portanto, viveu em meio ao entusiasmo pelas ciências, artes e letras. D`Alembert, um deles, assim exaltava os meados do século XVIII:

Por muito pouca atenção que se preste aos meados do século em que vivemos, aos acontecimentos que nos agitam ou que, pelo menos, nos ocupam, aos nossos costumes, às nossas obras e até às nossas conversas, é muito difícil passar despercebida a extraordinária mudança que, sob múltiplos aspectos, ocorreu em nossas idéias; mudança essa que, por

sua rapidez, parece prometer-nos uma ainda maior. Cabe ao tempo fixar o objeto, a natureza e os limites dessa revolução, cujos inconvenientes e cujas vantagens a nossa posteridade conhecerá melhor do que nós [...] A ciência da natureza adquire a cada dia novas riquezas; a geometria, ao ampliar os seus limites, transportou seu facho para as regiões da física que se encontravam mais perto dela; o verdadeiro sistema do mundo ficou conhecido, foi desenvolvido e aperfeiçoado [...] tudo foi discutido, analisado e, no mínimo, agitado.⁴⁷

Para os modernos, não basta a relação cognitiva com as verdades ideais e nem eternas, pois a perfeição a ser alcançada deve ser construída com base no próprio chão. O saber necessário para esse fim deve ser o que propicia condições para a realização da perfeição humana no plano terreno, a qual pode ser alcançada se o homem for capaz de suprir as necessidades básicas de sua existência, tanto material quanto espiritual. Para a primeira, o homem desenvolve técnicas de controle da natureza. Para a segunda, apresenta-se como juiz dele mesmo, ao qual deve também a *prestação de contas*. A perfeição torna-se possível no plano imediato porque o homem, por força de sua capacidade inventiva, é capaz de suprir a todas as suas carências.

O homem, como ser inventivo que é, refaz permanentemente as suas necessidades e lança para frente o plano da perfeição, pois a cada necessidade suprida gera-se outra insatisfação.

Com o *espírito* livre de qualquer arbítrio, torna-se quase impossível aceitar as coisas como são. O homem tem necessidade de encontrar, por ele mesmo, a explicação, e passa a procurar perceber como as coisas são. O certo, o errado, o bem, o mal, o justo o injusto, enfim, todos os valores não se atingem mais pela revelação. A direção para o espírito não mais está definida unicamente pelas escrituras. Ao homem cabe conhecer, mas não deve o fazer espontaneamente, pois são necessárias *idéias claras e distintas*, que só o esforço individual e penoso pode oferecer. Para que o espírito tenha a *direção* certa, ou pelo menos erre menos, já que sempre o homem erra porque é falível, Descartes apresenta as *regras* ou, como afirma, na de número IV, um método,

regras certas e fáceis cuja observação exata fará que qualquer pessoa nunca tome nada de falso por verdadeiro, e que, sem despendar inutilmente o mínimo de inteligência, chegue, por um aumento gradual e contínuo de ciência, ao verdadeiro conhecimento de tudo o que for capaz de conhecer.⁴⁸

Tudo torna-se passível de investigação. O *obstáculo* foi colocado em outro lugar e o homem pode assenhorar-se dele mesmo, do mundo e das coisas. Instala-se, por assim dizer, o *tudo é possível*. O homem quer explicar o mundo à sua maneira. Galileu, ao utilizar o telescópio como instrumento científico e fundar a ciência moderna, criou condições para o homem colocar o seu olho longe de si e ver de perto as *coisas*, antes permitidas somente a Deus. O homem, por assim dizer, *inverte* a lente; olha para si, para o outro, para as coisas, para as relações, para as leis, para o governo, e até mesmo para as religiões. Ao homem nada mais escapa.

Marilena Chauí, referindo-se à sociedade que se desenvolve a partir do século XVI, diz:

Na qualidade de sujeito do conhecimento, o homem se põe como consciência soberana capaz de realizar o domínio prático de toda realidade, reduzida à objetividade do conhecimento e da técnica. Essa consciência soberana, separada do mundo na qualidade de puro observador neutro, manipula o real e o controla.⁴⁹

O encantamento com o progresso e a crença de que o mundo poderá ser melhor, porque construído com base na racionalidade e não segundo o destino, conferiam ao homem a certeza de que a felicidade poderia ser terrena. Montesquieu, outro pensador do século XVIII e entusiasta do *progresso* conferido pelas *luzes*, assim afirma:

A nossa alma é feita para pensar, ou seja, para aperceber: ora, semelhante ser deve ser dotado de curiosidade, pois como todas as coisas estão numa cadeia ininterrupta, em que cada idéia precede uma e segue-se a uma outra não se pode gostar de ver uma sem ver a outra.⁵⁰

A exuberante crença da infalibilidade da razão constituía-se em unidade comum. Duvidar desse princípio era *quase impossível*, mas o *quase* poderia ser também uma certeza naquele século iluminado pelo pensamento livre em busca da felicidade. Livre, porque o homem era capaz de pensar, agir

e modificar e não mais, tão-somente, crer, aceitar e redimir-se. Em qualquer direção, o homem era autor e ator. A esse respeito, ressalta Cassirer:

A razão deixou de ser a soma de "idéias inatas", anteriores a toda a experiência, que nos revela a essência absoluta das coisas. A razão define-se muito menos como uma possessão do que como uma forma de *aquisição*. Ela não é o erário, a tesouraria do espírito, onde a verdade é depositada como moeda somante, mas o poder original e primitivo que nos leva a descobrir, a estabelecer e a consolidar a verdade. [...] É nesse sentido que todo o século XVIII concebe a razão. Não a tem em conta de um *conteúdo* determinado de conhecimentos, de princípios, de verdades, preferindo considerá-la uma *energia*, uma força que só pode ser plenamente percebida em sua ação e em seus *efeitos*. A sua natureza e os seus poderes jamais podem ser plenamente aferidos por seus resultados; é à sua função que cumpre recorrer. E a sua *função* desliga o espírito de todos os fatos simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a "verdade pré-fabricada"⁵¹.

Em outra passagem, Cassirer, referindo-se à sociedade proposta por Diderot e os outros iluministas, pontua: "Eles estão impregnados da convicção de que se pode confiar no progresso da cultura intelectual, porque esse progresso, em virtude do impulso interior que o anima e da lei imanente que o governa, dará à ordem social sua nova e melhor forma"⁵². Note-se, pois, que as hipóteses para a construção da nova sociedade carregavam o princípio indelével de que o homem era capaz de construí-la sem o concurso de qualquer outra autoridade senão a da própria razão.

Rousseau radicaliza o espírito de liberdade conferido à razão para, em nome de um outro progresso, recusar aquele instituído pela história que, para ele, construiu um homem portador de uma história fundada no engano, na corrupção, no engodo.

A recusa, porém, não é gratuita. O progresso fundado na razão lançou os homens a uma "fria e calculista relação"⁵³ que torna os homens distantes e estranhos uns aos outros, portanto, em uma carência moral, que se revela nos costumes e se manifesta na indiferença ou no desprezo dos homens de poder, de pensamento e de fé, em relação à vida cotidiana do povo.

IV- Notas

- ¹ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. De Ísis Borges B. Fonseca, São Paulo: Difel, 1986, p. 28.
- ² Digo de certa forma, porque segundo Vernant, "as comunidades rurais não estão numa dependência tão absoluta em relação ao palácio que não possam subsistir independentemente dele. Abolido o controle real, o *damos* continuaria a trabalhar as mesmas terras segundo as mesmas técnicas. Como no passado, mas num quadro doravante puramente aldeão, ser-lhe-ia necessário alimentar os reis e ricos homens do lugar, por meio de remessas, presentes e prestações mais ou menos obrigatórias" (*ibid.*, p. 23).
- ³ *Ibid.*, p. 24.
- ⁴ *Ibid.*, p. 25.
- ⁵ *Ibid.*, p. 34.
- ⁶ *Ibid.*, p. 32-33.
- ⁷ *Ibid.*, p. 34.
- ⁸ *Ibid.*, p. 35.
- ⁹ *Ibid.*, p. 35.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 42.
- ¹¹ MARROU, H. *História da educação na Antiguidade*. Trad. de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990, p. 342.
- ¹² PLATÃO, *Mênon*. Trad. de Jorge Paleikat. São Paulo: Ediouro, [198-].
- ¹³ *Ibid.*, 61.
- ¹⁴ A palavra grega *nomia* é utilizada por Vernant no sentido de regra, lei ou princípios a serem seguidos. É com esse entendimento que a utilizamos neste trabalho e, por essa razão, vem escrita com a grafia *nómos* e não *nomós* que indica lugar, território e, mais originalmente, campo pelo qual passa aquele que conduz a criação.
- ¹⁵ CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 153.
- ¹⁶ VERNANT, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 42.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 42.
- ¹⁸ PLUTARCO. *Vidas*. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, [199-], P. 63.
- ¹⁹ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1987, p. 99.
- ²⁰ Para os gregos, "amizade viva, afeição, amor (sem idéia de sensualidade), sentimento de reciprocidade entre iguais. O verbo *philéo* significa: sentir amizade por alguém, amar com amizade, tratar como amigo, ajudar, auxiliar, amar de coração, dar sinais de amizade; acolher com prazer; procurar, buscar, perseguir para encontrar; agradar-se com, ter agrado em; estar quites com, relacionar-se de igual para igual." (CHAUI, Marilena, *op. cit.*, p. 357).
- ²¹ VERNANT, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 60.
- ²² CHAUI, Marilena, *op. cit.*, p. 122.
- ²³ VERNANT, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 34.
- ²⁴ JAEGER, Werner. *Paidéia*. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Editora da UnB, 1989, p. 237.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 238.
- ²⁶ PLATÃO. *A defesa de Sócrates*. Trad. de Jaime Bruna, Líbero Rangel de Andrade e Gilda Maria Reale Strazynski. Abril Cultural, 1987, p. 25.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 7.
- ²⁸ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Ediouro, [198-], p. 184.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 184.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 184.
- ³¹ *Ibid.*, p. 182.
- ³² *Ibid.*, p. 182.
- ³³ Refere-se ao capítulo XII da obra *Odisséia* de Homero, na qual as sereias, com seu belo canto atraem para a morte aquele que, desavisado ou desobediente, ousa as ouvir.
- ³⁴ CHAUI, Marilena, *op. cit.*, p. 254.
- ³⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969, p. 36.
- ³⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1987, p. 192.

³⁷ *Ibid.*, p. 9.

³⁸ CHAUI, Marilena, *op. cit.*, p. 322.

³⁹ ARISTÓTELES. *Ética a ...*, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁰ Cf. PLATÃO, *Górgias*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2002, p. 147.

⁴¹ *Ibid.*, p. 152-153.

⁴² *Ibid.*, p. 152-153.

⁴³ *Ibid.*, p. 152-153.

⁴⁴ MARROU, Henri-Irenée, *op. cit.*, p. 344.

⁴⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, p. 227.

⁴⁶ *Id. Emílio*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1992, p. 13.

⁴⁷ ALEMBERT, Jean Le Rond d'. *Ensaio sobre os elementos de filosofia*. Trad. de Beatriz Sidou. Campinas: Editora da Unicamp, 1994, p.3-5.

⁴⁸ DESCARTES, René. *Regras para a Orientação do Espírito*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 11.

⁴⁹ CHAUI, Marilena. Ensinar, fazer filosofia. *Revista do ICHL*, Goiânia, v. 2, n. 1, p. 3. Jan./jun., 1982.

⁵⁰ MONTESQUIEU, citado por CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad. de Alvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 32-33.

⁵¹ CASSIRER, Ernst., *op. cit.*, p.19-20.

⁵² *Ibid.*, p. 19-20.

⁵³ Cf. MAX, Karl e ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: MARX, Karl. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, [198-], p. 23.

CAPÍTULO 2

OS FUNDAMENTOS DAS RECUSAS E DAS PROPOSIÇÕES DE ROUSSEAU

E sem dúvida o nosso tempo [...] prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser.

Feuerbach

I – Os conceitos operatórios da recusa e das proposições

Em 1753, a Academia de Dijon (França) apresentou em seu concurso o tema – *Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?* Rousseau não saiu vitorioso¹, mas o seu discurso foi o que melhor evidenciou os conceitos operatórios constitutivos da arquitetura de seu pensamento. Nesse texto, ele se ocupa em responder à pergunta, não da forma como fora formulada, mas como acreditava que deveria o ser. Na introdução do *discurso*, lê-se: “não se pode perguntar qual a fonte da desigualdade natural, porque a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra”². Rousseau rejeita o título da questão proposta e trata de procurar a origem da desigualdade social entre os homens – denominada por ele de moral ou política – e exclui a possibilidade de encontrar qualquer ligação entre desigualdade social e lei natural.

Rousseau concebe dois tipos de desigualdade entre os homens: uma ele chama de natural ou física, e a outra de moral ou política. A primeira é “estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida, ou pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens”³. Rousseau cuida de explicar a segunda desigualdade, ao fazer a *correção* da pergunta: “De que se trata, pois, neste discurso? De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígio o forte pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranqüilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real”⁴.

Antes do *encadeamento de prodígios*, momento em que o homem conhecia tão-somente as desigualdades naturais *como idade, saúde, altura, força, qualidades do espírito*, o homem vivia, segundo Rousseau, no estado de natureza. Após, por força de *uma espécie de convenção*, foram acrescentadas às diferenças naturais *os privilégios de que gozam alguns em detrimento de*

outros. Essa condição, ao contrário daquela, foi forjada pelo interesse calculado em benefício individual, definida como estado de sociedade, ou estado civil.

A saída do homem do primeiro estado, que se poderia nomear como progresso, é definida como queda. A esse respeito, Starobinski diz: "As fases pelas quais o homem passou, o estado a que chegou devem em primeiro lugar ser estabelecidos como fatos; uma vez estabelecidos, devem ser aceitos: a humanidade sofreu transformações inelutáveis, com isso chegou fatalmente a seu estado presente, eis o que está fora de contestação".⁵ Rousseau recusou a legitimidade dos fatos. Diz Starobinski: "A história não tem legitimidade moral, e Rousseau não hesita em condenar, em nome dos valores eternos, o mecanismo histórico do qual mostrou a necessidade, e que estendeu às próprias funções morais"⁶.

Na verdade, Rousseau reconhecia esse estado. Ele procurava um caminho que lhe desse condições de entender a história do homem com base em outro paradigma que não aquele construído pela tradição. Ele vivia no século XVIII, momento em que as bases do Antigo Regime eram profundamente questionadas. Perguntas como – quem é o indivíduo? Quem é o cidadão? O que é o Estado? – circulavam em todas as ordens sociais. Insatisfeito com as explicações dadas pelos homens de seu tempo – que na verdade continham, em tese, as mesmas dadas pela tradição –, construiu um *estado hipotético*, no qual colocou o homem natural e se tornou o seu historiador, para fazer a crítica da sociedade e possibilitar uma nova ordem.

Rousseau não fala diretamente para nenhuma ordem social de seu tempo. Ele não fala para príncipes⁷, para nobres ou para burgueses. Ele, afirma Starobinski, "põe em causa a sociedade, a ordem social em seu conjunto. [...] Ele remonta a uma causa geral"⁸. O próprio Rousseau, na introdução *do segundo discurso*, diz: "É do homem que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens pois não se propõe questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade. Defenderei, pois, com confiança, a causa da humanidade"⁹.

Em *Emílio*, afirma que o homem em sociedade "não é nada", pois é resultado de um longo processo de degeneração. Diz ele: Tudo é certo em saindo das mãos do autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem"¹⁰.

Em sociedade, ele é o que parece ser, definindo-se na “imagem que faz de si”,¹¹ construída com a “opinião dos outros”¹². Formado nela, será “um dos homens de nossos dias, um francês, um inglês, um burguês; não será nada”¹³. No entanto, esses atributos não nasceram com o homem, foram adquiridos por força de circunstâncias adversas, sem que ele percebesse o resultado ao qual chegaria.

Ora, se a sociedade é resultado do que o homem fez, a culpa lhe pertence, mas essa autoria lhe deixa outra possibilidade: a de fazer diferente, pois só o homem é livre para modificar; só ele é capaz de contrariar. “A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir...”¹⁴, assinala Rousseau. Por ser livre, é capaz de “agir”¹⁵ e trilhar qualquer caminho. Entretanto, por estar *desavisado* não é capaz de modificar *as circunstâncias adversas* e trilhar outro caminho que não aquele que leva à sociedade civil fundada na maldade. Em outras palavras, o mal é adquirido pelo homem em sociedade, contrariando a bondade original inerente a ele no estado de natureza.

Ora, se a maldade entre os homens é algo adquirido em sociedade, portanto, um mal que vem de fora, é porque o homem isoladamente guarda uma bondade original. Para alcançá-la, Rousseau procede de forma lapidar. Ele identifica “o que pertence a sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo”¹⁶. É pessimista em relação à sociedade, bem como ao homem que ela forma, mas ao mesmo tempo otimista porque, segundo ele, o homem pode se tornar bom, se colocado ante outras circunstâncias e possibilidades.

Apesar do imenso fosso que se construiu entre “a atitude exterior” e “a imagem das disposições do coração”¹⁷, coloca nas mãos do homem a solução “para ser si mesmo e sempre um”. Essa possibilidade ele aponta logo no prefácio do *segundo discurso*. Para ele, o homem chegou a tal ponto que é quase impossível o reconhecer, pois é fruto de uma longa história estabelecida na corrupção:

É como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado a tal modo que se

assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu ator a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante”¹⁸.

O homem tornou-se *quase irreconhecível*. Esse *quase* é revelador da esperança, pois, apesar de toda desfiguração sofrida pelo tempo – elementos culturais a ele acrescentados – tal como a *estátua* que, além de desgastada, é maquiada pelas algas, ainda é possível dizer que é o homem. Rousseau encontra algo ainda indestrutível, que só o esforço lapidar poderá revelar. Em outras palavras, é preciso – como diz Salinas-Fortes – “retirar as maquiagens”,¹⁹ para encontrar o homem original. Ele foi desfigurado mas, “na medida em que o homem não deixa de ser um filho da natureza, ele conserva uma inocência indestrutível.”²⁰

Ora, se a sociedade, como se apresenta, não é aceita e nem há como retroceder ao estado de natureza, como fazer que o homem possa encurtar a distância entre o *agir* e o *falar*²¹ – dois conceitos, segundo Rousseau, totalmente opostos para o homem civil?

Empreendimento nada fácil e só possível por conjecturas, “extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam”²², e não dos fatos – vividos e contados. Ele imagina um estado que não existiu e provavelmente jamais existirá, para poder melhor explicar o estado presente. Para construir o *seu* estado, Rousseau retira do homem as maquiagens que lhes foram acrescentadas, afastando o progresso que resultou em degeneração, em favor do homem que a natureza criou: “Tudo é certo em saindo das mãos do autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem.”²³ Assim, ao retirar do homem as suas maquiagens, portanto, ao deixá-lo limpo, como diz Salinas-Fortes, “sem as máscaras” que as relações sociais criaram, Rousseau concebe o homem igual à natureza, vivendo, diz ele, no estado de natureza. Nesse momento, o homem não tinha consciência de si e seguia tão-somente o que a natureza mandava. “A terra abandonada à fertilidade natural e

coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie. Os homens [...], observam, imitam sua indústria...”²⁴, afirma Salinas-Fortes.

Não haveria nada que diferenciase o homem *desse animal qualquer?* Ao retirar do homem a possibilidade de um *dom sobrenatural*²⁵, ao retirar-lhe também “as faculdades artificiais”²⁶, Rousseau, referindo-se ao homem diz: “tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se no primeiro riacho [...] e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades”²⁷.

Triste paradoxo. Na ausência do *progresso*, o homem satisfazia *todas as suas necessidades*; com o *progresso* construído pelas relações sociais, torna-se carente: “abandonamos a felicidade real ao preço da felicidade ideal”²⁸, declara Rousseau.

A infelicidade é obra do homem e “teríamos evitado quase todas se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza”²⁹. Em outras palavras, a infelicidade é obra do homem em sociedade; a felicidade, ao contrário, era completamente vivida pelo homem no estado de natureza, caracterizado por uma vida solitária em que “as necessidades eram satisfeitas sem o concurso de seus semelhantes”³⁰.

Ora, se o homem era feliz nesse estado, o que o levou a abandoná-lo? A resposta encontra-se na história à qual recorre Rousseau para lhe pedir explicação do mal. Afirma Starobinski: “É a idéia do mal que dá ao sistema sua dimensão histórica. O devir é o movimento pelo qual a humanidade se torna culpada”³¹.

Uma inversão é estabelecida: a história do progresso do homem é, para o genebrino Rousseau, uma história *involutiva*. Abandonando esse homem, que para Rousseau é factício, encontra-se o verdadeiro, construído hipoteticamente. Ele fala de um momento em que o homem era igual aos outros animais, com a diferença de ser *organizado de modo mais vantajoso*. Rousseau refere-se a um atributo inerente só ao homem: a *perfectibilidade*, “faculdade de aperfeiçoar-se. Faculdade que, com o auxílio das circunstâncias,

desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo”³².

Assim, Rousseau atribui à *perfectibilidade* o divisor entre o que pertence aos animais em comum e o que é inerente apenas ao homem. Essa qualidade, “muito específica, [...] e a respeito da qual não pode haver contestação [...], com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras”³³. Segundo Rousseau, os obstáculos naturais, impostos por circunstâncias adversas, levaram o homem, por força da *perfectibilidade*, a atuar sobre o meio. A esse respeito, argumenta:

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação. As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários [...]. Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las [...]. As armas naturais, que são os galhos de árvores e as pedras, logo se encontraram em sua mão. Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte³⁴.

As intempéries lançam o homem à *indústria*. A natureza já não lhe provê tudo, e é necessário atuar sobre ela. “À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros”³⁵, assinala Rousseau. As *circunstâncias* apresentam-se difíceis, obrigando os homens a uma espécie de reflexão. Starobinski assim descreve essa situação: “ele saberá perceber diferenças entre as coisas, se saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho”³⁶.

Rousseau inicia a segunda parte do *segundo discurso*, nesses termos:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”³⁷.

Para Rousseau, chegar a essa conclusão estabelece-se um complexo *encadeamento de prodígios*. “Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes”³⁸. Ora, a propriedade, particularmente da terra – bem primário, base pela qual todas as demais propriedades se criam –, é, por assim dizer, o momento terminal do “encadeamento” que põe fim ao “estado de natureza”,³⁹ isto é, fim do estado em que os homens, embora já socializados, ainda seguiam o que a natureza determinava. “Numa vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um lazer bem maior, empregaram-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados”⁴⁰, afirma Rousseau. Eles ampliam as suas necessidades, que não se reduzem mais ao *fartar-se sob um carvalho e refrigerar-se ao primeiro riacho*. Agora, eles cuidam também de aprimorar a convivência: a linguagem, os costumes, o *comércio passageiro, a freqüentação mútua*. A esse respeito, Rousseau declara: “Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração dos homens e das mulheres ociosos e agrupados”⁴¹. Cria-se, também, a necessidade de alimentar o espírito.

O homem viveu milhares de anos nessa condição. Era feliz, pois havia equilíbrio entre necessidades e condições para supri-las, mas, *acontecimentos fortuitos* forçaram-no ao desequilíbrio. Atributos individuais, por exemplo, a força física, a rapidez, a astúcia, são percebidos pelo possuidor, tornando-os bens próprios. Aqueles, desprovidos de alguns desses atributos, tornaram-se admiradores, nascendo daí, segundo Rousseau, as primeiras “idéias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência. [...] Insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso”⁴². Ora, o primeiro sentimento de propriedade que o homem adquire é, por assim dizer, o orgulho. Sentimento que, desenfreado, fez o homem desejar para si outras formas de propriedade.

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado. [...] Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais

belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloqüente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. [...] Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a idéia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente. Saíram daí os primeiros deveres de civilidade⁴³.

Vê-se, portanto, que a produção da imagem torna-se uma necessidade para a vida do homem civil. Quando mais bela a vida, mais o homem sente orgulho de si mesmo e, ao mesmo tempo, sente inveja de uma outra imagem que julga superior. A relação pendular entre orgulho e inveja define o homem que fala ao outro e ao próprio coração. Ele projeta uma bela imagem tanto dele mesmo quanto de tudo que o circunda. Uma imagem, a rigor, que só faz lembrar o quanto o homem perdeu ao abandonar o estado de natureza, pois, como diz Rousseau,

ele ganhou a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros [...] e freqüentemente usa a máscara da bondade; em outras palavras, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem⁴⁴.

O desdobramento dessa nova condição resulta “na distinção das famílias que introduziram uma espécie de propriedade, da qual nasceram talvez as primeiras brigas e combates”⁴⁵, pois se tornou necessário defender não só a sua própria pessoa de uma possível ameaça, mas tudo o que lhe foi acrescentado como extensão de si. Os bens foram acumulados

para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo⁴⁶.

O *parecer ser*, necessidade que provém de fora, e sem a qual viver em sociedade torna-se difícil, expressa a adulteração da alma humana. Ela também é maquiada, sem que o homem perceba o resultado dessa infeliz

providência. Os adereços acrescentados à alma passam a constituir-se em *coisas* necessárias para as relações entre os homens. A esse respeito, diz Starobinski: “O eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas; seus meios se tornam seu fim. O homem inteiro torna-se coisa, ou escravo das coisas”⁴⁷. O *homem inteiro* tornou-se alienado e procura nas circunstâncias a melhor forma para construir a sua imagem, porque por ela ele se define.

O homem, por força das circunstâncias adversas à sua vontade, vê os seus dois sentimentos – amor de si e piedade – distanciarem-se. Esses sentimentos, unidos, fazem o homem não desejar tudo para si. Separados, empurram o homem para o amor próprio. Na primeira condição, a piedade natural é viva, na segunda, ela adormece. Eis a razão de todos os males da *ordem civil*, e a definição dos já anunciados *acontecimentos fortuitos*.

II – A recusa de Rousseau aos conceitos de homem e sociedade de Hobbes e Locke

Na introdução do *segundo discurso*, Rousseau afirma que “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá”⁴⁸. Dentre eles, Locke e Hobbes, ao menos nesse *discurso*, são os que mais se destacaram. Referindo especialmente a esses dois pensadores, Rousseau afirma: “Falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade”⁴⁹. Rousseau, ao contrário, para chegar *até lá*, recusa não só a história da sociedade que resultou no homem *dos nossos dias*, mas também os hipotéticos estados concebidos pelos homens das *ciências e das artes*. Locke, por exemplo, entendia que o homem no estado de natureza tinha uma existência social tranqüila e de paz⁵⁰. Hobbes tinha um entendimento contrário ao de Locke. Para ele, o homem, no estado de natureza, vivia em uma guerra

ininterrupta, caracterizando este estado como de guerra de “todos contra todos”⁵¹.

Para construir o seu hipotético estado, Rousseau sente a necessidade de *cavar até a raiz* e, nesse percurso, abandona o que ele chama de *erros e preconceitos* que traziam todos aqueles que, antes dele, descreviam o estado de natureza. “Falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”⁵², diz Rousseau.

Hobbes – para Rousseau, um dos que faziam essa descrição anacrônica equivocada – baseava-se no princípio de que “a natureza fez todos os homens iguais, quanto à faculdade do corpo e do espírito”⁵³. Ora, a força física do mais forte não é suficiente para destruir o menos forte porque este é capaz de resistir, “quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontram ameaçados pelo mesmo perigo”⁵⁴, e se todos são iguais, têm as mesmas capacidades quanto à esperança de atingir o mesmo fim. Como é impossível que dois saiam vitoriosos na disputa de um só objeto, tornam-se inimigos. Como afirma Hobbes, “esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro”⁵⁵.

A discórdia é, segundo Hobbes, um princípio inerente ao homem no estado de natureza, definido por ele como estado de guerra: “Uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”⁵⁶. A condição de guerra, continua Hobbes, “não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida”⁵⁷. Em uma situação assim, segundo Hobbes,

não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo da morte violenta.⁵⁸

A discórdia está, pois, no homem no estado original e também no homem civil. A diferença reside em que, nesse estado, o homem tem consciência da sua condição, por isso, cria a lei em que se estabelece o que é justo e injusto. Já o homem no estado de natureza não tem “noções do bem e

do mal, de justiça e injustiça”⁵⁹ por isso, faz da “força e da fraude [...], as duas virtudes cardeais”⁶⁰. Referindo-se ao que é justo ou injusto, Hobbes destaca que são faculdades “que não fazem parte do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não em solidão”⁶¹.

Note-se que, quando retira o que é social do homem, Hobbes encontra a discórdia como uma condição natural: “É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza”⁶². Quando descreve o estado de natureza Hobbes o faz valendo-se da condição do homem no estado civil. Ele solicita a quem duvidar de suas premissas que recorra aos fatos:

E poderá portanto talvez desejar, não confiando nessa inferência [...], que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ela a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres?⁶³

Segundo Hobbes, todos guardam em relação social uma maldade,⁶⁴ transferida para o homem em seu – também hipotético – estado de natureza.

Para Rousseau, o homem não é mau, apenas, por força das circunstâncias más, tornou-se mau. É preciso recuperá-lo, e Rousseau acredita nessa possibilidade, apesar de toda *deformação* sofrida. No prefácio do *segundo discurso*, Rousseau lembra a inscrição do templo de Delfos: *Conheça-te a ti mesmo*. Tarefa nada fácil, pois é quase impossível falar do homem sem as máximas impingidas ao longo do tempo, mas Rousseau teima em trilhar esse caminho porque a sociedade e todo o seu *progresso* são inaceitáveis. A história que o homem construiu é um desfile de dor e sofrimento, pois se funda na violência e na corrupção. A piedade, sentimento puro que faz o homem falar ao coração, necessita, segundo Rousseau, ser despertada.

Rousseau vai ao encontro de Hobbes ao descrever o homem civil. A diferença é que este vê maldade no homem sob qualquer condição, e Rousseau, ao contrário, afirma que a maldade é a adequação às circunstâncias adversas vividas pelo homem em sociedade. Desde o instante em que o homem começa a contrariar a natureza – o mundo físico que lhe é exterior, mas também interior porque parte dela – vê-se obrigado, como diz Rousseau, a travar uma luta incessante em busca da felicidade perdida:

Desde o instante em que um homem sentiu necessidade de socorro do outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas⁶⁵.

A maldade estabelecida na ordem social promove o medo entre os homens. Além da dor e da fome – únicos temores do homem no estado de natureza, segundo Rousseau –, acrescenta-se o medo do semelhante, revelado nas múltiplas formas de leis e armas. A imagem do lobo – *homem lobo do homem*, segundo Hobbes –, parece expressar com fidelidade o homem construído pela história. Ele ganha uma *aparência enganadora*, que se mescla à imagem original. O problema é que não se consegue mais saber – com facilidade – qual é a verdadeira.

Apresenta-se agora como Locke concebe o homem e a sociedade, bem como as diferenças básicas em relação a Rousseau.

Todos os homens nascem iguais – um ponto comum tanto para Hobbes quanto para Locke. Hobbes vê na igualdade entre os homens a condição inicial para a discórdia e com isso o desencadeamento do estado de guerra, tornando necessário um poder maior capaz de manter os homens em concórdia. Locke, ao contrário, vê combinação entre igualdade e liberdade; para ele, os homens, tendo nascido iguais, têm, no estado de natureza, a ausência de *subordinação ou sujeição*, portanto, livres. Todo esforço do homem deve ser o de manter esses dois princípios sem o concurso de qualquer autoridade, a não ser aquela estabelecida pela vontade de todos, tal

como um remédio, para combater qualquer inconveniente que possa colocar em perigo a ordem.

A rigor, ao passo que Hobbes define o estado de natureza como *guerra de todos contra todos*, não comportando nenhum indício de liberdade, para Locke, no estado de natureza, encontra-se a “lei da natureza, que importa na paz e na preservação de toda a humanidade. [...] em execução nas mãos de todos os homens”⁶⁶.

A liberdade e a igualdade são, para Locke, princípios a serem preservados na convenção social. A esse respeito, diz ele:

A liberdade natural consiste em estar livre de qualquer poder superior na Terra, e não sob a vontade ou a autoridade legislativa do homem, tendo somente a lei da natureza como regra. A liberdade do homem na sociedade não deve ficar sob qualquer outro poder legislativo senão o que se estabelece por consentimento na comunidade, nem sob o domínio de qualquer vontade ou restrição de qualquer lei senão o que esse poder legislativo promulgar de acordo com o crédito que lhe concedem⁶⁷.

Hobbes, ao contrário, afirma que ao abandonar o estado de natureza, o homem, por medo da morte, encontra meios para coibir a sua violência. Locke vê a *inimizade, a malícia, a violência e a destruição mútua* como características do homem em sociedade, na qual reina a força em oposição ao direito. Hobbes entende que tais características já constituíam o homem natural. Nesse estado, segundo Hobbes, a possibilidade do pacto era nula, pois, ninguém o cumpriria, porque era estabelecido na desconfiança generalizada, isto é, na “condição de guerra de todos os homens contra todos os homens”⁶⁸.

O estado de violência vivido pelos homens os leva à procura da paz, a qual, para Hobbes, só se estabelece “se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento”⁶⁹. Para que a guerra seja superada é necessário, segundo ele, que se estabeleça “o medo de algum poder coercitivo”⁷⁰. Em outras palavras, o Estado foi criado para coibir a brutalidade natural do homem. Já para Locke, o Estado foi criado para preservar a liberdade e a igualdade.

Rousseau, para descrever o homem natural, procura, como já foi dito, *cavar até a raiz*. Ele pulveriza o que chama de erros e preconceitos inveterados daqueles que se esforçaram em descrever o estado de natureza. Se Locke e Hobbes mereceram maior atenção de Rousseau, não foi para dizer em que cada um falhou ou acertou, mas para aprender com eles a construir um caminho próprio: “descobrir sua grande maneira”⁷¹, diz Starobinski, referindo-se a Rousseau.

Para Locke, o homem, no estado de natureza, é livre e igual: uma liberdade “para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem”⁷². A igualdade, princípio que Locke não entendia desconectado da liberdade, caracterizava os homens como iguais uns aos outros “sem subordinação ou sujeição”⁷³. Dessa forma, esses dois princípios davam ao homem natural as condições ideais para a sociabilidade.

Rousseau concorda que os homens, no estado natural, são iguais e livres. A discordância ocorre em relação à sociabilidade. Para Rousseau, o homem no estado de natureza é solitário e é mais feliz por sê-lo. Desprovido de qualquer valor moral, socorre apenas as próprias necessidades físicas: “Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome”⁷⁴. Nesse estado, o homem é disperso. Starobinski, sobre a definição do homem natural, assinala:

No estado de dispersão em que Rousseau imagina a humanidade primitiva, nada une o indivíduo ao seu semelhante, mas nada igualmente o escraviza. Não experimentando nenhum desejo de comunicação, ele não se sente separado; nenhuma distância metafísica o afasta ainda do objeto exterior. Sua relação com o mundo circundante se estabelece no equilíbrio perfeito: o indivíduo faz parte do mundo, e o mundo faz parte do indivíduo⁷⁵.

Desse modo, ao passo que Rousseau afasta qualquer possibilidade de uma vida social do homem no estado de natureza, Locke entende que, nesse estado, o homem, além de ser livre e igual, carrega a sociabilidade. No estado de natureza, diz Locke, “os homens vivem juntos conforme a razão, sem superior comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles”⁷⁶.

A harmonia entre desejos e necessidades que caracteriza a vida do homem natural não existe em Hobbes. Para ele, a condição de iguais, quanto à capacidade e esperança de atingir os mesmos fins, leva os homens a uma guerra de todos contra todos. A guerra que resulta dessa condição original caracteriza uma espécie de sociabilidade da discórdia. A esse respeito, assinala Ulhôa: “Hobbes vê no homem natural um ser radicalmente egoísta, movido basicamente pelo instinto de sua própria conservação, e naturalmente predisposto portanto para a guerra aos semelhantes”⁷⁷.

Hobbes não encontra nada no homem que o afaste da maldade original. Para ele, “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito.”⁷⁸ Só a convenção é capaz de salvar o homem da morte, ou melhor, da miserável condição em que se encontrava, *por obra da simples natureza*. Para que a convenção seja possível, é necessário que haja algo no homem que o leve a esse esforço. Hobbes fala então de um preceito que existe no homem como regra geral: procurar a paz e segui-la. O homem só assume essa atitude, segundo Hobbes, por força do medo da morte, força reguladora do estado de guerra.

Para Rousseau, ao contrário, o homem, no estado de natureza, possui uma disposição natural que pressupõe a paz e não a guerra. Ele fala “da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis”⁷⁹.

O homem natural tem uma vida demasiadamente dispersa. Como diz Rousseau: “seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia”.⁸⁰ O estado de natureza de Rousseau é, pois, radicalmente antagônico ao estado natural de Hobbes. Para Rousseau, a sociedade nascente deu ao homem todos aqueles adjetivos que Hobbes atribuiu ao homem natural:

Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, [...] os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque

não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranqüilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal⁸¹.

Seguindo o princípio hobbesiano, a *guerra de todos contra todos* torna o estabelecimento da ordem civil uma necessidade. Essa ordem estabelece-se para salvar o homem *daquela miserável condição*, porque propicia a existência de todos os homens, ao coibir o espírito de mútua destruição. Já para Rousseau, o homem na condição original encontra-se sem “qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns”⁸². Por fim, Hobbes só enxergou discórdia entre os homens. Rousseau diz que recuou um pouco mais e enxergou um momento em que os homens viviam sem *relação moral*.

Rousseau recusa os conceitos de homem e sociedade, especialmente aqueles propostos por Hobbes e Locke, para definir o seu próprio conceito. Contrariamente a eles, para os quais o homem é um ser por natureza social⁸³ e, nesse sentido, não os diferencia em nada da tradição⁸⁴, Rousseau define o homem no estado de natureza como animal solitário⁸⁵. Segundo ele, os obstáculos naturais, impostos por circunstâncias adversas, levaram o homem, por força da *perfectibilidade*, a atuar sobre o meio. A esse respeito, Rousseau declara:

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação. As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles. [...] Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa. Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las. [...] As armas naturais, que são os galhos de árvores e as pedras, logo se encontraram em sua mão. Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte⁸⁶.

Essa dificuldade, imposta pelas circunstâncias, obriga os homens a uma reflexão, ainda rudimentar, necessária para lhes garantir a sobrevivência. A associação, para Rousseau, é uma aquisição do homem em um momento em que, não tendo mais como sobreviver isoladamente, joga-se a um fortuito

agrupamento que cessa no instante em que a necessidade é suprida, mas logo se vê dela refém.

Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias. Jovens de sexos diferentes habitavam cabanas vizinhas; o comércio passageiro, exigido pela natureza, logo induz a outro, não menos agradável e mais permanente, pela frequência mútua. Acostumam-se a considerar os vários objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se idéias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência. A força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem. Insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; com o amor surge o ciúme, a discórdia triunfa e a mais doce das paixões recebe sacrifício de sangue humano⁸⁷.

A proximidade física dos homens, forjada pelas circunstâncias, permitiu que laços afetivos fossem estreitados “o hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem como o amor conjugal e o amor paterno”⁸⁸. Contraditoriamente, a vida associativa gerou discórdia e os homens começaram a viver as “primeiras brigas e combates”. Rousseau não identifica essa situação de discórdia como natural no homem, como fazia Hobbes. No instante em que o homem começou a experimentar as primeiras desordens, teve início a vida social que, para Rousseau, a propriedade foi o marco inicial.

Hobbes e Locke não abandonaram o homem civil e transportaram para o estado de natureza todos os vícios adquiridos pelo homem civil, como a vaidade, a inveja, a violência. Rousseau criticava esses autores por serem imprecisos, pois tomaram o homem já desnaturado para falar do homem no estado de natureza. Enfim, tomaram os fatos como verdadeiros e, remontando o fio dos acontecimentos, chegaram ao homem natural e viram nele os embriões da desnaturação do homem civil. Segundo Rousseau, os fatos não dizem nada. Ele *cava até a raiz* para “mostrar, no quadro do verdadeiro estado de natureza, como a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter nesse estado tanta realidade e influência quanto pretendem nossos escritores”⁸⁹. Desta forma, ao *cavar até a raiz*, Rousseau encontra, no estado de natureza, um homem sem vícios ou virtudes, bondade ou maldade. Ele encontra um

homem completamente solitário que seguia, tão-somente, o que a natureza mandava. Em outras palavras, ele encontra um indivíduo sem o processo histórico, ou melhor, em um marco zero, desprovido portanto, de qualquer máscara. Eis o ponto de partida para construção de um outro estado: um estado em que os homens poderão ser “livres quanto antes”⁹⁰.

III – O encantamento pelo espetáculo e a perda da autonomia

Para Rousseau, tudo que sai da natureza é certo; tudo nas mãos do homem em sociedade se degrada. Para ele, o *homem não quer nada como fez a natureza*: “Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo; ama a deformidade, os monstros; não quer nada como o fez a natureza, nem mesmo o homem; tem de ensiná-lo para si, como um cavalo de picadeiro; tem de moldá-lo a seu jeito, como uma árvore de seu jardim”⁹¹.

Referindo-se ao homem em sociedade, Rousseau sugere *adestramento, moldura, ornamento, imbecilidade*, Qualificações que tornam a imagem do homem um tanto patética, o que o leva a definir a sociedade como um picadeiro – se há o espetáculo é porque há os seus atores. Para Rousseau, eles são os demagogos, os farsantes; em uma palavra, os *impostores*. Os outros carregam a culpa por não terem sido capazes de se defenderem. “Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos”⁹², diz Rousseau. O homem não é assim; tornou-se assim, pois é filho do estado de natureza antes de ser filho do estado civil. Esse estado foi constituído pelo engodo, e por essa razão fundante deve ser abandonado, ou melhor, o homem resultado dessa associação perversa deve ser lapidado para que se encontre o que Rousseau qualifica como *o homem*. Em outras palavras, retirar-lhe as maquiagens que o deixaram com a aparência enganadora.

Ora, se há aparência é porque há o ser. Ela é acréscimo e não se sustenta sem a sua estrutura, pois não se pode pôr qualquer máscara sem que haja o mascarado, ou maquiar sem que haja o maquiado. O homem foi

maquiado por força dos *acontecimentos fortuitos* e construiu a sociedade, caracterizada por ele, de espetáculo.

Rousseau sugere dois seres em um: aquele da natureza e o da sociedade. O primeiro, apesar de toda a deformação sofrida, continua no segundo. Seria possível a recíproca ser verdadeira? Para Rousseau, o princípio de socialização não é natural no homem. No estado de natureza, o homem é solitário e qualquer espécie de agrupamento se faz por uma necessidade específica que, sanada, se desfaz sem que o homem perceba a vantagem do agrupamento. A respeito do homem nesse estado, diz Rousseau: “os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome”⁹³. É, pois, uma condição que aproxima o homem de qualquer outro animal. Nem mesmo a morte, Rousseau considera como um mal: “Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal”⁹⁴.

Note-se que apesar dessa condição primária, Rousseau enxerga uma vantagem: equilíbrio entre desejos e necessidades. As necessidades eram aquelas que a natureza ditava, às quais estavam limitados os seus desejos. A natureza mandava e o homem obedecia sem qualquer espécie de *paixão* que o jogasse para fora dele mesmo. Era o instinto que o comandava.

Dotado de sentidos, o mundo exterior não lhe era estranho. Eles se constituíam, por assim dizer, nos mediadores entre si e o mundo. Por eles também se conseguia *medir* uma dada *sensação*. Essa *sensação* medida oferecia um sentimento instantâneo, sem processo, sem progresso, pois se desmancha na mesma velocidade da sua percepção. Afirma Salinas-Fortes: “é a inerte passividade que caracteriza essa condição quase animal, na qual a troca do organismo com o ambiente externo se dá segundo a inflexibilidade de um automatismo”⁹⁵.

Se o homem tivesse apenas isso, ele seria como um animal qualquer e faria apenas o que o instinto mandasse. A separação entre eles, segundo Rousseau, é atribuída à *perfectibilidade* e à liberdade. Somente os homens, por força desses atributos exclusivamente seus, são capazes de contrariar a natureza. Os sentidos, porta de entrada do mundo, um *métrom*,

tornam-se *sentimentos* “que podem interromper o automatismo e aperfeiçoar o seu equipamento sensorial, desenvolvendo, a partir do seu exercício [...], novas faculdades: a imaginação, a memória, a razão”⁹⁶.

No primeiro estado de natureza, o homem possuía, no *amor-de-si*, a condição que lhe conferia unidade em si mesmo e, por isso, não era capaz de fazer o bem ou o mal. Derivada do *amor-de-si*, o homem possuía a *pietade natural* – “capacidade de transporte e de identificação com o outro, [...] força expansiva do coração”⁹⁷. Em outras palavras, uma espécie de *paixão primitiva* que conferia ao homem a condição de “inteiro absoluto que tem relação apenas consigo mesmo ou com seu semelhante”⁹⁸, a relação com o outro de que fala Rousseau, era desprovida de processo, ou seja, ela se desfazia ao cessar a *necessidade*.

Esses laços, de fortuitos que eram, ganham uma certa constância e o homem começa a *gozar do prazer da companhia*. Configura-se então um segundo momento do homem no estado de natureza. É aquele em que uma espécie de associação é introduzida entre eles, momento em que a natureza já não provê tudo e o homem, para não sucumbir, tem de procurar outras formas de existência. O agrupamento casual é percebido como vantajoso e o homem não pode mais prescindir da *freqüentação mútua*. Segundo Rousseau,

tudo começa a mudar de aspecto. Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se [...]. Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias. [...] À medida que as idéias 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 apertam⁹⁹.

A *complexificação das sensações* ganha um outro sentido: o sentimento, *fermentado por homens e mulheres ociosos e agrupados*. Não se trata da mesma *pietade natural*, inerente ao homem em seu primeiro estado de natureza. A *pietade natural* é agora refinada, propiciando aos homens experimentar, por assim dizer, a vantagem e o prazer de estar em companhia do semelhante.

Para Salinas-Fortes, “a *pieté* é, assim, ao menos teoricamente, suscetível de um refinamento cada vez mais profundo a ponto de acabar

ultrapassando o seu limite próprio para se converter em outra coisa, ou seja, em regozijo, em verdadeira 'simpatia' e, em última instância, 'consciência moral'"¹⁰⁰. Em outras palavras, o sentimento é experimentado em duplo sentido: sentimento de si (capacidade de tomar distância de si e de se perceber); e sentimento do outro (capacidade de *colocar-se no lugar do outro*). Essas duas capacidades adquiridas pelo homem o levam a superar a solidão do estado de natureza e conquistar a possibilidade da coexistência e convivência.

A *convivência* do homem natural é estabelecida segundo a natureza, ou seja, tal qual os outros animais, a associação só dura o necessário para satisfazer uma dada necessidade, limitada pelas leis da natureza. Já o homem socializado, mas ainda não desnaturado, estabelece leis próprias, tendo a natureza como mestre. Ela ensina, ele a observa e a imita. Ainda não se pode falar de desarmonia ou desordem, porque há equilíbrio entre desejos e necessidades. Rousseau assinala: "Nesse novo estado, numa vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um lazer bem maior, empregaram-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados"¹⁰¹. Os homens, agora agrupados, gozam de *um lazer bem maior* e o canto e a dança "tornaram-se a distração dos homens e das mulheres"¹⁰². É esse o momento que os homens gozam do prazer da companhia. Momento em que *laços se apertam*, demarcando a distância do estado civil.

Segundo Rousseau, *um intervalo imenso* separou o abandono do estado primitivo do estado civil. Nesse intervalo, os homens puderam viver os mais *doces laços*, pois agiam segundo as necessidades que lhe eram próprias, não fugindo aos limites das circunstâncias (condições objetivas que independem da sua vontade: intempéries dificuldades na captura do alimento ou na disputa por território).

Note-se, pois, que sentindo a *sua* natureza interior e sentindo as circunstâncias, o homem distancia-se dos instintos e aproxima-se do semelhante, não mais tão-somente por necessidades fortuitas. Os sentidos antes apresentavam o mundo tal como um espelho, agora, mais apurados, oferecem ao homem um sexto sentido: o sentimento. A mediação entre o

homem e o mundo adquire, por decorrência, uma maior grandeza ou, como diz Rousseau, um “segundo estado de natureza”¹⁰³.

Associados, por força da necessidade, os homens tiveram de aprender a conviver:

Aí se formaram os primeiros laços de família e aí se deram os primeiros encontros entre os dois sexos. As moças vinham procurar água para a casa, os moços para dar de beber aos rebanhos. Olhos habituados desde a infância aos mesmos objetos, começaram aí a ver outras coisas mais agradáveis. O coração emocionou-se com esses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, experimentou o prazer de não estar só. A água, insensivelmente, tornou-se mais necessária, o gado teve sede mais vezes: chegava-se açodadamente e partia-se com tristeza. Nessa época feliz, na qual nada assinalava as horas, nada obrigava a contá-las, e o tempo não possuía outra medida além da distração e do tédio. Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma juventude ardente aos poucos esqueceu a ferocidade. Acostumaram-se gradativamente uns aos outros e, esforçando-se por fazer entender-se, aprenderam a explicar-se. Aí se deram as primeiras festas – os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos – do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor¹⁰⁴.

Nasce a primeira vida social, e Rousseau fala em *esforço* para se fazer entender, traduzido pelo gesto e pela voz. O canto e a dança tornam-se expressões para o outro, ou seja, tornam-se formas de transposição da vontade, e se passa a viver na fronteira.

As conjecturas de Rousseau permitem entender a noção de fronteira. Na natureza, há uma repetida e ininterrupta antinomia: dia/noite, chuva/ estiagem, frio/calor, terra/água. Todos esses momentos apresentam-se aos homens ora agradáveis, ora desagradáveis. Por serem assim, ele aprende que a hora de um passa e a hora do outro é inevitável. O dia e a noite trazem todo o espetáculo da natureza. Se um tal dia foi extremamente ensolarado e escasso em alimentos, deseja-se a noite como alívio. Já diante da noite, fria ou chuvosa que desabriga, deposita-se a esperança de um dia menos sofrido. Ora, apesar de toda adversidade vivida pelo homem em relação aos

fenômenos naturais, uma certeza persiste: a primavera, alternada entre dia e noite como únicos processos.

O homem do segundo estado já era previdente, o que se comprova pela utilização de toscos instrumentos de trabalho, as incipientes agricultura e metalurgia e a construção de rudes moradias. É como se a noite ganhasse o dia na percepção dos homens. Em outras palavras, a noite não começa com o pôr-do-sol. Ela está na percepção dos homens em pleno dia. O crepúsculo, como fronteira, deixa a boca da noite, podendo estar ao alvorecer ou a pleno meio-dia.

A fronteira vivida pelo homem em relação à natureza é lentamente percebida também em relação ao outro, tendo nas sensações o ponto de partida. Os órgãos dos sentidos revelam a diferença. Percebe-se o outro mais fraco ou mais forte, mais ágil ou menos ágil que ele; percebe-se ainda aquele que dança e canta melhor ou pior que ele, e já existem preferências. Algo no outro o agrada ou desagrada. Nesse momento, a fronteira entre ele e o outro ganha a sua interioridade. O outro é antecipado nele. Como diz Rousseau, *o homem experimenta o prazer de não estar só*, mas esse prazer não é gratuito. Há que haver esforço, porque a linha da fronteira entre o eu e o outro é demarcada a todo instante. Um esforço, entretanto, salutar, pois, fundado no momento em que os homens gozavam das *vantagens da associação sem perder a natureza*. É esse o momento, segundo Rousseau, em que os homens viveram a *idade de ouro*, momento em que a felicidade era real.

O homem passa a constituir-se na relação com o outro em que o ser mistura-se ao *dever ser* social. O papel ou o lugar que ocupa no plano social constitui a sua identidade, o que o coloca, por assim dizer, em uma região fronteiriça. Vive-se como no mundo de Ártemis, deusa grega que expressava os confins. Ártemis habitava os limites no plano da natureza como praias, pântanos, beira de lagos, rios, enfim, lugares onde o líquido e o sólido se difundem. Ártemis reina também entre os homens. Ela preside ao parto, ao nascimento, à criação das crianças e as conduz à maturidade, à vida social. Ela prepara as moças para o casamento e os rapazes para a cidadania. Segundo Vernant e Vidal-Naquet,

sob a proteção vigilante de Ártemis, divindade das margens e das transições as crianças gregas aprendem a identidade social: as meninas imitando o lento trajeto que as conduz da selvageria inata de seu sexo à civilidade da boa esposa, os meninos iniciando-se em cometer todos os excessos a fim de reconhecer e de encontrar, sem risco de retorno nem de recaída, a norma da cidadania¹⁰⁵.

Contudo, a tarefa de Ártemis não se conclui aí. Ela conclama os homens aos exercícios perenes de civilidade. Quando há transgressão, como no caso da guerra, lá está Ártemis, lembrando aos homens que o espírito de Ares promove a fúria, a desmedida. Heródotos conta que, em defesa da ordem, os efésios, temendo a fúria de Croisos, “dedicaram sua cidade a Ártemis, estendendo um cabo a partir do templo da deusa”¹⁰⁶. Ártemis expressa, por assim dizer, a iminência. Ela está sempre ali, lembrando que tudo passa, tudo pode ocorrer e tender para um lado ou para outro, já que ela é o próprio limite.

No plano interpessoal, há a permanente observância à norma, mas ao mesmo tempo, contestação. Nesse processo, construído de forma pendular, o homem vê o outro e a si mesmo. Parece que é jogado para lugar nenhum, para os confins, ao encontro de Ártemis, pois, como existe em relação com o outro, as identidades são construídas no devir. Nada está terminado, nada está começado. O que existe é processo¹⁰⁷. Esse é o sentido que Rousseau dá ao esforço tão necessário para o conviver.

Já foi fito que a associação entre os homens garantiu as necessidades materiais, o que propicia tempo para o lazer. Como diz Starobinski: “mais bem assegurados de subsistir, os homens conhecem a alternância do trabalho e do lazer. Tornam-se disponíveis para o livre curso das paixões”¹⁰⁸.

Rousseau não associa o nascimento do homem para o homem às necessidades materiais e sim ao ócio. Na duração da dança ou do canto, o homem pode experimentar uma nova noção de tempo. Ele não é mais medido pela velocidade do animal durante a caçada, do dia, da noite ou do estômago vazio. O tempo agora é o da dança, ou seja, tempo em que o corpo marca a distância entre o ritmo do canto. A voz não é mais o grito de dor, ela expressa a

satisfação de estar com o outro. O tempo agora é o da expressão: o tempo de dizer o que se sente. Starobinski comenta:

O sujeito ainda não é vítima dos meios (das “mediações”) que desenvolveu, e que, deixando de servir de intermediários na comunicação, constituem anteparo, interpõem-se, lançam um véu entre os homens civilizados. Na dança e no canto da festa patriarcal, a linguagem permanece inerente ao próprio corpo do sujeito apaixonado; é não apenas um sinal que remete à pessoa (ao “significador”), mas é ainda um gesto que adere a ele, uma conduta concreta.¹⁰⁹

Da mesma forma que o ócio é garantido pela previdência material, as expressões tornam-se também previdência. Canta-se e dança-se no dia seguinte, quase do mesmo jeito de ontem. O tempo para o homem não é mais o imediato, mas processo. Starobinski afirma:

O homem penetra na preocupação com a previdência. O futuro, que até então não lhe aparecera, o inquieta por seus riscos velados. Doravante incapaz de se conter no puro instante, o homem agora *se abastece*. Os símbolos da linguagem convencional apoderam-se do tempo e o organizam. Também eles são provisão. São os testemunhos de um trabalho transcorrido e os agentes de uma antecipação ativa¹¹⁰.

O homem não tem mais somente o tempo presente. O tempo da natureza ou tempo instintivo, aquele que é medido, calculado, antecipado, na distância entre o homem e o animal que é caçado, ou tempo que o homem leva para se esquivar de um animal feroz, é absorvido pelo homem, tornando-se parte de sua existência. Todavia, isso não é um atributo exclusivo do homem. Todos sabem que o gato é *calculista*. Ele é capaz de observar à distância um cão e, ao mesmo tempo, observar a árvore na qual se protegerá. É claro que ele o faz porque a natureza o dotou dessa condição. Entretanto, ele o fará do mesmo jeito, desde o primeiro da espécie. O homem que procedia segundo as condições da própria natureza, por força da *perfectibilidade* foi capaz de contrariá-la e, por isso, teve de encontrar outros meios de sobrevivência. O cálculo natural que pertencia tão-somente à espécie passou a ser do homem, individualmente.

A natureza atua e o homem, no estado de natureza, segue o seu desígnio. O dia impõe-lhe o tempo da subsistência: há que caçar, pescar, colher. A noite é o intervalo sempre temido: ela guarda mais medo que prazer. O tempo é dela. Ela é a norma, a regra. O homem obedece a ela. O tempo é calculado à luz do sol ou da lua, que marca a hora de comer e beber, adormecer e despertar.

É esse o primeiro estado vivido pelo homem que, sem idéia de processo, igualava-se aos outros animais. Para Rousseau, um estado selvagem. Nele não se pode falar em espetáculo, porque homem e natureza são uma só coisa. Rousseau esclarece:

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação. As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles. Como a fome e outros apetites o fizessem experimentar sucessivamente novas maneiras de existir, houve um que o convidou a perpetuar sua espécie e essa tendência cega, desprovida de qualquer sentimento do coração, não engendrou senão um pacto puramente animal; uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais e o próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela. Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa¹¹¹.

A partir do momento em que os homens fabricam instrumentos de trabalho ou os aperfeiçoam, passam a atuar sobre a natureza, forjando-a a produzir segundo as suas vontades. Desse modo, rompe-se a dependência e o homem torna-se previdente, o que lhe permitiu gozar de um novo tipo de tempo: o tempo do ócio. Nesse tempo, o homem experimenta outro tipo de prazer. Trata-se do prazer da companhia, só possível porque o homem encontrou meios para suprir as necessidades básicas. Segundo Rousseau, o trabalho – desconhecido pelos homens no estado selvagem – contribuiu para a previdência e a decorrente possibilidade do ócio.

Por que razões o homem se dedicou ao trabalho, já que a natureza tudo provia? O trabalho propriamente dito¹¹² só começou quando o homem teve necessidade de intervir na natureza para forjá-la a oferecer aquilo de que necessitava e que ela não oferecia sem uma espécie de indústria. Chegado a

essa condição, o que lhe agradava era ilimitado: a cada suprimento um outro se colocava como tarefa. A esse respeito, diz Rousseau: “logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se a cavernas, encontrou alguns tipos de machados de pedras duros e cortantes, que serviam para cortar lenha, cavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e de lama”¹¹³.

Inicialmente, o trabalho constituía-se no esforço comum de todo aquele que necessitasse de suprimento. Pedços de paus transformaram-se em lanças, pequenas pedras em instrumentos e utensílios. Não demorou muito e apareceram os fabricantes, os caçadores, os pescadores. Esses *especialistas*, com o passar do tempo, não tinham a mínima idéia de como se fazia aquilo que não pertencia a sua *especialidade*. Ao lado dessa *indústria* que se processava “lenta e inexoravelmente” afirma Rousseau, “foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens”¹¹⁴. Essa afirmação, de certo modo, antecipou o que a Antropologia mais tarde chama de período neolítico – período em que os homens passaram a usar o ferro e o trigo. Comentando Rousseau, Starobinski assinala:

Antes do aparecimento da metalurgia e da agricultura, os homens possuem um equipamento sumário, que não exige ainda nenhuma divisão do trabalho. Certamente utilizam instrumentos, mas ainda não estão “alienados” pelas conseqüências da atividade instrumental: não são ainda escravos de seus meios. Se a desigualdade já se insinuou nessa sociedade esboçada, ela não é econômica (não há ricos nem pobres), nem, com mais forte razão, política (não há privilegiados nem oprimidos). A desigualdade é ainda apenas uma primeira manifestação da desigualdade natural: vêem-se intervir preferências devidas à beleza. O homem começa a adquirir o funesto hábito de comparar-se, mais ainda permanece para si mesmo e para outrem¹¹⁵.

A metalurgia e a agricultura representaram duas descobertas que conferiram ao homem um maior domínio de suas condições de sobrevivência, o que significa também um certo domínio sobre a natureza.

A natureza oferece a oportunidade para todos, mas poucos ousam a *indústria*. Na certa, observando a natureza o homem dela toma distância para nela intervir. O ferreiro dificilmente teria aprendido a utilizar o ferro se não

tivesse observado o poder do fogo, inicialmente no vulcão, no raio e, em seguida, numa fornalha, nasce o metalúrgico.

Da mesma forma nasce o agricultor. A natureza produzia seus frutos e, sem muito esforço, o homem os apanhava. Em um tempo de escassez de frutos, foi necessária a intervenção do homem e o suprimento natural ganhou artifício humano. Certamente, sobras de comida jogadas ao chão fizeram a natureza dar-lhe as primeiras aulas. Depois da primeira colheita, outras, com mais indústria, vieram, e se ele antecipa mentalmente o resultado de qualquer ação, não o faz por força do instinto, e sim porque, livremente, aprendeu. É certo que as formigas, durante o verão, acumulam comida e os ursos reforçam a dieta, precavendo-se da escassez alimentar do inverno. Entretanto, só o homem é previdente: só ele antevê a noite pela manhã, só ele age livremente.

Para Rousseau, “um gato morre de fome diante de um prato de frutas”¹¹⁶. O homem, ao contrário, por não ter paladar exclusivo – o que pode revelar talvez uma fraqueza – pode usufruir das vantagens palatáveis e protéicas de qualquer prato. Do mesmo modo, ocorre com a fraqueza da visão. Se o homem não tem na visão o alcance do olho da águia, tem, em compensação, a capacidade de identificar detalhes do que vê a uma distância menor à menor distância. Os outros órgãos do sentido são também mais fracos no homem, “mas no conjunto mais vantajoso”¹¹⁷, afirma Rousseau.

Essa capacidade de antecipação forja outro esforço: o esforço de entendimento entre os homens, manifesto em uma espécie de linguagem, formando par com a *dança* e o *canto*. Trata-se da linguagem articulada. Segundo Rousseau, os motivos que fizeram o homem a falar brotaram das paixões, enriquecidas com as condições propiciadas pelo *ócio*, quando o homem não mais teve que ocupar todo o seu tempo com a existência material. Nesse momento, constrói-se uma outra categoria de tempo: o tempo da linguagem. Aquele que escuta requer explicação e aquele que fala se esforça por se fazer entender, fazendo brotar outros artifícios de linguagem, até mesmo para que a emoção seja sentida.

No segundo estado de natureza – “momento em que havia menos oposição de interesses do que concurso de luzes”¹¹⁸ – os homens puderam viver os “doces laços”¹¹⁹ da companhia. Quando porém “os interesses particulares agitados se entrechocam”¹²⁰ e os homens tornam-se inimigos

natos uns dos outros", o mal toma conta e cada um só encontra "seu bem a não ser no mal de outrem"¹²¹.

Porque há um mundo estabelecido, a comunicação torna-se possível. Se esse mundo só reserva miséria, como descreve Rousseau referindo-se ao estado civil, a formação de um espírito clarividente apresenta-se como tarefa educativa. Se a sociedade *policuada* não pode formar um homem livre, só resta o seu isolamento para que a natureza guie o seu coração.

Rousseau não quer que o homem aprenda segundo o estado brutal, nem segundo aquele momento em que o *canto e a dança* não revelavam mais o prazer da expressão individual da incipiente relação civil. No primeiro momento, o homem era completamente selvagem, não servindo de unidade de medida para qualquer *modelo* social. Já os princípios do homem em sociedade também não deveriam se constituir em critério para qualquer princípio educativo, pois fundam-se no esforço por fazer o homem parecer melhor do que é. O critério para a formação do novo indivíduo e de uma nova sociedade deve ser o das condições do homem da *idade de ouro*, momento fecundo que o homem viveu em relação à educação. Momento em que as gerações presentes constituíam-se em elos entre as gerações passadas e futuras, isto é, momento em que o gesto cultural era, por assim dizer, objeto de atenção dos homens socializados mas ainda não desnaturados. Esse foi o segundo estado em que viveu a humanidade, estado em que a palavra expressava os desejos e não o *cálculo egoísta* do homem civilizado. Nele, o espetáculo era a natureza que ele imitava para ordenar a sua vida individual e normatizar a primeira relação social.

No entanto, a *idade de ouro*, a partir daquele fatídico instante do *isto é meu*, foi abandonada, dando início a um terceiro momento, diferente dos anteriores, pois fundado na corrupção, miséria, violência, como manifestações fiéis da maldade. O momento do *isto é meu* parece não se reduzir ao *pedaço de chão*; aquele que dançava e cantava melhor orgulhou-se da vantagem e o outro, dela desprovido, não mais desejou ser ele próprio, e a inveja e o orgulho tomaram conta das relações entre os homens. Se no estado de natureza, o homem é bom, não cabendo nenhum desses vícios, de onde veio o mal? De fora. "Anos estéreis, intervalos longos e rudes, verões ardentes"¹²² foram,

certamente, as primeiras dificuldades com as quais o homem se defrontou e teve que as vencer. Ao vencê-las, por força da capacidade de aprimorar-se, o orgulho encheu-lhe a emoção, alterando o curso originalmente bom da natureza presente nele.

Por anos a fio, uma outra alteração ocorreu em relação ao semelhante. O *mais belo*, o *mais forte*, aquele que *cantava* e *dançava* melhor, orgulhava-se da vantagem. *O isto é meu*, ganhou o coração dos homens, dividindo-os entre o *meu* e o *teu*. Doravante objetivaram-se vantagens e o homem caiu no embrutecimento. O equilíbrio entre desejos e necessidades estava quebrado e o homem deu início a sua queda. Referindo-se à natureza que o homem perdeu, Rousseau diz: “Se ela nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado”¹²³. Nesse estado, o homem rompeu o equilíbrio entre desejos e necessidades, embrenhando-se por caminhos desconhecidos na esperança de encontrar equilíbrio entre necessidades e condições para supri-las.

Há em Rousseau um determinante: a natureza. Ela é a parte interior do homem, aquela que deve apontar sua atitude exterior. No estado de natureza, essas duas condições estavam em harmonia, isto é, as necessidades eram satisfeitas sem qualquer separação, já que a natureza oferecia provisões para todos. Segundo Rousseau, o mal vem de fora, constituindo as condições adversas que levam o homem, por força da *perfectibilidade*, a intervir no *curso dos acontecimentos*, quebrando – por não sabê-los antecipadamente – a harmonia, ou seja, desejos iguais às possibilidades de satisfazê-los. O homem, encontra na associação as condições objetivas de seu suplemento.

Nessas condições objetivas, há dois acontecimentos. O primeiro vincula-se às necessidades de associação com intuito de protegerem-se das inconveniências do estado selvagem, como por exemplo, a defesa pessoal ou a procura de alimentos. Esse é, segundo Rousseau, um momento rico porque os homens aprenderam a gozar da vantagem da associação sem perderem as características do estado de natureza. O segundo refere-se aos acontecimentos que jogam os homens para outro caminho, qualificado por Rousseau como mau. Trata-se da associação interesseira fundada com o advento da propriedade, pressuposto da sociedade dos *povos policiados*. É

esse o terceiro estado da humanidade, estado em que o orgulho e a inveja vão criar uma outra espécie de convivência. Com o orgulho, o homem passa a jactar-se das vantagens, tanto físicas quanto aquelas reunidas em decorrência dos bens adquiridos. Com a inveja, ele quer sempre o lugar do outro, sempre renovado. Doravante, não é mais a natureza que aponta o caminho, a que corrige, a que o aconselha. Nesse estado, o homem “não quer mais nada como fez a natureza”¹²⁴. A relação com o outro fundamenta-se na vigilante captura. O indivíduo deseja ser o que o outro ainda não é, pois não deseja ser igual, mas superior. É, por assim dizer, uma inveja soberba. Ele não vive mais sob a órbita da natureza que define a boa convivência. A órbita agora é o outro, ou melhor, a imagem que ele projeta de si e do outro.

O olhar do outro é o que conta; ele se torna a medida, mais forte que a lei dos homens e de Deus: "Sobre as leis divinas e sobre as penas que delas decorrem, poucos fazem reflexões sérias e, quando as fazem, principalmente quando infringem essas mesmas leis, não as levam muito em consideração porque acreditam que um dia se reconciliarão com Deus. Quanto às leis civis, os homens freqüentemente se gabam, na esperança a impunidade"¹²⁵. Quanto mais belo o indivíduo se apresentar para o olhar, mais espetacular o será para o outro. O espetáculo inicial, quando o canto e a dança eram *verdadeiros filhos do amor e do lazer*, não existe mais. A expressão do sentimento suscitado pela necessidade imediata é substituída por um "comércio factício e desprovido de sinceridade"¹²⁶. A necessidade da fantasia, criação projetada por acreditar propiciar uma vida melhor, promove a servidão do homem. O aparente ocupa o lugar do homem para tomá-lo quase por inteiro, dando-lhe uma outra natureza: a da aparência frívola e enganadora. Nela, ele se reconhece. Aliás, a única coisa que lhe resta como ser é a capacidade de perceber e sentir a imagem projetada que faz dispersar e relegar ao abandono o homem que fala ao coração.

O homem nessa condição de desenvolvimento – para Rousseau, o terceiro estado – vive sob a órbita do olhar, que se torna a medida, o valor que elimina o próprio homem em favor da imagem projetada, submetendo o sentimento, antes paixão pela *ordem* inerente, ao *estado de natureza*. Um homem assim é, como diz Rousseau, “nada”¹²⁷. Vive à margem de si mesmo, amando os “monstros”¹²⁸, verdadeiras criações suas. Nesse estado, o

espetáculo funda-se no orgulho e na inveja e não se fala mais ao homem, mas à imagem calculada, interesseira e privada do indivíduo.

Durante a *idade de ouro*, definida por Rousseau como segundo estado, não havia distância entre ser e parecer. A expressão do homem era o próprio homem, manifestação real e imediata de suas necessidades. Os homens eram *verdadeiros filhos do amor e do lazer*, uma condição superior ao primeiro estado – momento em que o homem era igual à natureza e não conhecia as vantagens da associação.

Há em Rousseau duas definições de espetáculo. Aquele vivido no segundo estado de natureza e o vivido no estado civil, o qual eliminou o homem, em favor da "bela imagem que faz de si"¹²⁹. O homem agora é unidade fracionária definido por esse lugar nenhum, em que só pode haver, diz Rousseau, *um nada*. No outro estado – o estado de natureza –, o espetáculo era filho do *amor e da alegria*, portanto, real, sincero, sem cortesia ou etiqueta.

Compreende-se, portanto, a importância do recurso ao conceito de espetáculo que, em muitos textos de Rousseau, aparece com outros termos como parecer, imagem, fantasia, opinião, olhar do outro, definidores do homem civil, em contraposição ao espetáculo vivido no segundo estado de natureza. É este e não aquele, o que deve servir de unidade de medida, de escala, para se revelar e julgar o espetáculo, fruto da associação civil.

Contudo, vive-se em meio a essa última condição e não há mais como voltar ao *estado selvagem* para traçar um outro caminho, nem a *idade de ouro* pode ser tomada como espetáculo a ser remontado. Se o espetáculo atual é fundado na corrupção, o que fazer? Rousseau fala da necessidade de aprender com o estado de natureza para bem formar o estado presente. Em outras palavras, tomá-lo como espetáculo a ser observado. Naquele, como foi dito, o homem igualava os desejos às possibilidades de supri-los, por isso, era livre, ou, como diz Rousseau, autônomo. Já no estado civil, o homem não é autônomo porque deseja mais do que é capaz de suprir.

Rousseau só concebe o processo de formação vinculado à autonomia. "Saindo de minhas mãos ele não será, concordo, nem magistrado, nem soldado, nem padre; será primeiramente um homem"¹³⁰, diz ele, referindo-se a seu aluno. Qualquer tendência que teime em vincular o processo de formação ao preparo para funções práticas e imediatas em uma dada

sociedade é afastada de seu projeto pedagógico. Não se trata de preparar homens para bem servir ao espetáculo e dele obter bons lucros. Ao contrário, a mente esclarecida é aquela que sabe preservar-se do espetáculo. Rousseau estava, por assim dizer, fora da moda.¹³¹ Ao passo que os outros enciclopedistas se encantavam com o espetáculo das luzes, portanto, com a capacidade esclarecedora dos homens de ciência, Rousseau defendia que a tarefa fundamental do processo de formação era proteger o formando do saber científico que só tem contribuído para corromper os costumes. A esse respeito, Meira assinala: "A voz da verdade não soa como trombeta aos ouvidos de ninguém. Em outras palavras, em Rousseau não encontramos em nenhum momento a figura do intelectual portador da verdade e que deve, por isso mesmo, transmiti-la a homens ignorantes e cheios de preconceitos"¹³².

IV – Notas

¹ Três anos antes, Rousseau saiu vencedor em concurso promovido pela mesma academia. O tema em debate foi: *O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?* Esperava-se que o ganhador fosse aquele que respondesse positivamente, afinal, o século XVIII era marco, como diz Lourival Gomes Machado, da "supervalorização do conhecimento racional como o instrumento capaz de restabelecer, no seio da sociedade a ordem natural observável no cosmos" (MACHADO, Lourival Gomes, In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 329. Coleção Os Pensadores). Contrariando as expectativas, Rousseau respondeu pela negativa e ganhou o prêmio. Teria sido uma grande surpresa se em seu discurso não houvesse qualquer relação entre o conteúdo da resposta com uma certa dúvida referente ao progresso presente no tempo. Se recusou o *progresso* defendido pelos modernos – apesar de ser um deles – e saiu vencedor, foi porque o espírito de recusa dos valores do tempo já estava presente; caso contrário, ele não teria sido o vencedor e nem a academia teria proposto, naquele ano, o referido tema para discussão.

² ROUSSEAU, Jean-Jacques *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 235.

³ *Ibid.*, p. 235.

⁴ *Ibid.*, p. 235.

⁵ STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 36.

⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁷ Refere-se a Maquiavel que, na intenção de ver o Estado italiano unificado escreve *O príncipe*.

⁸ STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 34.

⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 235.

¹⁰ *Id. Emílio*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Bertrand, 1992, p. 9.

¹¹ CHAUI, Marilena. Ensinar, fazer filosofia. *Revista do ICHL*, Goiânia, v. 2, n. 1, p. 3, jan/jun. 1982

¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a D'Alembert*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 1993, p.81.

¹³ *Id. Emílio...*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁴ *Id. Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 243.

¹⁵ Cf. *Id. Emílio*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶ *Id. Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 227.

- ¹⁷ STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 35.
- ¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 227.
- ¹⁹ SALINAS-FORTES, Luís Roberto. *Rousseau: Da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976, p. 49.
- ²⁰ STAROBINSKI, Jean-Jacques, *op. cit.*, p. 31.
- ²¹ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 13
- ²² *Id. Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 237.
- ²³ *Id. Emílio...*, *op. cit.*, p. 9.
- ²⁴ *Id. Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 238.
- ²⁵ Essa é uma outra questão discutível em Rousseau. A verdade é que Rousseau afasta qualquer concepção transcendental do homem ao descrever o estado de natureza. Entretanto, referindo-se ao homem civil – tanto aquele, fruto do ludíbrio, quanto o seu hipotético homem –, há religião, mas uma religião que brota do indivíduo, não de um poder institucional. Emílio, a partir dos 15 anos passa à vida social, portanto, moral, quando então entra em contato com as diversas instituições sociais, dentre elas as religiões. Por comparação, Emílio descobre que Deus já estava em seu coração. Diz Rousseau: “Meu filho, conservai vossa alma em condições de desejar sempre que haja um Deus, e não duvidareis nunca. Demais, qualquer partido que tomes, lembrai-vos de que os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições dos homens” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 367) A respeito da fé que guarda Rousseau em um ser superior, diz Frederick Eby: “Como seus contemporâneos, era um deísta, mas seu deísmo era religioso e emocional. Combinou um agnosticismo discreto em relação à possibilidade de revelação com um espírito de reverência pelo Cristianismo” (EBY, Frederick. *História da educação moderna*. Porto Alegre: Globo, 1976, p. 288).
- ²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 238.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 238.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 235.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 241.
- ³⁰ ULHÔA, Joel Pimentel de. *Do símbolo aos fatos: estudo da utopia de Rousseau*, 1979. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, p. 159.
- ³¹ STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 33.
- ³² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 243.
- ³³ *Ibid.*, p. 243.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 243.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 260.
- ³⁶ STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p.39.
- ³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 259.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 259.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 260.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 262.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 263.
- ⁴² *Ibid.*, p. 263.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 263.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 267.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 262.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 267.
- ⁴⁷ STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 35-36.
- ⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 235.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 236.
- ⁵⁰ Cf. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 36.
- ⁵¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 82.
- ⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 236.
- ⁵³ HOBBS, Thomas, *op. cit.*, p. 74.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 74.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 75.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 75.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 75.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 76.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 77.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁶¹ *Ibid.*, p. 77.

⁶² *Ibid.*, p. 77.

⁶³ *Ibid.*, p. 76.

⁶⁴ A maldade original refere-se à contraposição à bondade original do homem no estado de natureza apresentado por Rousseau e que constitui o ponto de partida da arquitetura de seu pensamento referente ao conceito de homem.

⁶⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 265.

⁶⁶ LOCKE, John, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁸ HOBBS, Thomas, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁷¹ STAROBINSKI, Jean., *op. cit.*, p. 39.

⁷² LOCKE, John. *op. cit.*, p. 35.

⁷³ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 244.

⁷⁵ STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 298.

⁷⁶ LOCKE, John., *op. cit.*, p. 41.

⁷⁷ ULHÔA, Joel Pimentel de, *op. cit.*, p. 103.

⁷⁸ HOBBS, Thomas, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 253.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 245.

⁸¹ *Ibid.*, p. 252.

⁸² *Ibid.*, p. 251.

⁸³ Esses dois pensadores foram ao encontro de um princípio que data da Grécia na antiguidade clássica, definido especialmente por Aristóteles, que afirmava que o homem é um animal naturalmente "político, destinado a viver em sociedade" (ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Edipro, [198-], p. 14). Para ele, os homens só em grau diferenciam-se dos outros animais: "O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família e o estado". (*Ibid.*, p. 14-15). A esse respeito, alega ainda: "Ora, aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do estado; é um bruto ou um deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem" (*ibid.* p. 14-15). Aristóteles diz também que o homem é pior que todos os animais "quando vive isolado, sem leis e sem preconceitos" (*ibid.* p. 15). O mesmo destino social do homem encontra-se em Platão. Para ele, "uma vez de posse desse lote divino, foi o homem, em virtude de sua afinidade com os deuses, o único dentre os animais a crer na existência deles, tendo logo passado a levantar altares e a fabricar imagens dos deuses. Não demorou, começaram a coordenar os sons e as palavras, a engenho casas, vestes, calçados e leitões, e a procurar na terra alimentos. Providos desse modo, a princípio viviam os homens dispersos; não havia cidades; por isso, eram dizimados pelos animais selvagens, dada a sua inferioridade em relação a estes; as artes mecânicas chegavam para assegurar-lhes os meios de subsistência, porém eram inoperantes na luta contra os animais, visto carecerem eles, ainda, da arte da política, da qual faz parte a arte militar. À vista disso, experimentaram reunir-se, fundando cidades, para poderem sobreviver. Mas, quando se juntavam, justamente por carecerem da arte política, causavam-se danos recíprocos, como o que voltavam a dispersar-se e a serem destruídos como antes. Preocupado Zeus com o futuro de nossa geração, não viesse ela a desaparecer de todo, mandou que Hermes levasse aos homens o Pudor e a Justiça, como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens". (PLATÃO, *Protágoras*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2002, p. 64-68.) Comentando essa definição de Platão referente à origem social do homem, diz Ulhôa: "O homem, para sobreviver, tem que viver em sociedade e para tanto ele foi educado através das artes divinas que lhe foram transmitidas. (ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora da UFG, 1996, p. 59). Na sequência, afirma ainda Ulhôa: "A idéia da sociedade como algo que responde às carências individuais do homem atravessa, pois, os tempos e nos coloca diante do princípio de que o que fundamenta a vida social é a necessidade e, consequentemente, a utilidade. Em Hobbes – na medida em que se considera que procurar a paz e segui-la é a lei primeira e fundamental da natureza, que as paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho, que é miserável a vida do indivíduo isolado e, enfim, que o próprio princípio de conservação seria absolutamente inócuo sem a organização da sociedade – podemos detectar a

mesma convicção de que a sociedade é necessária e útil, *também em Locke*. Para Rousseau, porém, as necessidades do homem natural são pequenas, e ele se basta a si mesmo. Para viver, ele não sente necessidade do concurso dos outros; portanto, ele não necessita da vida social – mesmo porque, sendo bom por natureza, ele também não tem por que temer agressão a seu próprio bem-estar. Locke admite que a sociedade é necessária enquanto vê limitações no estado natural, de sorte que os homens se associam para se ampararem mutuamente. Rousseau, contudo, considera que ninguém, em estado de natureza, precisa de nada além daquilo de que se pode prover com o recurso das próprias forças, e a necessidade da vida social é consequência da própria vida social, a qual lhe é imposta por fatores que poderiam não ter ocorrido. Assim, Rousseau pode, com razão, uma vez traçada a gênese hipotética da associação, no *Segundo discurso*, dá-la por fato consumado e interrogá-la não mais, no *Contrato*, pelo ângulo de sua ‘utilidade’, mas de sua *legitimidade*. Admitida a sociedade – e admitida, inclusive, como algo que melhor seria não houvesse acontecido – a questão implícita de Rousseau, no *Contrato social*, não será a de que a sociedade seria útil – porque em face do ideal da vida natural ela seria, sempre, de acordo com a natureza das coisas, ou seja, os homens como são e as leis como podem ser” (*ibid.*, p. 60). O prof. Uihôa conclui, citando SALINAS-FORTES: “A perspectiva do *Contrato* é diversa da que Rousseau adota no *Discurso*, onde não se trata de estabelecer o fundamento do direito, mas simplesmente de traçar a gênese da sociedade e da lei. O que predomina aí é o ponto de vista da utilidade e o problema que se coloca é o das motivações que conduzem imediatamente à instauração da sociedade. Trata-se de definir o esquema mais provável de transição. Nesta perspectiva a lei aparece como *masclamento* da força e a sociedade se institui não por ser legítima, mas em razão da sua utilidade imediata: ela se apresenta como expediente destinado a pôr fim a um estado de guerra. O problema da legitimidade só se coloca quando abandonamos o plano da simples utilidade imediata e nos deixamos guiar pela razão. E é justamente esta a perspectiva do *Contrato*: a definição da ordem será dada não apenas pela consideração da utilidade, mas a partir da conciliação entre utilidade e justiça, interesse e direito. Não interessa neste primeiro livro o mecanismo da passagem: “*Comment se changement s’est-il fait? Je l’ignore*”. Descrever o mecanismo foi a tarefa do *Discurso sobre a desigualdade*. O que importa agora é determinar a essência deste estado não-natural, tendo em vista fixar a *norma* fundamental de todo o ‘sistema político’” (*ibid.*, p. 60-61). As enormes citações falam por elas mesmas. Todavia, vale acrescentar uma última observação conclusiva. Hobbes e Locke querem aprimorar o princípio social do homem, dar-lhe um caráter polido, em uma palavra, civilizado. Guardam pessimismo em relação ao estado de natureza que consideram inconvenientes à boa relação social. Rousseau, diferentemente deles, guarda otimismo em relação ao estado de natureza. A esse respeito, diz Rousseau: “A maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 241).

⁸⁴ Cf. nota 83.

⁸⁵ Cf. nota 83.

⁸⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 260.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 263.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 257.

⁹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural. 1983, p. 32. Lourival Gomes Machado, em nota para a tradução da coleção Os pensadores, diz, “...tão livre quanto antes...” porque igualmente capacitado a suprir e dominar as suas necessidades e, pois, a agir livremente. Trata-se, contudo, de uma liberdade diferente da natural – é a liberdade convencional” (*ibid.*, p. 32).

⁹¹ *Id. Emílio...*, *op. cit.*, p. 9

⁹² *Id. Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 259

⁹³ *Ibid.*, p. 244.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 244.

⁹⁵ SALINAS-FORTES, Luis Roberto. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 62.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.* p. 13.

⁹⁹ *Id. Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 263.

¹⁰⁰ SALINAS-FORTES, Luis Roberto. *Paradoxo...*, *op. cit.*, p. 60.

- ¹⁰¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 262.
- ¹⁰² *Ibid.*, p. 263.
- ¹⁰³ *Ibid.*, p. 264.
- ¹⁰⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 183.
- ¹⁰⁵ VERNANT, J.P. e VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Trad. de Bertha Halpem Gurovitz. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 40
- ¹⁰⁶ HERÓDOTOS. *História*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1988, p. 26.
- ¹⁰⁷ O passado é permanentemente refeito, portanto, o homem é recomeçado a todo instante, porque o processo cultural – o que possibilita o futuro – oferece, ao mesmo tempo – um outro passado. A esse respeito, cf. Elias, Norbert. *Sobre o Tempo*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 22-35.
- ¹⁰⁸ STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p.322.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 325.
- ¹¹⁰ *Ibid.*, p. 323.
- ¹¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 260.
- ¹¹² Refere-se ao conceito de Rousseau. Cf. , *ibid.*, p. 265.
- ¹¹³ *Ibid.*, p. 262.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, p. 265.
- ¹¹⁵ STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 324-325.
- ¹¹⁶ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 243.
- ¹¹⁷ Cf. *ibid.* p. 243.
- ¹¹⁸ *Ibid.*, p. 235.
- ¹¹⁹ *Ibid.*, p. 235.
- ¹²⁰ *Ibid.*, p. 235.
- ¹²¹ *Ibid.*, p. 235.
- ¹²² *Ibid.*, p. 260.
- ¹²³ *Ibid.*, p. 241
- ¹²⁴ *Id. Emílio...*, *op. cit.*, p. 9
- ¹²⁵ NASCIMENTO. Milton Meira do. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Edusp, 1989, p. 39.
- ¹²⁶ STAROBINSKI, Jean, *op. cit.* p. 35.
- ¹²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.* p....13.
- ¹²⁸ *Ibid.*, p. 9.
- ¹²⁹ CHAUI, Marilena, *op. cit.*, p. 3.
- ¹³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 15.
- ¹³¹ Quando se afirma que Rousseau está fora de moda, vai-se ao encontro de Nascimento, que diz: "Não estaria na raiz desse paradoxo uma tensão inerente à obra de Rousseau e que marcaria a sua diferença em relação aos outros pensadores do século das luzes? Aquilo que não é problema para d'Alembert ou para Diderot, isto é, que as luzes da ciência chegariam gradualmente a todos numa marcha irreversível, desde que os homens de letras se empenhassem no processo de erradicação da superstição e dos preconceitos e assumissem a tarefa de formar uma opinião pública esclarecida, não aparece em nenhum momento em Rousseau. Para ele, não é possível formar a opinião pública, mas preservá-la. Enquanto que d'Alembert, Diderot, Voltaire acreditavam num futuro triunfante do saber científico e num desenvolvimento gradual da razão, Rousseau aponta para um futuro não muito promissor, dada a situação atual das ciências e das artes, que segundo ele, só têm contribuído para corromper os costumes" (NASCIMENTO, Milton Meira do, *op. cit.*, p. 54).
- ¹³² *Ibid.*, p. 54.

CAPÍTULO 3

A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DA MODERNIDADE PEDAGÓGICA

Ter uma carruagem, um porteiro, um mordomo é ser como todo mundo. Para ser como todo o mundo deve-se ser como pouquíssimas pessoas. Os que andam a pé não pertencem à sociedade, são Burgueses, homens do povo, pessoas do outro mundo e dir-se-ia que uma carruagem não é tão necessário para ser conduzido quanto para existir.

Jean-Jacques Rousseau

I – A cidade: entre o horror e o encantamento

A respeito da cidade – e de uma grande cidade como era Paris no século XVIII –, diz Rousseau em *Confissões*:

Tinha imaginado uma cidade tão bela quanto grande, com o aspecto mais imponente, onde só se vissem ruas soberbas, palácios de mármore e ouro. Entrando pelo arrabalde de Saint-Marceau; só vi ruas pequenas, sujas e mal cheirosas, casas escuras e miseráveis, um ar de falta de limpeza, de pobreza, mendigos, carreteiros, palmilhadeiras, pregoeiras de tisanas e de chapéus velhos. Tudo aquilo chocou-me tanto a princípio que, tudo o que vi depois em Paris de realmente magnífico não conseguiu destruir aquela primeira impressão e ficou-me para sempre uma certa aversão em morar na capital. Posso dizer que todo o tempo em que ali vivi, mais tarde, foi empregado somente em procurar recursos para pôr-me em condições de viver afastado daquela cidade¹.

Cenas como essas eram explicadas, em seu tempo, em sentido religioso, como *destino*, ou legitimadas como naturais, em razão da linhagem. Ambas têm para Rousseau, uma mesma origem: a convenção social fundada no *discurso do primeiro demagogo*, com a intenção de justificar a propriedade². Seguindo os princípios de Rousseau, são os *demagogos* e suas leis aqueles que melhor se aproveitam da ordem instaurada. No limite, desejam para si não só a propriedade privada, mas o próprio Estado, submetido a seus próprios interesses.

As cidades constituem-se no lugar onde se propicia um novo espetáculo diferente de todos vividos até então. Afirma DUBY:

As cidades, contudo, querem-se separadas da área rural. O burguês despreza os camponeses. E também os teme. Entrincheira-se contra eles. A cidade é um lugar protegido, com

portas que se fecham cuidadosamente à noite, com muralhas que se modernizam com esses rápidos aperfeiçoamentos que favorecem a arquitetura militar tanto quanto a das igrejas. [...] A cidade é cidadela, porque as riquezas que ela contém são tentadoras, fáceis de tomar, pois os que entre esses muros detêm o poder sabem que ali é o lugar dos melhores ganhos e que é preciso proteger esse recurso: a primeira preocupação do rei Felipe Augusto foi a de fortificar Paris, de onde lhe vinha a parte mais segura de suas rendas monetárias. E, quando São Luís, seu neto, fundou Aigues-Mortes na orla mediterrânea do seu domínio, a fim de embarcar com mais facilidade para a Terra Santa, primeiro mandou construir uma muralha em torno desse ponto de apoio onde se amontoavam as provisões. [...] Tão ciosamente guardadas quanto as outras, essas fortalezas que são as cidades se distinguem pelo fato de estarem abertas para o tráfico. Vivem dele. Guerreiros e padres residem ali, mas só os homens de negócios que lhes garantem a prosperidade e por vezes as governam sozinhos³.

No entanto, o que caracteriza a cidade e a faz diferente de todas as outras já construídas pelos homens é que nela, segundo Duby, “concentra-se o mais vivo da animação, [...] daquilo que se descobre pelo estudo e pelo artifício, daquilo que se troca e daquilo que os comboios trazem das aldeias dos arredores”⁴.

A riqueza produzida pela cidade é apropriada, o que resulta em uma vida repleta de bens para uns e, para outros, na mesma proporção, a pobreza, levando a cidade ao vício. Como diz Duby, “lugar da abundância, efervescente, a cidade é, para os moralistas da catedral, lugar de perdição. Dizem-na viciada pela cupidez, pela glotonaria e pela luxúria. É de fato um lugar de prazer, e todos os cavaleiros sonham prolongar sua estada aí”⁵.

O resultado da concentração da riqueza é a miséria, que faz aumentar, quase na mesma medida, a pobreza, bem como os instrumentos que a justificam e a reprimem – caso haja atos de subversão –, em nome da boa norma de conduta. De acordo com Duby,

a alegria de viver caminha a par e par com a extrema indigência: nos muros, à espera daquilo que se distribui, daquilo que se joga fora, daquilo que se pode furtar, pequenos ganhos que se conseguem fazer nos interstícios das atividades honoráveis, vêm

amontoar-se, com efeito, a massa dos desvalidos do crescimento, dos aleijados, dos migrantes, dos pobres⁶.

A cidade, em especial uma grande cidade como a Paris do século XVIII, revela esse universo contraditório. Nela, as artes, as ciências, toda espécie de filosofia e religião convertem-se, aceleradamente, em objetos de comércio que o dinheiro pode comprar ou favorecer. Segundo Duby, "a cidade se desforra da corte; é ela que doravante molda a opinião pública, e é por ela, graças a ela, que as maneiras de viver se comunicam e se transformam"⁷. Esse lugar revela, como diz Starobinski, um

mundo de fausto, em que o gozo pessoal tende a ter mais importância do que a irradiação longínqua, é evidente que aquilo que rodeia imediatamente a pessoa – roupas, móveis, jóias, bibelôs, decoração de peças íntimas – adquire uma maior importância. E as modas vão suceder-se rapidamente, pois o gosto, submetido ao critério predominante do prazer individual, vai reclamar variedade, surpresas, renovações⁸.

Como afirma Garcia, trata-se de "uma fantasmagoria, um teatro [...] um universo em que os signos substituem as coisas",⁹ que tende a transformar as relações entre os homens e estes com as coisas, bem como com a natureza, em um universo em que o existir é interposto por signos. Saint Preux, personagem de Rousseau em *Nova Heloísa*, declara:

Ter uma carruagem, um porteiro, um mordomo é ser como todo o mundo. Para ser como todo o mundo deve-se ser como pouquíssimas pessoas. Os que andam a pé não pertencem à sociedade, são Burgueses, homens do povo, pessoas do outro mundo e dir-se-ia que uma carruagem não é tão necessária para ser conduzido quanto para existir¹⁰.

Fala-se aos significados, às coisas, em uma palavra, ao fetiche, condição à qual os homens foram reduzidos, não aos corações. Aliás, falar a corações é revelar ao espectador um alto grau de ignorância. Em sociedade, é preciso agir como os outros, ou melhor, imitar os procedimentos de *poucos*. É

preciso calcular, medir, pesar. Para Rousseau, "tudo é regra entre eles. Se este povo imitador fosse cheio de originais seria impossível saber alguma coisa, pois nenhum homem ousa ser ele próprio. *É preciso fazer como os outros*, é a primeira máxima de sabedoria do país. *Isto se faz, isto não se faz*. Eis a decisão suprema"¹¹.

Como o homem individualmente assim vive, o agrupamento na cidade torna-a um lugar onde a deformidade do homem se revela monstruosa e, como monstro, só engendra *horror*. Em *Carta a D'Alembert*, Rousseau assim a descreve:

Numa grande cidade, cheia de gente intrigante, desocupada, sem religião, sem princípios, cuja imaginação depravada pelo ócio, pela vagabundagem, pelo amor do prazer e por grandes necessidades só gera monstros e só inspira crimes; numa cidade grande onde os costumes e a honra não são nada, porque cada um, furtando facilmente sua conduta dos olhos do público, só se mostra pelo crédito e só é estimado pelas riquezas¹².

Para enxergar qualquer vantagem na vida social revelada nas cidades, diz Rousseau em *Nova Heloísa*: "é preciso ter o coração vazio e o espírito frívolo"¹³. Entretanto, Rousseau também afirma que o homem não pode mais prescindir da vida social, pois não há mais como voltar ao estado de natureza. Rousseau reconhece a vida social mas afirma que o *amor-próprio, fermentado*, faz que "cada qual finge [...] sacrificar seus interesses aos do público, e todos mentem"¹⁴. Essa é, pois, a sociabilidade construída pelo homem que, indubitavelmente no plano de Rousseau, é ilegítima. Para julgá-la, ele constrói idealmente outro estado. Em outras palavras, toma distância do estado civil por acreditar que "não se pode ver e meditar alternadamente porque o espetáculo exige uma atenção contínua que interrompe a reflexão"¹⁵. Ele deseja ser um espírito clarividente, não o *vazio* e rechaça a *frivolidade*, isto é, não quer ser como um *homem de nossos dias*, que "vê tudo e não tem tempo para pensar em nada"¹⁶.

Todavia, se Rousseau toma distância para não ser *um deles*, não quer ser um *simples espectador*. "Somente vemos agir os outros enquanto agimos nós

mesmos, na escola do mundo como na do amor, é preciso começar por praticar o que se quer aprender"¹⁷.

É, pois, como crítico da sociedade, dos processos de civilidade, bem como dos caminhos trilhados por ela, que Rousseau se apresenta. É crítico do progresso representado pelas ciências e as artes, bem como dos pressupostos que legitimam a nobreza e os homens de negócio, porque no conjunto não contribuem para aprimorar nem a existência, nem a convivência dos homens. Rousseau põe em xeque esse universo contraditório: de um lado, a crença na infalibilidade da razão em poder aprimorar a existência individual e pública; de outro, a *dúvida* nessa capacidade da razão, aliás, revelada não por Rousseau, mas inscrita na simples definição do tema colocado em debate pela Academia de Dijon – "O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?". Ora, não houvesse *dúvida* entre os *homens de letras*, certamente o tema seria outro. A evolução desse *universo* contraditório certamente provocou em Rousseau tais dúvidas e o levou a responder pela negativa.

II – A norma, a bajulação, o comércio

Um *universo contraditório* constituído especialmente no século de Rousseau fez subverter de forma mais intensa a norma instituída pela nobreza em favor de uma outra, originada por pessoas de princípios e objetivos diversos. Como era esse *universo* e como se dava a sua configuração? A sociedade de corte, criação dos tempos modernos, assumiu o lugar do poder em um momento em que a ausência de uma força central reguladora se fazia presente. Momento em que os senhores feudais já não controlam tudo, os reis e príncipes estavam desprovidos de armas e respeito, e o papa já não controlava todo o *rebanho*.

Um longo e relativamente lento processo era vivido na Europa ocidental, especialmente a partir do Renascimento, que resultou no poder

centralizado e hierárquico, "tendo à frente o governante absoluto, ou em termos mais amplos, sua corte"¹⁸, como assinala Norbert Elias.

Antes dessa *renovação*, só a espada definia o lugar do poder – isto não era menos verdadeiro para o duelo entre os indivíduos que para a guerra entre os povos. No final da Idade Média, os saques, as invasões, as disputas individuais por um dado bem, ou em defesa da honra, eram resolvidos pelo sangue. Com a corte renovada, afirma Renato Janine Ribeiro: "Há menos espaço para as razias e pilhagens, que agora necessitam, o mais das vezes, da sanção de um príncipe ou da igreja. Nesse contexto, a guerra vai tornar-se assunto de Estado e os cavaleiros lutarão a mando de seu príncipe, não só por seu gosto próprio"¹⁹. Bem mais que uma força bruta reguladora como ato individual ou expressão de um monarca, a força – como honra lavada a sangue – transfere-se para as opiniões públicas e os corações dos homens. Se o monarca tem força, ele a possui "em nome da paz nos seus domínios, em defesa da justiça que seus tribunais ministram, punem de morte quem tire satisfações pela espada"²⁰.

Ora, o novo monarca também é moderno. Se ele chama para si o controle, ele o faz em nome de um universo social mais complexo: agora há comerciantes, banqueiros, artesãos, os novos ricos para quem o poder real abre o leque. Para esses novos ricos, definitivamente não é a espada, mas o empreendimento – e a decorrente riqueza –, o critério para o melhor lugar na sociedade, definido pelo privilégio na hierarquia da corte. Quando os reis de Portugal e Espanha patrocinaram o conjunto que resultou nos descobrimentos marítimos, os *empreendedores* saíram beneficiados. Eles cresceram em condições econômicas, ampliaram o poder na sociedade, conquistaram privilégios reais e ganham do rei títulos de nobreza. De início, porque o prêmio atribuído ao rico era só mais um ao lado do título de nobreza conferido ao valente, ao sábio, ao amigo, mas "terminará posta à venda: Jaime I da Inglaterra, em 1611, para obter fundos cria uma nova categoria nobiliárquica (os baronetes), fixa em duzentos o seu número e passa a vender os diplomas"²¹.

A força conquistada pelo rei, a partir do século XVI, fundava-se, segundo Elias na "necessidade de dinheiro e prestígio"²², interesses comuns da

nobreza²³, da burguesia e, claro, do próprio rei. Este, segundo Elias, tinha como princípio fundamental de sua política, "preservar o equilíbrio e a tensão entre nobreza e burguesia e não permitir que nenhum estado se tornasse forte ou fraco demais"²⁴.

A fonte para o poder, para os nobres modernos, fundava-se menos na espada que na etiqueta. Esta torna-se, com o processo civilizatório "o meio pelo qual o reis vão domesticar a honra, fazendo-a fluir do trono em vez da iniciativa individual. É no sorriso de Luís XIV, mais que na espada de duelistas, que o nobre vai se sentir honrado"²⁵, afirma Ribeiro. O poder do rei não se definia mais, tão-somente, pela grandiosidade do império, pela força das armas, pela pompa do castelo ou pela benção do papa. Pela etiqueta, tendo no rei ou na rainha sua maior expressão, a sociedade hierarquizava-se. O critério era o privilégio: quanto mais próximo do rei mais considerado, quanto mais longe, menos. Elias, a esse respeito, assinala:

A prática da etiqueta consiste [...] numa auto-representação da sociedade de corte. Através dela, cada indivíduo, e antes de todos o rei, tem o seu prestígio e a sua posição de poder relativa confirmados pelos outros. A opinião social que forja o prestígio dos indivíduos se expressa através do comportamento de cada um em relação ao outro, dentro de um desempenho conjunto que segue determinadas regras. Ao mesmo tempo, nesse desempenho conjunto, torna-se visível imediatamente, portanto, o vínculo existencial entre os homens singulares a sociedade na corte. Sem a confirmação de seu prestígio por meio do comportamento, esse prestígio não é nada. A importância conferida à demonstração de prestígio, à observância da etiqueta, não diz respeito a meras "formalidades", mas sim ao que é mais necessário e vital para a identidade individual de um cortesão²⁶.

Na verdade, a corte comportava uma maior diversidade presente na cidade. Nela os indivíduos compunham um todo social dinâmico, mas hierárquico. Diz Norbert Elias:

Só nessa sociedade de corte eles podiam manter aquilo que dava sentido e rumo a suas vidas: sua existência social como membros da corte, a distância em relação ao comum dos mortais, o prestígio – a imagem central que fazia de si próprios, sua identidade

peçoal. *Eles não freqüentavam a corte apenas porque dependiam do rei, mas permaneciam dependentes do rei porque só pelo acesso e à vida junto à sociedade de corte podiam manter a distância em relação aos outros, distância da qual dependia a salvação de suas almas, de seu prestígio como aristocratas de corte, ou seja, de sua existência social e sua identidade pessoal*²⁷.

As relações sociais comportam uma hierarquia, na qual a etiqueta é o centro, de tal forma que o próprio rei é dela subserviente. No mínimo gesto de acordar, levantar, comer, beber, dormir, e outros, compõem-se signos que se espetacularizam e seduzem. O público deseja assistir a esse espetáculo e dele participar. Quem está próximo do rei sente orgulho e é invejado pelo inferior. Janine Ribeiro apresenta um desses rituais de etiqueta, manifestação da hierarquia:

O levantar-se e o deitar do rei são cerimônias mais importantes da liturgia real. Até Saint-Simon, homem inteligente e que terminará detestando Luís XIV, fica feliz se o rei o incumbe de segurar o castiçal quando vai deitar-se. Vejamos como ele se levanta: Às oito horas da manhã, se não fixou outro momento, Luís é acordado pelo primeiro criado de quarto, que dorme ao pé de seu leito. As portas abrem-se, quando o rei já está de peruca, deixando entrar os pajens; uns vão servi-lo, outros correm a chamar os primeiros cortesãos, já à espera no corredor. O acesso obedece a estrita hierarquia; a partir deste momento se contam seis deferentes *entradas*. A primeira é a "entrada da família": além dos filhos e netos legítimos de reis (os "*enfants de France*"), entram os príncipes e princesas de sangue, mais alguns cortesãos que servem o rei no trajar-se e em sua saúde. Depois vem a "grande entrada", a dos príncipes oficiais do quarto e do guarda-roupa, além de alguns nobres especialmente convidados. [...] Enquanto isso. Luís deixa a cama; vem então a "primeira entrada", com os leitores do rei, o intendente dos prazeres e festividades, e alguns outros. Depois de calçar-se, o rei permite a "entrada do quarto" aos outros oficiais do quarto, ao *esmoler-mor*, aos ministros e secretários de Estado, aos marechais de França etc. Dois cortesãos ajudam Luís a trocar de roupa, atam-lhe os sapatos, prendem-lhe a espada. Vem então a Quinta entrada, mais arbitrária: dela participam os nobres admitidos pelo camareiro-mor com o aval do rei. Até aqui, as entradas vieram declinando de importância; mas a Sexta e última inverte este processo, porque é a mais cobiçada: os escolhidos não vão apenas ver o rei, também se dão a ver aos cortesãos já reunidos no quarto. É a vez dos filhos do rei, legítimos e bastardos, com suas famílias, e do

poderoso "superintendente das construções" (um dos cargos de Colbert); em vez de virem do corredor e entrarem pelas portas maiores, usam uma porta traseira, mais íntima. O rei, que já rezou, sai então aos corredores, onde toda a corte se dispõe à sua espera. Gestos mais triviais adquirem uma importância que, somada ao fascínio que exercem, serve a organizar a hierarquia da corte²⁸.

Desse modo, a etiqueta compõe e legitima os privilégios, como diz Norbert Elias:

Quem tinha o privilégio de participar da primeira *entrée*, ou de entregar a camisa ao rei, olhava com desprezo uma pessoa que só tinha o direito à terceira *entrée* e não queria lhe ceder o lugar. O príncipe não queria ceder o seu lugar ao duque, que não queria ceder o seu ao marquês, e todos eles juntos, constituindo a *noblesse*, não queriam e nem podiam ceder seu lugar àqueles que não eram nobres e tinham de pagar impostos. Uma atitude alimentava a outra; assim graças ao fenômeno da pressão e contrapressão, a engrenagem social se equilibrava, estabilizando-se em uma espécie de equilíbrio estável. Era na etiqueta que esse estado de equilíbrio se expressava aos olhos de todos. Para quem estava envolvido, ela significava uma garantia – precária, é verdade – de sua existência social e de seu prestígio²⁹.

O gesto, simples exposição do rei com sua indumentária, expressa a etiqueta à qual se curvam as pessoas concretamente, e que compõe o seu imaginário: o sonho de ver o rei, desejo de toca-lo. Norbert Elias esclarece:

Pisamos em solo mais firme quando o ponto de partida não são muitos indivíduos singulares, mas a figuração que formam entre si. A partir dessa perspectiva, não é difícil entender a perfeita conveniência das atitudes, o cálculo preciso dos gestos, a nuance das palavras, em suma, a forma de específica racionalidade que se tornou uma espécie de segunda natureza dos membros dessa sociedade. Eles sabiam exercer essa racionalidade sem esforço, com elegância – e de fato ela era indispensável –, assim como instrumentos da disputa na concorrência por prestígio e status.³⁰

Note-se, pois, que a racionalidade não é política como entre os gregos e nem está voltada para a organização da lógica da fé, como em quase toda a

Idade Média. Elias fala de uma *específica racionalidade*, que, por assim dizer, normatiza tacitamente a hierarquia para o

lugar que o indivíduo ocupa na hierarquia da sociedade de corte naquele momento. A ascensão ou a queda em tal hierarquia significava tanto para os cortesãos quanto o ganho ou a perda do comerciante em seus negócios. E o pavor de um cortesão ante a ameaça de declínio de sua posição e de seu prestígio não era menor do que o pavor de um comerciante ante a ameaça de perda do capital ou de um administrador ou funcionário ante a ameaça de perder seus cargos³¹.

Todos desejavam um lugar imediatamente superior na hierarquia, na intenção de estarem mais próximo possível do rei e, dessa forma, ampliarem o privilégio. O critério para esse fim, embora variasse na forma em diferentes lugares e tempos, o conteúdo que os unificavam era a adulação ao imediatamente superior. No conjunto, "códigos de conduta, maneiras, gosto e linguagem", à moda parisiense, compunham o quadro social³².

Para esse fim não havia acordos secretos ou racionalmente deliberados por um grupo ou por pessoas isoladas. A respeito desse processo, diz Elias: "Nada na história indica que essa mudança tenha sido realizada "racionalmente", através de qualquer educação intencional de pessoas isoladas ou de grupos. A coisa aconteceu, de maneira geral, sem planejamento algum, mas nem por isso sem um tipo específico de ordem"³³.

A *ordem* diz respeito ao que normatiza todos os cortesãos independente do círculo social ou condição econômica a que pertençam. Em outras palavras, a ordem pressupõe a honra, elemento caro, segundo Elias, à "boa sociedade".³⁴ A esse respeito, ele diz:

A "honra" expressava a participação em uma sociedade nobre. Alguém tinha sua honra enquanto fosse considerado um membro segundo a "opinião" da sociedade e, portanto, para a sua própria consciência individual. "Perder a honra" significava perder a condição de membro da "boa sociedade". Ela era perdida em função do veredito da opinião dos círculos bastante fechados de que o indivíduo fazia parte ou, em certas ocasiões, da sentença de

representantes desse círculo escolhidos especialmente para formar um "tribunal de honra". Esses homens julgavam segundo um *ethos* específico da nobreza, cujo centro essencial estava na manutenção de tudo aquilo que servia, tradicionalmente, para o distanciamento com relação às camadas que ocupavam níveis inferiores, confirmando com isso a existência nobre como um valor autêntico³⁵.

A honra constituída pela nobreza fundava-se nos *códigos de condutas nas maneiras, no gosto, na linguagem*. O homem cortês assim o era porque fazia parte dessa sociedade desde o nascimento, ou pela conquista, assegurava uma posição ou ascendia postos na hierarquia, elevando, desse modo, a sua nobreza. Um *ethos* específico da nobreza marcava o caminho da honra. Segui-lo significava *confirmar a existência nobre*, como descreve Elías:

A elaboração meticulosa da etiqueta, do cerimonial, do gosto, das vestimentas, da atitude e até da própria conversa tinha a mesma função. Cada detalhe constituía, então, uma arma na luta por prestígio, de modo que elaborá-los não servia somente para a representação ostentatória e para a conquista de maior *status* e poder, para a segregação em relação aos de fora, mas também marcava mentalmente as distâncias entre os membros da sociedade³⁶.

Note-se, pois, que o comércio criava outro tipo de riqueza e, em decorrência, um novo rico, aquele que conquistara poder econômico, não porque bajulava o rei, mas porque acumulava bens. O novo rico ganhava, lentamente, consideração e respeito na hierarquia, chegando até mesmo, a adquirir títulos caros aos nobres de tradição: trata-se da *nobreza recente (noblesse de robe)*. Quanto mais recursos essa nobreza acumulava, mais postos na hierarquia ficavam a seu alcance, promovendo lentas alterações, porque trazia para o interior da hierarquia, interesses até então desprezados.

A rigor, a corte fundava-se no privilégio, e os princípios mercantis, na capacidade empreendedora. Nesta, a racionalidade é econômica, naquela a racionalidade é estabelecida no bajulo, mas o acesso à condição de nobre não constituía uma via de mão-única. Uma variada forma, lenta mas gradual, estabelecia o curso, como descreve André Petitat:

O advento à condição de nobre supõe uma certa riqueza, mas é raro que esta, por si só, seja suficiente para arrancar os títulos tão ambicionados. Da mesma forma, a reputação de versado em "ciências" não basta. Na realidade, a maior parte dos "enobrecimentos" sobrevém após uma ascensão que se desdobra através de diversas gerações no mundo escalonado dos cargos, uma espécie de purgatório par a vilania plebéia. É aqui que a cultura humanista desempenha plenamente seu papel de traço de união, de mediadora – ainda que parcial – entre gêneros de vida opostos³⁷.

Note-se, pois, que uma alteração substancial em relação ao modo de vida, tanto individual quanto social, estava se processando. A esse respeito, Elias afirma:

A racionalidade industrial, profissional e burguesa tem sua origem nas coerções das interdependências econômicas; com elas, o que se torna calculável, em primeira instância, são as chances de poder baseadas no capital privado ou público. A racionalidade de corte se constitui a partir das coerções da interdependência social das elites; ela serve para tornar calculável, em primeiro lugar, as pessoas e as chances de prestígio como instrumentos de poder³⁸.

O espírito *calculável* das pessoas compõe um quadro próprio das mudanças que vêm ocorrendo nas relações sociais a partir, especialmente, do século XVI. São mudanças representadas pelas organizações burocráticas e hierárquicas em desfavor das corporações de ofício, próprias dos últimos séculos da Idade Média. André Petitat fala de *um novo modelo de gestão dos indivíduos*, presente nas mais variadas formas de organizações sociais: "Na indústria e no comércio, nas administrações urbanas ou estatais, no gerenciamento da própria Igreja Católica, encontramos indícios de uma revolução semelhante na gestão dos indivíduos"³⁹. Segundo ele, não era também diferente o que se processava no âmbito da educação: "O modelo da Universidade da Idade Média, em que os mestres estão associados em corporações e em que os estudantes, organizados em 'nações', gerenciam suas vidas por si próprios"⁴⁰. Para Petitat, esse modelo, por assim dizer, é rompido pelo do colégio, que "apresenta-se como uma instituição burocrática. [...] Uma espécie de hierarquia de poderes e de

competências com a particularidade típica da submissão do escalão inferior ao superior"⁴¹. Referindo-se a essa configuração contraditória, Elias assinala:

Quase tudo que a sociedade de corte dos séculos XVII e XVIII elaborou, seja a dança, as fórmulas de polidez, os costumes mundanos, os quadros com que enfeitam as casas, as formalidades de um pedido de casamento ou o *lever* de uma dama, tudo isso fica relegado agora, cada vez mais, à esfera da vida particular. Essas coisas deixaram de ocupar o centro das tendências modeladoras da sociedade. A vida particular dos burgueses certamente não permaneceu imune às coerções sociais. Todavia, ela só recebeu indiretamente sua forma, ou seja, a partir da interdependência primordial que associava os indivíduos, isto é, a condição profissional. As formas da vida profissional, no entanto, foram submetidas a exigências de uma outra ordem e com outra intensidade, em comparação com a vida privada. A vida profissional é que passou a ser objeto de todos os cálculos, sutilezas e aprimoramentos⁴².

Quando Rousseau afirma que o *homem dos nossos dias é um nada*, citando ingleses, franceses, e generalizando, os *burgueses*, está contra a adulação própria da sociedade de corte, mas também contra os pressupostos mercantis da nova ordem que estava se instalando. Rousseau renuncia tanto à sociedade de corte quanto à burguesa instituinte. Da corte, Rousseau renega o privilégio fundado, no limite, pela bajulação; da sociedade burguesa – ainda incipiente, mas já visível –, o calculista interesse das relações humanas que tornam frio o conviver. Rousseau privilegia o sentimento – não aquele que na corte se torna inveja e orgulho do privilégio hierárquico e nem aquele da ascendente sociedade burguesa, tornado "cálculo egoísta, comércio factício e desprovido de sinceridade"⁴³. Ambos são repudiados. Rousseau vende o seu relógio e deixa de lado a peruca dourada – respectivamente metáfora da sociedade burguesa e da sociedade de corte: "Pus de lado os dourados e as meias brancas, passei a usar uma peruca lisa; depus a espada; vendi meu relógio dizendo a mim mesmo com uma alegria incrível: Graças ao céu não terei mais necessidade de saber as horas"⁴⁴. O sentimento de que fala Rousseau é aquele que brota do coração do homem na busca da melhor forma de coexistir e conviver.

Note-se, pois, que o ofício, particularmente, um ofício bem rentável economicamente, e não o privilégio, define a posição do homem na sociedade burguesa já embrionária. Se a boa etiqueta denota o princípio da formação para a vida na sociedade de corte, a vida burguesa que se afirma, se volta para a formação do profissional⁴⁵. Aqui, a formação é para o valor mercantil, lá, para o privilégio. Todavia, para o bom burguês pouco importa se há reis, hierarquias sociais ou poder centralizado. Para ele, o que conta é a pergunta: a serviço de quem está o governo? Os ingleses, por exemplo, não degolaram nenhum rei. Já os franceses, após mandarem Luis XVI para a guilhotina em 1793, coroaram Napoleão, em 1804.

É certo que o burguês almeja uma melhor posição na hierarquia. O que muda é o critério para esse fim. Para o homem da corte, é a combinação da etiqueta, honra e bajulo ao imediatamente superior; para o burguês, é o ofício, condição para a conquista e garantia do *lugar* na hierarquia. Aliás, o próprio ofício propicia condições econômicas para o burguês ascender socialmente, também comprando títulos nobiliários, no momento em que esses eram a única condição para gozar dos privilégios da "boa sociedade"⁴⁶.

Paradoxalmente, a própria mercantilização que faz enriquecer o rei e garantir a hierarquia promove a ruína da própria nobreza, porque o *valor comercial* do título, com o tempo, oscila segundo o mercado, e o valor nobiliário banaliza-se. Por outro lado, o burguês não compra só títulos. O poder que o dinheiro lhe confere lhe propicia também condições para colocar ao seu dispor o que há de melhor na sociedade no tocante a bens materiais e culturais, o que será explorado no próximo item.

III – Do homem e sociedade espetaculares à educação espetacular

Entre os gregos, como visto no primeiro capítulo, o saber não deixou de conter também uma certa *especialização*, pois se ligava às necessidades políticas para as quais a formação se voltava. Os gregos colocavam no plano terreno a possibilidade de realização do ideal de perfeição⁴⁷ que se estendeu da ascensão à

queda do Império Romano. Esse período⁴⁸, embora longo e rico, não promoveu mudanças radicais no ideal grego, o que só iria ocorrer na Idade Média,⁴⁹ cujo ideal de perfeição ganhou o plano transcendental. Para os medievais, a perfeição só era possível àquele que conseguisse se redimir do pecado original. Para atingi-lo, objetivo comum de todo cristão e constitutivo do imaginário de grande parte da população, uma vida penosa era o caminho, o destino, a perfeição eterna a ser conquistada no dia do julgamento final, sob a chancela da Igreja Católica.

Apesar das diferenças de princípios referentes ao ideal de formação, inerentes aos antigos e medievais, não se pode negar que ambos procuravam suprir as necessidades práticas do homem – político para os antigos e cristão para os medievais – de algo que era idealmente construído: a *polis* perfeita para os primeiros, e o paraíso para os segundos. Em ambos, o homem tornava-se digno da perfeição se soubesse enfrentar as dificuldades próprias da existência.

Já os modernos dão novo conteúdo ao saber. Para eles, não basta a relação cognitiva com as verdades ideais e nem eternas. O saber a ser construído deve ser estabelecido do próprio chão. Ele deve ser prático e imediato, voltado para o progresso com vistas à realização da perfeição humana no plano terreno, a qual pode ser alcançada se o homem for capaz de suprir as necessidades básicas de sua existência tanto material quanto espiritual. Para a primeira, o homem desenvolve técnicas de controle da natureza. Para a segunda, apresenta-se como juiz dele mesmo, ao qual deve também a prestação de contas. A perfeição torna-se atingível no plano imediato porque o homem, por força de sua capacidade inventiva, é capaz de suprir todas as suas carências.

O homem, como ser inventivo que é, refaz permanentemente as necessidades e lança para frente o plano da perfeição, pois, a cada necessidade suprida, gera-se outra, o que faz a insatisfação se tornar perene.

No início do século XVII, com base em notícias acerca de um objeto que possibilitava às pessoas verem coisas à grande distância, Galileu desenvolveu um instrumento, o telescópio, para observar detalhadamente o céu. Com ele, pôde observar a lua, o sol e as outras estrelas, percebendo fenômenos

nunca antes vistos pelo homem. Koyré cita um trecho da obra *Sidereus Nuntius* de Galileu:

Qualquer pessoa pode dar-se conta, com a certeza dos sentidos, de que a Lua é dotada de uma superfície não lisa e polida, mas feita de asperezas e rugosidade, que, tanto como a face da própria Terra, é por toda parte cheia de enormes ondulações, abismos profundos e sinuosidades [...] Tudo isso foi observado e descoberto há alguns dias, por meio dos *perspicilli* inventado por mim, através da graça divina, que previamente iluminou meu espírito⁵⁰.

Talvez o que melhor expresse o espírito revolucionário em curso seja a afirmação: *qualquer pessoa pode dar-se conta*, o significa dizer que o saber não está reservado tão-somente àqueles poucos iniciados capazes de contemplar as *verdades eternas*, mas passível a qualquer um que tenha espírito investigativo. Pode-se dizer que, com Galileu, inaugura-se novos métodos de busca da verdade: a observação e a experimentação, mediadas por instrumentos construídos para um fim específico. Doravante, todos os campos de investigação saem à procura da elaboração desse meio, traduzido por recursos ou técnicas, capazes de oferecer clareza e distinção que permitam conclusões verdadeiras. Portanto, para dizer se algo é verdadeiro ou não, o critério não é mais o de se apoiar nas opiniões de alguma célebre autoridade, mas no “grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo)”⁵¹.

Estava também em curso nesse processo o deslocamento da racionalização teórica e teológica do mundo das idéias perfeitas – tanto da política quanto da religião – para a racionalidade no plano prático e imediato: racionalização dos negócios como compra, venda, sistema produtivo, recursos financeiros, crescimento econômico; racionalização do modo de vida, que estava fundado em princípios éticos religiosos, para o prático cálculo econômico, voltado para o benefício do indivíduo; constituição e racionalização também do Estado nacional e a decorrente divisão do poder terreno entre reis.

Em meio a toda essa nova *ordem*, fincam-se os pilares da sociedade moderna. Todos os valores nobres, sustentados e almejados, todos os laços de dependência, tanto em relação à Igreja Católica quanto em relação aos senhores, foram colocados em dúvida. A incerteza espalhada por todos os planos da vida – tanto material quanto espiritual – se faz sentir também no plano da reflexão filosófica, cuja procura da verdade materializa-se em novos métodos de investigação⁵².

A modernidade apresenta a formação como necessidade na ordem do dia. Ela se faz leiga, pois a intenção não é formar o *bom cristão* mas o homem capaz de assumir as novas funções públicas e privadas segundo a anatomia da disciplina leiga. Cambi, referindo-se ao caráter das escolas que nascem a partir do século XVII, diz:

Nasce, assim, o sistema escolar moderno, embora de modo ainda embrionário e não totalmente desenvolvido nas suas potencialidades; todavia, as características essenciais já estão todas presentes. Já existe uma articulação entre escola elementar (que inicia nos instrumentos básicos da elaboração cultural: o alfabeto e os números), escola média ou secundária (formativa e profissional, ou melhor, formativa ou profissional), a instrução superior ou universitária que abre para as profissões superiores ou liberais. Os diversos graus não têm ainda uma gestão comum, concentrada nas mãos do Estado, mas apresentam sintomas precisos de um processo nessa direção, com a criação de escolas técnicas superiores, como as de artilharia, de engenharia etc⁵³.

As escolas, como instituições educativas, não são criações modernas, pois já se fizeram presentes no processo de formação do homem. Na Idade Média, sob a responsabilidade da Igreja Católica, ensinava-se como ser cristão e por decorrência, um bom servidor – tanto da Igreja quanto dos senhores. Entre os gregos, já foi dito, a preocupação era formar o político. Um entusiasta moderno poderia dizer que ambas também eram práticas, justificando que os medievais vinculavam a formação às necessidades teológicas e os gregos às necessidades políticas. Desse modo, se a formação na modernidade também é prática, o que houve foi uma substancial mudança de seu conteúdo: formar o indivíduo, o que

significa dizer que a formação de que falam os modernos, direciona-se para a constituição do *homem-cidadão*: um homem, antes de mais nada, voltado para si mesmo, um indivíduo, ou seja, aquele que é, em relação ao todo – a sociedade – tão-somente unidade numérica.

A estrutura social arquitetada especialmente a partir do século XVI e que, por assim dizer, conclui-se no final do século XIX é, segundo Philippe Ariès, a da sociedade anônima. Para ele,

a sociedade tornou-se uma vasta população anônima onde as pessoas já não se conhecem. O trabalho, o lazer e o convívio com a família são doravante atividades separadas em compartimentos estanques. O homem procura proteger-se dos olhares dos outros e para isso lança mão de dois recursos: 1) o direito de escolher mais livremente (ou pensar que assim escolhe) sua condição de vida; 2) o recolhimento junto à família, transformada em refúgio, centro do espaço privado.⁵⁴

Processa-se lentamente, de um lado, a ampliação do espaço público que se manifesta, por exemplo, na própria organização geográfica das cidades com sua arquitetura, com ruas, praças, pontes, feiras, igrejas – agora bem maiores para comportar o grande público que os freqüenta. Por outro lado, essa publicização faz encolher o espaço privado, obrigando o indivíduo refugiar-se na casa, espaço lentamente também invadido por um poder crescente que o captura em favor de um bem coletivo, que acredita ser melhor para ele. Esse poder é representado pelo Estado que aumenta em força ao mesmo tempo que encolhe o poder do indivíduo.

Há, pois, um aparente paradoxo: ampliação do espaço público e encolhimento do indivíduo. Já foi dito que a modernidade tem como base a valorização e preservação do indivíduo, bem como todos os seus bens, e que o Estado tende a ocupar os espaços do indivíduo. Com a quebra da hierarquia da Igreja Católica e a decorrente quebra de sua hegemonia promoveu-se uma certa crise de autoridade e, por conseguinte, a divisão do poder terreno entre os senhores. Na modernidade, esse vazio, por assim dizer, foi preenchido pela

sociedade de corte, tendo o rei a sua expressão normalizadora. Diz Jacques Revel:

A corte é a culminância desse processo, ao qual confere uma forma estável. Consente aos nobres o privilégio visível da eminência social, porém em troca lhes cobra uma submissão irrestrita à autoridade supereminente do rei. Assim se compreende que institua duplamente o império do olhar. Do topo à base, a ordem curial determina os comportamentos segundo a posição de cada indivíduo numa hierarquia rigorosa, e a etiqueta tem por função regulamentar no detalhe essa disciplina inigualitária porém imposta igualmente a todos. Da base ao topo, é a sociedade inteira que contempla o espetáculo da corte, modelo exposto à admiração e à imitação⁵⁵.

A corte expressa também a idéia de sociedade, contraponto do paradigma comunidade. "Ela organiza a coletividade e controla as pessoas. Assim, faz dela um espelho das virtudes e indissolivelmente o lugar onde se confirmam os êxitos individuais"⁵⁶, assinala Revel. Contraditoriamente, ao constituir-se hierarquicamente, a corte acaba conferindo uma dada função do homem individual. Ele se reconhece na hierarquia, conhece o seu lugar, mas sabe também que pode almejar um outro imediatamente superior. Para esse fim, já foi dito, a bajulação era um caminho, mas logo o homem empreendedor *conquistou* até mesmo títulos de nobreza. Estava, pois, também em curso nesse processo de civilidade, a concepção *industriosa*, segundo a qual não deve haver nenhum freio. Locke afirma que "Deus deu o mundo em comum aos homens; [...] Deu-o para uso do diligente e racional"⁵⁷. Locke pensa em como organizar o poder, mas um poder organizado e dirigido segundo a idéia de ausência. Ou seja, ele deve ser forte, mas para intervir somente quando houver iminência de grande desordem. Rousseau foi o pensador que procurou *encontrar uma forma de associação*. Em outras palavras, ele pensa em como tornar justa a sociedade e não o poder. Para esse fim, só a formação pode apontar o caminho. Segundo Revel, "Emílio será educado à margem da sociedade a fim de estar mais bem preparado para a sociedade, [...] Rousseau apela ao coração e à razão, aos recursos esquecidos da

intimidade, à tirania dos costumes⁵⁸, não para se conformar com situação, mas para ser o homem – ao menos como possibilidade – da *nova associação*.

Curiosamente, ao mesmo tempo que se constrói o conceito de individualidade, em que o homem se define com capacidade de alterar o instituído sem uma força reguladora transcendental, aumenta, na mesma proporção, a necessidade da regulação no plano terreno. Não se pode dizer que a falta de um poder superior gere o caos, pois se estaria apressando em concordar com Hobbes, mas a ausência desse poder, aliada à falta de indivíduo formado para a cidadania, geram inquietação, e duas tendências no plano político passam a ser defendidas. Uma diz respeito ao fortalecimento do poder central, o que significa o fortalecimento da monarquia; a outra confere ao povo a soberania. A primeira perspectiva foi elaborada e defendida por Hobbes; a segunda, por Rousseau – questões já tratadas nos capítulos anteriores.

Todavia, não importando a que lado pendam as questões de ordem política, o processo de formação apresenta-se como tarefa de todo o conjunto social. Na sociedade de corte, o processo de formação materializa-se na figura do rei e se particulariza em métodos de ensino que aparecem sob variados princípios. A *Ratio Studiorum* dos jesuítas e a *Didática* de Comenius expressam essa preocupação infinitesimal que ensina, no detalhe, os passos para a formação – a *Ratio* como formar o homem cristão e a *Didática* como ensinar tudo a todos. A seguir, apresenta-se o fio dos acontecimentos que resultaram nessas novas necessidades.

IV – O espetáculo dos costumes e a queda pela educação espetacular

Se tudo deve ser feito com base na vontade do indivíduo, a questão, portanto, para que não ocorra o caos, consiste em regular-lhe a vontade, isto é, oferecer-lhe um caminho seguro que lhe permita errar o menos possível. Em outras palavras, trata-se de encontrar regras para que a razão seja soberana.

No plano da formação, apresenta-se como tarefa a transformação dos membros da comunidade, a serviço da fé e dos senhores, em indivíduos constituintes e constituidores da sociedade. Para esse objetivo, o princípio da igualdade tornou-se uma bandeira que colocaria fim às seculares diferenças de nascimento, pois os indivíduos tornar-se-iam iguais, não mais porque eram pecadores, mas porque compreenderiam a “individualidade em sua própria pessoa”⁵⁹. Todavia, essa individualidade precisava ser disciplinada segundo outro *modelo*, o público, cuja regra de conduta deixa o caráter particular, passando pelos grupos associados, até chegar ao Estado, que se torna vigilante e protetor de todos os cidadãos e seus bens.

Para a constituição dessa *nova ordem*, um novo homem precisa ser formado e, para esse fim, a educação é redefinida e materializada na escola constituindo-se em um dos

ambientes em que se organiza e se difunde aquela civilização das boas maneiras que vem realizar um tipo de sujeito humano bastante diferente do medieval: menos "natural" e mais "social", mais constituído de normas, de interdições, e transferências, que vêm reduzir, ao lado dos comportamentos, a identidade, tornando-a cada vez mais dependente da sociedade civil. Trata-se de normas e interdições que dizem respeito ao corpo, à linguagem, ao discurso, às relações sociais etc., que negam odores, referências a partes do corpo, a funções, que impõem ritos e cerimônias, utensílios de uso cotidiano (como ocorrerá depois com o garfo), praxes sociais de reconhecimento (saudações etc.) e que a partir da sociedade de corte penetram na sociedade civil: a escola, com suas regras e suas proibições, com sua identidade disciplinar, também colabora intimamente com este processo⁶⁰.

As instituições, em especial as escolas, a partir do final do século XVI, passaram a funcionar, como diz Foucault, “como uma máquina de ensinar, mas também de vigiar, de hierarquizar, de recompensar”⁶¹. Na verdade, elas expressavam, no plano particular, princípios apresentados para o conjunto da sociedade, que se particularizavam nos quartéis, nos hospitais, nos asilos, bem como em todos os lugares de circulação pública como praças, parques e festas. Trata-se de espalhar o olhar disciplinador para todos os lugares, nos quais o indivíduo o percebe mas não o vê, porque não há um lugar exteriormente

representado. A disciplina, nesse caso, torna-se parte constitutiva do homem, um indivíduo “dócil e útil”⁶².

Note-se, pois, que os espaços formativos do homem se ampliam. Eles não são mais fechados, nos conventos, seminários ou em uma cidade fortificada. A vida urbana, que renasce, promove a abertura da cidade propiciando uma freqüentação maior a tudo que ela oferece, como as manifestações culturais e políticas. A esse respeito, afirma Foucault: “O velho esquema simples do encarceramento e do fechamento – do muro espesso, da porta sólida que impedem de entrar ou de sair – começa a ser substituído pelo cálculo das aberturas, dos cheios e dos vazios, das passagens e das transparências”⁶³.

Há, no conjunto da sociedade, um grande esforço para transformar aquele velho homem – senhor, vassalo, escravo, servo, na maioria repleto de superstições – em um homem civilizado formado segundo regras de conduta individual e pública. Para esse fim, as instituições são redefinidas com dispositivos normalizadores⁶⁴. Segundo Foucault, eles operam

uma “sanção normalizadora”, que na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseira, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorretas”, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência). Ao mesmo tempo é utilizada, a título de punição, toda uma série de processos sutis, que vão do castigo físico leve a privações ligeiras e a pequenas humilhações. Trata-se ao mesmo tempo de tornar penalizáveis as frações mais tênues da conduta, e de dar uma função punitiva aos elementos aparentemente indiferentes do aparelho disciplinar: levando ao extremo, que tudo possa servir para punir a mínima coisa; que cada indivíduo se encontre preso numa universalidade punível-punidora⁶⁵.

Note-se, pois, que o caráter vigilante, do qual fala Foucault, funciona em um sentido *maquinador*. O poder visível representado pelo castelo ou pela Igreja é disseminado para todos os lugares, “tornando-se invisível”⁶⁶.

Valendo-se de uma outra categoria, a de configuração social, Norbert Elias refere-se a esse processo – na expressão dele, civilizatório – como *dinâmica*

social. Para ele, "esse tecido básico, resultante de muitos planos e ações isolados podem dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surge uma ordem *sui generis*, uma ordem mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem"⁶⁷.

Os homens querem um mundo livre para fazê-lo à sua imagem e semelhança. Querem liberdade para a crença, para a ciência, para a filosofia, para a arte, para a família, para o lazer, para o comércio⁶⁸, enfim, liberdade para ser autor do próprio destino. E, para esse fim, desejam afastar qualquer força que limite a liberdade. Se lançam mão de um certo monopólio de força é, em última instância, para assegurá-la.

As relações de dependência ao imediatamente superior são superadas⁶⁹ no processo civilizador por relações de *interdependência*. Estabeleceu-se um longo percurso até que códigos de conduta, posturas, rituais, etiquetas saíssem da normatização exterior para o interior dos homens. Elias, referindo-se ao processo civilizador em curso ainda no século XVIII, afirma:

A vida torna-se menos perigosa. [...] Os choques físicos, as guerras e as rixas diminuíram e tudo o que as lembrava, até mesmo o trinchamento de animais mortos e o uso da faca à mesa, foi banido da vista ou pelo menos submetido a regras sociais cada vez mais exatas. Mas, ao mesmo tempo, o campo de batalha foi, em certo sentido, transportado para dentro do indivíduo. [...] Mas os impulsos, os sentimentos apaixonados que não podem mais manifestar-se diretamente nas relações entre pessoas frequentemente lutam, não menos violentamente, dentro delas contra essa parte supervisora de si mesma. Essa luta semi-automática da pessoa consigo mesma nem sempre tem uma solução feliz, nem sempre a autotransformação requerida pela vida em sociedade leva a um novo equilíbrio entre satisfação e controle de emoções⁷⁰.

A mesma operação de controle processa-se em relação à criança que passa a ser compreendida com vontade própria⁷¹, não para que seus mimos sejam enaltecidos, mas com a intenção de civilizar, o quanto antes, os seus sentimentos. Para esse fim, é necessário percebê-la com vontade própria. Em outras palavras, percebê-la como um indivíduo que pertence, não mais tão-

somente à linhagem, mas ao corpo social, para o qual a criança deve ser formada. Contudo, se a formação é também para a família, é porque esta já mudava de comportamento, ou como diz Jacques Gélis, "o espírito calculista não se restringe ao campo do comércio, insinua-se na estratégia familiar"⁷².

É certo que se está longe do período em que *time is money*, mas em um tempo em que os princípios que lhe dão sustentação são gestados. A novidade instituinte nesse processo é a pressa. A *polis* não existe mais, e a vida eterna começa a pertencer ao *industrioso e racional*. Não há *algo* fora do indivíduo que deva ser prioritariamente cuidado, e as boas ações passam a ser traduzidas por bons empreendimentos, já notados no século XII. Segundo Duby, as catedrais que surgiram a partir de então, foram expressão de empreendimento resultado de generosas doações à Igreja Católica. Muitos dos vitrais, diz ele, referindo-se os ornamentos das igrejas, "foram oferecidos por associações de trabalhadores, que pretendiam assim consagrar ostensivamente as primícias de sua jovem prosperidade"⁷³.

O empreendedor torna-se, desse modo, aquele que é útil do ponto de vista econômico, fundado em três aspectos: para ele mesmo, para a vida social e para a vida religiosa. O indivíduo passa a definir-se por essa combinação, e o ponto de partida será sempre ele mesmo. Descartes explica essa capacidade em duas dimensões: *a res cogitans* e *a res extensa*. A primeira está no homem e se manifesta na vontade. Ela aproxima o homem de Deus e o faz querer experimentar a perfeição em tudo. Como não é Deus e o corpo (*res extensa*) é a prova indelével disso, aquele que o leva ao engano, pois constituído de sentidos enganadores, o homem é levado a criar regras para errar o menos possível e com isso oferecer o máximo de certeza possível ao homem finito, passível de engano. Seguindo a linha cartesiana, referente à inclusão em curso na modernidade, há a possibilidade de *qualquer um*, com método, ser capaz de construir a existência com base no *Eu* pensante.

Ao criar regras, o homem, na verdade, está procurando meios de vencer os limites – dados pelo corpo – em busca da verdade e fazer a vontade triunfar⁷⁴ porque o homem tende a ter "idéias claras e distintas"⁷⁵.

Como empirista, Bacon traça um outro caminho. Para ele, o homem é o ser que possui capacidade de experiência. Tudo que se deseja provar, deve-se basear em fatos concretos até chegar às causas gerais. Bacon, para esse fim, apresenta os passos metodológicos indutivos, ou seja, as tábuas de investigação⁷⁶. A primeira é a *presença*, na qual se procuram os elementos concordantes com as mesmas características. O segundo é a *ausência*, isto é, saber as razões do fenômeno contrário à *presença* se constituir. O terceiro é a *comparação*, ou seja, saber os graus da mudança para controlar a variação.

Tanto na perspectiva racionalista apresentada por Descartes, quanto na empirista baconiana, a preocupação central é o método de investigação. Ambos estão empenhados em apontar um caminho seguro que ofereça a possibilidade da verdade, a qual, segundo eles, não se atinge tão-somente pela palavra de *autoridade*, mas por força de investigação segura, feita por qualquer um que tenha espírito inquiridor.

Nenhuma autoridade deixa de ser revista. Em certo sentido, nem mesmo a bíblia. A esse respeito, Locke – considerado um dos principais pensadores que defende a liberdade individual – encontra na bíblia elementos que justificam o sentido radical da liberdade por ele defendida: "Deus, que deu o mundo aos homens em comum, também lhes deu a razão para que a utilizassem para maior proveito da vida e da própria conveniência. Concedeu-se a terra e tudo quanto ela contém ao homem para sustento e conforto da existência"⁷⁷. Interpretações como essas encontram ecos nas aceleradas mudanças que ocorrem na Inglaterra em meados do século XVII e na França no século seguinte⁷⁸.

Essas mudanças fazem-se notar até mesmo no simples gesto da leitura, cuja invenção da imprensa auxiliou. Com o livro, o indivíduo pode exercitar o *livre arbítrio*. Ele lê, imagina, refaz e projeta sem o concurso de nenhum poder. A leitura individual, diz Ariès, "permite uma reflexão solitária que de outro modo teria sido mais difícil fora dos espaços piedosos, dos conventos ou das ermidas, equipados para a solidão"⁷⁹. Ao lado da possibilidade que o indivíduo encontra para se manifestar, estão as novas formas religiosas: "Elas desenvolvem uma

devoção interior [...] o exame de consciência, sob a forma católica da confissão ou a puritana do diário íntimo. Entre os laicos, a oração cada vez mais assume a forma da manifestação solitária num oratório privado ou simplesmente num canto do quarto, num móvel adaptado para esse fim, o genuflexório”⁸⁰.

No plano da educação, Comenius apresenta, na *Didática magna*, os meios para ensinar a todos os conhecimentos necessários para desenvolver as “aptidões para entender as coisas, para a harmonia dos costumes, para o amor a Deus [...] e é tão certo que as raízes dessas três coisas estão nele quanto é certo que cada árvore tem suas próprias raízes”⁸¹. Para Comenius, todos têm a capacidade de aprender porque Deus assim o quis e foi justo ao criar todos à sua imagem e semelhança.

De fato, a imagem, se acurada, representa necessariamente as feições do arquétipo, ou não seria imagem. Portanto, uma vez que entre as outras propriedades de Deus sobressai a onisciência, necessariamente algo de semelhante resplenderá no homem. E por que não? Por certo o homem está no centro das obras de Deus e tem mente lúcida, semelhante a um espelho esférico, suspenso numa sala, que recebe as imagens de todas as coisas: estou me referindo a todas as coisas que o circundam. Na verdade nossa mente não aprende só as coisas próximas, mas também aproxima de si as distantes (em lugar e tempo), alça-se às mais difíceis, indaga as ocultas, descobre as veladas, esforça-se por investigar também as imperscrutáveis; é algo infinito e sem limites. [...] Nosso pequeno corpo é circunscrito por limites muito exíguos: a voz pouco alcança, a visão só circunscribe a altura do céu, mas à mente não se pode impor limite algum, nem no céu nem além do céu; ela ascende além dos céus assim como desce ao abismo dos abismos, e mesmo que esses espaços fossem mil vezes mais vastos, ela seria capaz de penetrá-los com incrível velocidade⁸².

Ora, para Comenius, se o homem nasce com capacidade de saber, a questão central consiste em aprender. Sustenta seus argumentos citando Aristóteles: "Aristóteles comparou o espírito do homem a uma tábua rasa na qual nada está escrito, mas onde pode tudo ser escrito"⁸³. E se tudo pode ser escrito é porque a tábua aceita tudo. Se, em alguns, a *tábua* é bem escrita e, em outros, é mal, a responsabilidade não recai sobre a *tábua* mas sobre aquele que escreve ou

pinta. Desse postulado, infere-se que, para aprender, tudo se reduz à questão de jeito, isto é, de didática apropriada, pois, "no homem é inerente o desejo de saber"⁸⁴, afirma Comenius.

Comenius compara o homem a uma grande máquina constituída pela harmonia dos movimentos do corpo e da alma. O primeiro é formado de engrenagens e peças, e o segundo é comparado à máquina que possui uma roda principal, a vontade, constituidora de todos os outros movimentos menores. Comenius assinala:

O homem em si mesmo nada mais é que harmonia! Ademais, assim como do relógio ou de um instrumento musical, construído pelas mãos de hábil artista, quando se estraga ou não toca bem, não dizemos imediatamente que não pode mais ser usado (pode ser consertado e temperado), também do homem, por mais corrompido que esteja pelo pecado, deve-se dizer que, por virtude de Deus, com meios oportunos poderá ser reparado⁸⁵.

A questão consiste em saber identificar o defeito e ajustar a máquina, tarefa essencialmente de educadores que devem, segundo Comenius, assumir a responsabilidade da formação, pois os pais, por mais que saibam, sempre ficarão a dever, porque lhes faltarão, além de dados conhecimentos específicos, método correto de ensino. Os educadores, segundo ele, devem se reunir em local definido, ou seja, "escolas, institutos, auditórios, colégios, ginásios, academias etc"⁸⁶.

No século XVII, a crescente importância das novas camadas sociais oriundas do trabalho no comércio, indústria e serviços, passou a requerer uma formação mais rápida e eficaz e, sob o ponto de vista dos custos, mais econômica. Esse espírito está constituído na pedagogia de Comenius, que aponta "os princípios de um ensino rápido e conciso"⁸⁷.

Referindo-se ao que extrapola o conteúdo escolar, André Petitat fala de

um novo espírito na gestão dos negócios e dos homens, que se introduz em muitos domínios e cujas origens ainda estão por ser estabelecidas. A arte de ensinar (que logo será ciência pedagógica) assemelha-se por enquanto à arte de governar (da qual Maquiavel é o mais eminente teórico). Pedagogia e política transformam-se em ciências, estejam os seus objetos trabalhando em uma banca ou num banco escolar"⁸⁸.

Em Comenius, essa anatomia pedagógica refere-se à *arte de ensinar*. Para formar o homem, a sua pedagogia ensina a aprender: o que é necessário, rápido, de modo certo, fácil e com solidez. A escola organiza-se para facilitar o aprendizado, observando o quanto se aprende com “facilidade o que é próprio do corpo como comer, beber, andar, pular, fazer trabalhos manuais”⁸⁹. Segundo Comenius, todos podem aprender, se os educadores forem capazes de construírem, nas escolas, um método eficaz de “ensinar tudo a todos”,⁹⁰ pois “a arte de ensinar não exige mais que uma disposição tecnicamente bem feita do tempo, das coisas e do método”⁹¹.

Comenius leva seu método de ensino para a sala de aula, e define com detalhes como proceder com economia, rapidez e facilidade o processo ensino-aprendizagem. Na sala de aula, segundo ele, o professor deve considerar a natureza da criança e orientar-se considerando o ser subjetivo que é o homem, que tende a se harmonizar com a natureza objetiva, que é o *kosmos*. Trata-se portanto, de um método essencialmente natural, que se baseia na observância da ordem presente na natureza, razão pela qual grande parte de sua didática se dedica a ensinar como proceder a organização dos estudos.

O novo, referente à educação, é que ela passa a ser compreendida como necessária para todos. “Não só afirmo que um único mestre pode ensinar centenas de alunos, como também reitero que assim é que deve ser, pois é de máxima *utilidade* tanto para quem ensina quanto para quem aprende”⁹², diz Comenius.

Para ensinar uma quantidade grande de alunos ao mesmo tempo, uma *anatomia do detalhe* em relação ao método de ensino é também proposta por Comenius. Segundo ele, a escola e os professores, particularmente, devem utilizar

recursos didáticos para esse fim. Trata-se dos fundamentos da criatividade na exposição do mestre, para os quais Comenius aponta alguns princípios básicos: “prender a atenção dos alunos; preparar-lhes os espíritos para que o estudo se torne agradável e os alunos estimulados”⁹³.

Para esse fim, Comenius destaca a necessidade de usar todo o material escolar disponível, como livros, régua, exercícios, material de artes, tabelas⁹⁴. Ele fala até mesmo de eficácia e economia de tempo, se o professor usar um só livro didático para todos: “Haverá grande economia de tempo, em primeiro lugar, se aos alunos só for permitido estudar nos livros didáticos de sua classe”⁹⁵. E esclarece:

Os livros, pois, deverão ser redigidos para todas as escolas segundo os nossos princípios de facilidade, solidez e brevidade, contendo tudo o que for necessário e de modo completo, sólido e preciso, de tal modo que possam ser uma imagem veracíssima do universo (que deverá ser pintado nas mentes dos alunos). Acima de tudo, desejo e solicito que os assuntos sejam expostos em linguagem familiar e comum, para permitir que os alunos entendam tudo espontaneamente, mesmo sem mestre⁹⁶.

Ao mesmo tempo que Comenius fala da necessidade de *ensinar tudo a todos*, o *tudo* na verdade deve ser obtido com base em uma seleção, por assim dizer, dos conteúdos das aulas e dos livros a serem adotados:

Os professores devem escolher novos livros – ou preparar novos livros – que ensinem os princípios das artes e das ciências, livros de tamanho pequeno mas de grande utilidade, que apresentem as coisas sumariamente, ou seja, muitas coisas com poucas palavras [...]; livros que ponham diante dos olhos as coisas fundamentais para os escolares tais quais são, com poucos teoremas e poucas regras, mas bem escolhidos e fáceis, de tal sorte que as outras coisas sejam depois facilmente entendidas.⁹⁷

Comenius vivia em um tempo de plena ascensão da burguesia que se constituía como classe social e que procurava meios de educar o maior número

possível de pessoas no sentido eficaz do lucro mercantil. Em outras palavras, operava-se no imaginário das pessoas que uma vida perfeita, reino da felicidade, seria possível no plano terreno, pois só podia ser mais feliz o homem capaz de quebrar a hierarquia da Igreja, capaz de descobrir e explorar novos mares e novas terras, capaz de colonizar novos povos, capaz de alterar o centro do universo. A idéia de progresso vinha com essa promessa: a felicidade, impossível de ser vivida em uma relação de dependência – tanto de senhores quanto da Igreja. A felicidade, agora possível ao indivíduo, vem constituída da liberdade. Pertence a ele a capacidade e a possibilidade de ser feliz e o será, se for eficaz em seus empreendimentos.

Contudo, o empreendedor só será bem sucedido se for prudente, ou seja, saber observar que nada acontece bruscamente. Há um caminho a percorrer, um aprendizado a ser *adquirido*. O indivíduo, a partir do século XVI, é parte constitutiva de uma sociedade e não apenas mais um pecador em busca da remissão, ou um servo em busca de proteção.

É certo que Comenius estava empenhado em *ensinar tudo a todos* e, para tal, deve-se começar pelos conhecimentos mais simples e, progressivamente, atingir os mais complexos. Entretanto, foi o rico, embora Comenius não pensasse assim, que pôde usufruir dos saberes *mais complexos*. Ao povo pobre ficou reservado tão-somente os saberes *mais simples*. Eis um princípio que combina com o conjunto da sociedade instituinte, também hierárquica – uma hierarquia fundada no *quantum* de propriedade individualmente acumulada.

A sociedade abraça como causa justa, particularmente os aspectos da economia, da eficácia e da rapidez. Se a educação muda, é para acompanhar essas novas exigências, às quais os educadores empreendem um esforço comum. Ariès, a esse respeito, diz: “o estabelecimento definitivo de uma regra de disciplina completou a evolução que conduziu da escola medieval, simples sala de aula, ao colégio moderno, instituição complexa, não apenas de ensino, mas de vigilância e enquadramento da juventude”⁹⁸. Em outras palavras, a capacidade empreendedora do indivíduo deve ser cultivada, garantida, assegurada. Fala-se

em sociedade, mas pensa-se no indivíduo. Criam-se mecanismos políticos e jurídicos que beneficiam aos *industriosos e racionais*, pois, é o indivíduo que tem valor; ele é a medida, a norma. A questão, portanto, no plano político, consistia em como legitimar as vontades individuais, sem que nenhuma força atuasse sobre o homem individualmente – a menos que fosse necessária para coibir um mal maior, especialmente para ele mesmo.

Diferentemente dos gregos que concebiam o homem da *polis* como a medida⁹⁹, os modernos apresentam o indivíduo.¹⁰⁰ Para os primeiros, a vida pública tinha valor e a ela deveria se submeter a vontade particular. Para os segundos, a vontade particular determina a norma na sociedade. O homem moderno não se ajusta ao instituído na sociedade – seja no plano material, seja no plano da fé – como *um destino*. Ele atua e, consciente do real, o altera. O destino será melhor se ele for capaz de fazê-lo melhor. Ele interfere na natureza, mudando-lhe o curso e, da mesma forma, altera as relações instituídas, passando tudo em revista: do imanente ao transcendente.

V – Rousseau: acusação e defesa da sociedade e educação disciplinares

O homem moderno não quer aceitar outra autoridade senão aquela que seja a expressão de sua vontade. Do comércio às novas possibilidades de crença religiosa, uma vida livre de qualquer estrutura hierárquica, venha ela da cruz ou da espada, constitui uma nova possibilidade de existência. Não bastam melhores condições econômicas para uns e, para outros, justificativas de subordinação. Deseja-se mais. Essa ousadia, por assim dizer, faz combinar a aspiração por liberdade com o desejo de igualdade também para o plano imanente. Essa posição forma par no combate contra qualquer força que teima em se impor aos homens, especialmente sobre aqueles que se sabem livres e, em decorrência, com capacidade de influência. A liberdade torna-se, pois, expressão de combate travado, tanto no plano do diálogo combinado com bom peso de ouro, quanto no combate violento.

A liberdade e a igualdade, elementos fundantes do homem moderno, constituem-se no encaço da disciplina. A sociedade de corte, indubitavelmente, assumiu esse poder disciplinar, constituindo-o hierarquicamente. Nela, esse poder é assumido pelo rei, tornando-se por assim dizer, um modelo. Ora, esse modelo forma-se como algo separado e diferente. Ele é nobre, ou melhor, é o adereço da nobreza que se torna princípio normalizador. A rigor, ele está fora de todos os indivíduos, mas é observado, imitado. E se a disciplina do homem moderno forma-se especialmente com base no poder de normalização assumido pelo rei, ela ganha uma melhor forma ao descolar-se para a invisibilidade das relações, transformando-as em relações disciplinares. Elas criam uma espécie de obrigação interna: o homem obedece a si mesmo, ao observar os princípios de normalização criados segundo as próprias deliberações; obedece às leis porque as reconhece como parte deles mesmos.

Em outras palavras, a nova disciplina, útil do ponto de vista social, é aquela que traz uma racionalidade produtiva, construída parcialmente. Parcialmente porque não confere ao conjunto da sociedade os fins da produção e todo esforço humano resulta em benefício individual ou de um grupo ao ponto das "reclamações dos fracos serem consideradas como murmúrio sedicioso"¹⁰¹. A um interesse estranho a liberdade é perdida. Do lado dos pobres, é *sujeição*, dos ricos é *embaraço e constrangimento*, e porque tudo foge ao seu controle, o homem aliena a sua vontade. Não é a um rei nem a um santo, mas a uma força disciplinar que está nele mesmo e nas relações sociais.

Rousseau qualifica essa força como monstros aos quais o homem fica submetido. Esses monstros, na verdade, funcionam como força reguladora da vontade alienada e o fazem com eficiência. "Toda a nossa sabedoria consiste em preconceitos servis"¹⁰², afirma Rousseau. Essa eficiência disciplinadora, segundo ele, empurra o homem para uma vida reduzida à "opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes"¹⁰³. Chama de vida o que o aproxima de uma espécie de "servidão voluntária"¹⁰⁴. Para Rousseau, o homem em sociedade "cansa-se, agita-se, atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas;

trabalha até a morte, corre ao seu encalço para colocar-se em situação de viver"¹⁰⁵.

Todos esses *monstros*, constituídos e constituintes da disciplina do homem civil, são recusados por Rousseau. À disciplina não escapam nem senhor nem escravo. O primeiro deve evitar as *secretas maquinações* do segundo, pois a ele não se pode virar as costas, nem junto dele adormecer. Os senhores, para protegerem-se, clamam por ordem, criam leis contra os escravos. Rousseau assinala: "em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e os mantenham em concórdia eterna"¹⁰⁶. É um discurso demagógico que convence e subjuga, mas o homem torna-se refém dos artifícios do próprio discurso. Em outras palavras, parece que o encadeamento lógico do discurso ganha autonomia, porque subjuga o próprio demagogo. Nobres, cidadãos e servos ficam reduzidos a escravos. Rousseau afirma:

O cidadão [...] corteja os grandes, que odeia, e os ricos, que despreza; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixaza e de proteção deles, e, orgulhoso de sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la.¹⁰⁷

Na verdade, senhores e escravos estão presos a um denominador comum a ambos. São partes fracionárias, como diz Rousseau, *unidades numéricas* de uma fração em que o numerador é a sociedade corrompida. Entretanto, Rousseau percebe uma saída. Ela não está na apreensão disciplinar e metodológica da cultura produzida por esse mundo. Ao contrário, pela recusa da sociedade e de tudo que ela produz, que o seu projeto pedagógico é encadeado. Ele se opõe à disciplina que transformou o homem selvagem em bárbaro, em favor de uma outra que exterioriza um comportamento, uma atitude moral, uma norma de condução individual em conformidade com a vida pública. Trata-se de uma disciplina que ensina ao homem a unidade interna entre ser e parecer, de tal forma que falar ao homem não seja mais falar à imagem, ou melhor, ao espetáculo produzido. A disciplina do futuro homem e a decorrente *nova*

associação deve ser exercitada para que o homem possa dominar as suas paixões, suas emoções, seus instintos em conformidade com o ideal projetado da nova vida social. Uma conformidade, entretanto, contraditória entre o ideal e o real, denominado fato.

“O homem nasce livre”¹⁰⁸, diz Rousseau, mas trata-se do homem natural. A vida em sociedade rouba-lhe a liberdade. “Em toda parte encontra-se a ferros”, conclui Rousseau. A saída apresentada por ele, consiste em *encontrar uma forma de associação* em que os homens sejam livres como eram no estado natural. A questão é como formar esse novo homem e, em decorrência, uma nova sociedade, isto é, sair, por assim dizer, do estado de barbárie para o estado de razão. Em outras palavras, criar condições para que a liberdade e a ordem não estejam em contradição. Essa tarefa deve ser do próprio povo e não de algum soberano.

Só a lei – forma de soberania do povo, diziam os amantes do mundo livre – pode garantir a liberdade e a igualdade, mas para Rousseau, os defensores do mundo livre encantavam-se com a sociedade e seus feitos e pretendiam nela realizar apenas alguns reparos para que se instalasse o reino da liberdade e da igualdade. Segundo ele, o homem civil, ao criar leis para garantir a ordem, assegurava privilégios e revelava um homem radicalmente alienado de sua vontade. A ordem era a do silêncio em favor do discurso enganador, e a disciplina útil era a que ensinava a calar-se em favor da ordem exterior – não aquela da autoridade arbitrária exercida de forma hierárquica, mas a que vinculava o progresso à ordem; ou melhor, uma disciplina que ensinava a extrair a maior vantagem individual de sua capacidade empreendedora.

VI – O homem feliz é o homem autônomo

Rousseau deseja que os homens sejam felizes, e o critério para esse fim são as condições – descritas por ele – da vida do homem no estado de natureza, momento em que os desejos se igualam à capacidade de os suprir das

carências. Quando os homens adquirem as primeiras associações, forjadas pelas circunstâncias, outras faculdades, como diz Rousseau, *virtuais*, quebram o equilíbrio: “Logo que suas faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação a mais ativa de todas, desperta e se coloca à frente delas”¹⁰⁹. O problema estabelece-se a partir do momento que a imaginação aguça, sobremaneira, os desejos:

O objeto que parecia, de início, ao alcance da mão, foge mais depressa do que o podemos perseguir: quando imaginamos poder atingi-lo, ele se transforma e se mostra ao longe diante de nós. Não vendo mais o espaço percorrido, não lhe damos nenhum valor; o que resta a percorrer aumenta, estende-se sem cessar. Assim nos esgotamos sem chegar ao fim, e quanto mais ganhamos sobre o gozo, mais a felicidade se afasta de nós.¹¹⁰

A imaginação, aguçada cria outras necessidades, também virtuais, as quais o homem civil não pode mais abandonar. O que fazer? Rousseau recorre ao homem no estado de natureza, demonstra como foi a sua vida e retira dela as lições para ensinar como deve ser. Para ele, homem era feliz porque desejava somente o que era passível de satisfação. O homem civil não pode retornar àquela condição, e só lhe resta aprender a limitar a imaginação, ou melhor, aprender a desejar somente o necessário.

Note-se bem, a necessidade, uma vez aumentada pela imaginação, que não cessa, promove o desequilíbrio entre desejo e possibilidade de superá-la, e Rousseau quer ajustá-las. Em outras palavras, formar um homem que saiba a exata medida entre o que quer e o que pode. Ele usa uma excelente figura para justificar a importância desse equilíbrio: “Meçamos portanto o raio de nossa esfera e fiquemos no centro como o inseto no meio de sua teia; sempre nos bastaremos a nós mesmos e não teremos que nos queixar de nossa fraqueza, porquanto não a sentiremos nunca”¹¹¹. O indivíduo deve lançar o raio, bem como é ele quem deve traçar a esfera. A sua grande tarefa de inteligência é saber se os limites da esfera são compatíveis com o seu raio. Esses limites e possibilidades estavam assegurados ao homem no estado de natureza, garantindo-lhe a felicidade,

porque ele não desejava nada além da possibilidade de suprir as necessidades inerentes à sua existência. No estado civil, proposto por Rousseau, ao contrário, a felicidade consiste “em diminuir o excesso dos desejos sobre as faculdades e a pôr em perfeita igualdade o poder e a vontade”¹¹². O que ensina a sociedade do espetáculo, tanto no plano individual, quanto no plano político, é transportar para um futuro incerto a possibilidade da felicidade. Segundo Rousseau, “a previdência que nos transporta amiúde além de nós, e não raro nos coloca onde não chegaremos nunca, revela a verdadeira fonte de todas as nossas misérias”¹¹³.

Rousseau concebe a felicidade¹¹⁴ em outro plano. Ives Vargas, referindo-se à importância desse tema em Rousseau, diz:

Educar a criança consiste em deixar a natureza infantil instalar-se nela, trazendo as forças e as faculdades e, ao mesmo tempo, idéias e representação geral do mundo. [...] A partir desse princípio essencialmente estabelecido, compreende-se porque a questão pela qual se abre e se fecha o livro II é a da felicidade da criança.¹¹⁵

Em *Do contrato social*, no livro primeiro, Rousseau afirma que a questão central é *encontrar uma forma de associação em que o homem seja tão livre quanto antes*¹¹⁶, e, já foi demonstrado, o conceito de liberdade para Rousseau, está associado à felicidade.

A felicidade pensada por ele não é algo que se adquire por obra de uma força estranha ao homem, mas pelo próprio esforço, necessário tanto no estado de natureza, quanto no estado civil. A diferença está na definição do esforço. No estado natural, os *meios de vida* estavam garantidos, bastando ao homem enfrentar os próprios limites, como a fraqueza e o temor. No estado civil, além de todos os limites naturais que precisam ser enfrentados, há os advindos da associação, estabelecida na desigualdade moral, como o ciúme, a calúnia e a inveja. No entanto, como não há como retornar ao estado natural e nem adotar uma vida solitária já que se vive em sociedade. Ao *espírito clarividente* só resta a procura por uma outra associação que propicie a conquista da felicidade. Portanto,

a questão central, no plano político, é como tornar legítima a sociedade, tema singular em Rousseau.

Locke, meio século antes de Rousseau, ocupou-se de reflexões políticas, mas a questão central era como tornar legítimo o poder¹¹⁷, o qual deveria ter como maior objetivo a proteção da propriedade. Para Locke, qualquer intervenção ou limite à propriedade só faria sentido se fosse para evitar um mal maior. Nesse caso, a intervenção não fere os direitos individuais; ao contrário, os garante, assegurando ao homem o exercício dos desígnios que lhe sejam próprios e propiciando-lhe condições para trabalhá-los da forma que melhor lhe aprouver. O exercício dos desígnios, inerente a todo homem, é definido, segundo Locke, como trabalho. O trabalho põe em ação a propriedade primeira: o próprio corpo. Quanto mais trabalho, mais experiência, sendo esse um critério legítimo e justo para bem usufruir. Há sacrifícios, trabalho penoso até, mas o fim será a justa medida, o pleno gozo, isto é, a perfeição, como atributo dele mesmo.

Locke define a propriedade como vida, liberdade e bens, sendo dever do homem defendê-la contra qualquer possibilidade de quebra desse equilíbrio, que forma uma só coisa. Perder os bens é como perder a vida que está neles, pois nenhum *bem* lhe foi acrescentado sem desprendimento, esforço, trabalho. Defender os bens é também uma forma de preservar a liberdade, já que nada lhe pertencerá, nem mesmo a vida, sem que a liberdade esteja assegurada individualmente. São essas as premissas da felicidade.

Para Rousseau, ao contrário de Locke, a propriedade é o pressuposto de todos os males vividos pelo homem individualmente. Rousseau não está empenhado em discutir como organizar o poder para melhor servir ao *empreendedor*. Ele se esforça para encontrar os princípios da legitimidade da sociedade, condição para a felicidade do indivíduo, pois não há mais como voltar à condição solitária do homem selvagem. A felicidade é, para Rousseau, resultado do esforço associativo do homem, caracterizado segundo a vontade geral, à qual o homem aliena as suas vontades individuais, como a única forma de garantir a *vida, a liberdade e os bens*. Na expressão de Rousseau, a associação

estabelecida na vontade geral tem como tarefa defender e proteger “a pessoa e os bens de cada associado”.¹¹⁸

Para Locke, ao contrário de Rousseau, do semelhante, nada ou quase nada há que se esperar. Todos são potencialmente iguais, mas cada um cuida do que é bom para si. Ao nascer, cada um traz somente a capacidade de modificar – a si mesmo e o mundo – tal qual uma folha a ser escrita, tendo a experiência como pincel e o mundo como tinteiro. “Afirmo que a capacidade é inata, mas o conhecimento adquirido”¹¹⁹, diz Locke.

Para Locke, a felicidade só será atingida por obra do esforço do homem empreendedor, e não de força superior ou estranha a qualquer “esforço diligente”¹²⁰. Note-se pois, que a felicidade segundo Locke, apresenta-se no plano do devir. Não basta o que é, é preciso o permanente empreendimento, visando não só a manutenção da propriedade – vida, liberdade e bens – mas a sua extensão. Para esse fim, o critério, para Locke, é o trabalho. Com ele, o homem pode acrescentar bens à propriedade original – o próprio corpo – ampliando, desse modo, as condições para a felicidade.

Assim, a felicidade não é algo que esteja pronto, e a tarefa do homem que a deseja consiste em encontrá-la. Ao contrário, ela é construção perene, é processo, é movimento da liberdade, é exercício e ordem da própria força. O homem é livre e feliz no processo de produção de bens. Ele não aspira pela felicidade ao final de um empreendimento, de uma jornada de trabalho ou da própria vida. Ele não carece de nenhum juízo superior para lhe dizer que chegou a hora de ser feliz ou não. Ele é o próprio juiz de seus atos e não espera por nenhuma força para lhe dizer o que é certo ou errado. Para Locke, “as faculdades e potências com as quais nascemos nos capacitam para para qualquer coisa, ou pelo menos, podem nos conduzir para onde poderíamos imaginar. Todavia, só o exercício dessas faculdades nos proporciona a capacidade e a habilidade que nos conduzem à perfeição”¹²¹.

Ora, exercitar a capacidade – igual para todos – é o menor caminho para a perfeição. No exercício dela, a diferença entre os homens se estabelece, donde se conclui ser a felicidade, para Locke, uma conquista imanente e individual

e para Rousseau, uma construção social. Se em *Emílio*, Rousseau demonstra a importância de educar segundo as próprias condições do indivíduo fazendo-o feliz, o objetivo não é a felicidade do homem isoladamente.

Para Rousseau, a felicidade consiste em saber viver segundo o equilíbrio entre poder e desejo. Emílio é educado no plano individual, segundo essa máxima e, uma vez bem formado, sabe, igualmente viver na sociedade corrompida, sem deixar de ser um desses homens que a constrói. Sabe, ao mesmo tempo, provocar dúvida, inquietação, isto é, exercer a renúncia crítica, tendo como parâmetro o que ensina o estado de natureza¹²².

As perguntas – o que é a felicidade e como fazer para ser feliz, já respondidas segundo Locke e Rousseau – apresentam dois pressupostos distintos. O primeiro, pode-se dizer, positivo, foi dado por Locke. O segundo, que se designou como negativo, foi dado por Rousseau.

Para Locke, o exercício determina o homem: “Não nego que a disposição natural pode dar o primeiro impulso. Porém, com ele o homem não vai muito longe se não o acompanha de prática e exercício. Só a prática leva a aperfeiçoar as potências da mente e do corpo”¹²³.

A pergunta – o o que é a felicidade – é respondida por Locke de maneira prática. Trata-se de exercitar, trabalhar, desenvolver a propriedade original – que para ele é o próprio corpo. O homem é feliz se é livre para pôr em movimento a potência original que não se resume – o próprio Locke o diz – no exercício do corpo, mas também da mente.

Propiciar a felicidade ao homem, com base em princípios que valorizam sobremaneira o indivíduo, é incorrer em erro, pois em sociedade não há como viver isoladamente, é o que se infere, lendo Rousseau. O individualismo leva a que todos se joguem na competição e na disputa, o que resulta em conflitos, discórdia, guerra, pois a norma a ser seguida não será aquela estabelecida do centro, do justo meio, daquilo que não pertence diretamente a um ou a outro. Qualquer norma que parta do individualismo engendra a inveja de um lado e a ganância de outro, tornando aquele homem bem-sucedido na expressão

do sucesso, no modelo a ser seguido. Desse modo, o lugar da inveja está cimentado.

A inveja bem entendida não é somente desejar ter o que o outro possui, ou desejar ser como o outro. Ela é tudo isso, incluindo a destruição do outro. O invejoso quer ocupar o lugar do invejado e só há um jeito: destruí-lo. No entanto, não basta isso, é preciso fazer melhor do que ele fazia, superá-lo como forma de ser objeto de inveja. Nesse processo, não há nenhum limite porque o invejoso quer sempre mais, quer tudo.

No plano político, a ação do indivíduo não engendra amizade, pois não há iguais. Há sim concorrentes, rivais, competidores que precisam ser ultrapassados, superados. Entre os indivíduos assim concebidos, não há acordo possível em nenhuma convenção, a menos que um, no fim, se beneficie ao passo que o outro se cala, o que, nesse caso, não passa de corrupção, de demagogia. Para Rousseau,

tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria¹²⁴.

Esse estado, bem como o que ele representa, não serve. Ele deve ser *re*-construído. O ponto de partida para a sua *re*-fundação deve ser o justo meio, contrário ao excesso do rico, mas também contrário ao desejo do pobre de seguir o modelo do rico como forma de superar a sua condição original, pois se pode cair na inveja como critério.

A questão fundamental está em como fazer para que o estado não tenda para um lado ou para o outro, já que os seus representantes saem necessariamente de um desses lados. Fazer o estado neutro entre essas duas correntes, mas extremamente empenhado em promover o equilíbrio, constitui um enorme desafio para aqueles que apresentam alternativas em termos de formação.

Rousseau, já foi dito, não pactua com os princípios definidores da sociedade, especialmente aquela que tem diante de si. Ele deseja uma outra, tecendo críticas àquela instituída em seu tempo. A sua crítica funda-se na negatividade crítica:

Toda a nossa sabedoria consiste em preconceitos servis; todos os nossos usos não são senão, embaraço e constrangimento. O homem civil nasce, vive e morre na escravidão; ao nascer, envolvem-no em um cueiro; ao morrer, encerram-no em um caixão; enquanto conserva sua figura humana está acorrentado a nossas instituições¹²⁵.

Dessa sociedade, só se recebem *injustiça e miséria*. Negá-la, ou melhor, evitar que as gerações novas aprendam com as atuais tudo o que foi construído sob o ponto de vista moral, consiste em um grande feito. O que propõe Rousseau? A formação de um homem que conheça o exato equilíbrio entre desejos e possibilidades, condição para a autonomia. Se ele fala em educar segundo as necessidades, o parâmetro é a natureza que tudo ensina. Se ele fala em princípios racionais, eles são adquiridos com o controle dos sentimentos, não daquele controle próprio da sociedade de seu tempo, que só reserva para o homem, *sujeição, embaraço e constrangimento* presentes também na sociedade de corte. Em outras palavras, como diz Elias, "um homem profundo, impenetrável. Dissimula as más ações que comete, sorri para os inimigos, reprime o mau-humor, disfarça as paixões, rejeita o que quer o coração, age contra os sentimentos"¹²⁶. Rousseau, em *Emílio*, esclarece:

conservai a criança tão-somente na dependência das coisas; tereis seguido a ordem da natureza nos progressos de sua educação. Não ofereçais jamais a suas vontades indiscretas senão obstáculos físicos ou castigos que nasçam das próprias ações e de que ela se lembre oportunamente. Sem proibi-la errar, basta que se a impeça de fazê-lo. Só a experiência e a impotência devem ser para ela leis. Não façais nenhuma concessão a seus desejos porque ela o pede e sim quando tiver necessidade disso. Que ela não saiba o que é obediência quando age, nem o que é domínio quando por ela agem. Que sinta igualmente sua liberdade nas ações dela e nas vossas. Supre a força que lhe falta,

precisamente na medida em que dela se mostra necessitada para ser livre e não autoritária; que, recebendo vossos serviços com uma espécie de humilhação, ela aspire ao momento em que possa dispensá-los e em que terá de se servir sozinha.¹²⁷

São, pois, no tocante à formação, princípios que escapam do controle dos sentimentos próprios da sociedade de corte. A respeito da anatomia do *controle dos sentimentos* nessa sociedade, diz Elias:

A corte é uma espécie de bolsa de valores e, como em toda "boa sociedade", uma estimativa do "valor" de cada indivíduo está continuamente sendo feita. Mas, neste caso, o valor tem seu fundamento real não na riqueza ou mesmo nas realizações ou capacidade do indivíduo, porém na estima que o rei tem por ele, na influência de que coza junto aos poderosos, na sua importância no jogo das *coteries* da corte. Tudo isso, estima, influência, importância, todo esse jogo complexo e sério no qual estão proibidas a violência física e as explorações emocionais diretas, e a ameaça à existência exige de cada jogador uma constante capacidade de previsão e um conhecimento exato de cada um, de sua posição e valor na rede de opiniões da corte, tudo isso exige um afinamento preciso da conduta a esse valor. Qualquer erro, qualquer descuido reduz o valor do indivíduo na opinião da corte e pode pôr em xeque a sua posição¹²⁸.

No limite, os mecanismos de controle – que se operam exteriormente nos indivíduos na figura dos superiores da corte até chegar ao rei –, lentamente promovem o autocontrole, "que opera quase automaticamente e inclui todos os relacionamentos humanos"¹²⁹, que substitui a função do rei, ou qualquer tipo de poder que o represente.

VII – Notas

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Trad. de Wilson Lousada. São Paulo: Ediouro, [198-], p. 110.

² Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 268-271.

³ DUBY, Georges. *A Europa na Idade Média*. Trad. de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 60.

⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

- ⁷ CASTAN, Nicole. O público e o particular. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (orgs.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, v.2, p. 431.
- ⁸ STAROBINSKI, Jean. *A invenção da liberdade*. Trad. de Fulvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora da Unesp, 1994, p. 23.
- ⁹ GARCIA, Cláudio Boeira. *As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro*. Ijuí: Editora da Unijui, 1998, p. 244.
- ¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A nova Heloísa*. Trad. de Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Hucitec, 1994, p. 228.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 226.
- ¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a D'Almeida*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993, p. 74.
- ¹³ *Id. Nova Heloísa...*, *op. cit.*, p. 222.
- ¹⁴ Citado por SALINA-FORTES, Luiz Roberto. *O bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
- ¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Nova Heloísa...*, *op. cit.*, p. 222.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 222.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 223.
- ¹⁸ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, v. 2, p.16.
- ¹⁹ RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no Antigo Regime*. São Paulo: Moderna, 1999, p. 32.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 40-41.
- ²¹ *Ibid.*, p.36.
- ²² ELIAS, N., *op. cit.*, p. 223.
- ²³ Norbert Elias, referindo-se à necessidade que a nobreza sente da existência de um rei, diz: "A nobreza, ou pelo menos parte dela, precisava do rei porque, com a monopolização em andamento, a função de guerreiro livre estava desaparecendo da sociedade; e porque, com a crescente integração monetária, a produção de suas propriedades – comparada com os padrões da burguesia em ascensão – não lhes permitia mais do que uma vida medíocre e, muitas vezes, nem mesmo isso, e certamente não uma existência social que pudesse manter o prestígio da nobreza como classe superior contra a força sempre maior da burguesia. Sob essa pressão, ingressou na corte uma parte da nobreza – quem quer que pudesse ter a esperança de encontrar um lugar perto do príncipe –, caindo, portanto, na dependência direta do rei. Só a vida na corte abria a cada nobre o acesso às oportunidades econômicas e ao prestígio que poderiam justificar suas reivindicações e uma existência provavelmente de classe superior" (ELIAS, Norbert, *op. cit.*, p. 222).
- ²⁴ *Ibid.*, p. 224.
- ²⁵ RIBEIRO, Renato Janine., *op. cit.*, p. 40.
- ²⁶ ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 117-118.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 116.
- ²⁸ RIBEIRO, Renato Janine., *op. cit.*, p. 44-45.
- ²⁹ ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte...*, *op. cit.*, p. 105.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 110.
- ³¹ *Ibid.*, p. 111.
- ³² A respeito da importância da corte de Paris, Elias assinala: "A mais influente das sociedades de corte desenvolveu-se, como sabemos, na França. A partir de Paris, os mesmos códigos de conduta, maneiras, gosto e linguagem difundiram-se em variados períodos, por todas as cortes européias" (ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*, v. 2..., *op. cit.*, p. 17).
- ³³ *Ibid.*, p. 193.
- ³⁴ ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte...*, *op. cit.*, p. 112.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 112.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 126.
- ³⁷ PETITAT, André. *Produção da escola/produção da sociedade*. Trad. de Eunice Gruman. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994, p. 99.
- ³⁸ ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte...*, *op. cit.*, p. 127.
- ³⁹ PETITAT, André. *op. cit.*, p. 93.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 93.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 93.
- ⁴² ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte...*, *op. cit.*, p. 130.

- ⁴³ STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 35.
- ⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Trad. de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1948, p. 130.
- ⁴⁵ A tendência de identificar os homens pelo lugar, ou melhor, pela função que ocupam, é próprio também da sociedade de corte. André Petitat assim define: “É precisamente no século XVI que aparecem os embriões de uma administração moderna: instituição de intendentess, ampliação do pessoal administrativo, que se subdivide em grupos especializados, surgimento dos secretários de Estado, futuros chefes de departamentos ministeriais. Desta maneira, a tendência da autoridade real é de ser exercida diretamente e, acima de tudo, de estender-se ao recrutamento de funcionários, controle que a venalidade e a herança de funções subtraíam ao rei” (PETITAT, André. *op. cit.*, p. 94).
- ⁴⁶ Cf. ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte...*, *op. cit.*, p. 111-117.
- ⁴⁷ Isso não significa que os gregos e os romanos não tinham ideal transcendente. Aliás, para Platão, o único real é o ideal. E, muito menos, não se entende como inválido o esforço dos cristãos para tornar a vida terrena menos sofrida. Em relação a esses dois períodos históricos assinala-se que, para os gregos e os romanos, o ideal é algo construído e reconstruído segundo a vontade dos homens e, para os medievais, sob a tutela da Igreja Católica o ideal está dado, escrito, revelado. Trata-se pois, segundo os princípios católicos, de aceitação e de remissão.
- ⁴⁸ Nesta pesquisa, não há um estudo histórico do tema, mas um estudo do tema na história, em especial a história circunscrita ao tempo histórico e lógico de Rousseau. Por essa razão, recorre-se à história e filosofia gregas, bem como aos fatos inerentes às *circunstâncias* de Rousseau, com a intenção de demonstrar a recusa da sociedade, que, para ele, também é do espetáculo, bem como a dificuldade para se formar o homem autônomo. Cf. nota seguinte.
- ⁴⁹ Neste salto, pode parecer que há um certo preconceito em relação à Idade Média, o que não é o caso. O intervalo entre os períodos da Antiguidade Clássica ao século XVI foi considerado, *a posteriori*, como Idade Média, portanto, um tempo intermediário, um hiato. “Admirador dos clássicos, o italiano Petrarca (1304-1374) já se referira a período anterior como de *tenebrae*: nascia o mito historiográfico de Idade das Trevas. Em 1469 o bispo Giovanni Andrea, bibliotecário papal, falava em *media tempestas*, literalmente *tempo médio*, mas também com o sentido figurado de *flagelo, ruína*. A idéia se enraizou quando em meados do século XVI Vasari, numa obra biográfica de grandes artistas do seu tempo, popularizou o termo Renascimento. Assim, por contraste, difundiram-se em relação à fase anterior as expressões *media aetas, media antiquitas e media tempora*”, esclarece Hilário Franco Júnior *A Idade Média – nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 17-18). A simples definição do termo *Renascimento* já apresenta um preconceito. Na Idade Média, tudo que não fosse manifestação religiosa estava morto: da cultura ao comércio, daí o Renascimento, ou seja, movimento que faz reviver tudo o que ultrapassa e, em certos casos, supera os limites do dogma de fé. Contra esse preconceito, há que se notar o lugar do qual se fala. A respeito do Renascimento, bem como do conjunto histórico que assim o nomina, Etienne Gilson diz: “É verdade que o espírito humano amadureceu, que tomou consciência de suas aspirações e de seus recursos e que esse enriquecimento interior é um dos fatores essenciais que determinam o perpétuo remanejamento dos grandes sistemas de idéias. Mas, fora dessas duas mudanças que residem no espírito, há uma outra que reside nas coisas. Não menos profunda e radicalmente do que o pensamento de que depende, o universo a que este se aplica muda de aspecto e como que de conteúdo. É que, de fato, a reflexão filosófica, por mais abstrata que seja, não seria capaz de criar de nada a realidade que pretende explicar. Ora, o universo em que estamos mergulhados desde o nosso nascimento não é apenas o da sensação; também é definido pela representação dele que nossa época e nosso meio tendem a nos impor. O homem do século XX não nasce no mesmo mundo que o homem do século XII, e nascer no século XII cristão ou no século XII hindu era nascer em dois universos diferentes. Por mais livre que possa ser um pensamento filosófico e por mais profunda que deva ser a marca por ele deixada na superfície das coisas, ele sempre começa, pois, por um ato de submissão; ele se move livremente, mas dentro de um mundo dado” (GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 941-942). O *mundo dado*, sobre o qual age os modernos é cristão Gilson, (*op. cit.*, p. 949), traça um longo caminho na defesa dessa tese e conclui: “Para todo pensamento ocidental, ignorar sua Idade Média é ignorar a si mesmo. É dizer pouco que o século XIII está perto de nós: ele está em nós, e não nos desembaraçaremos de nossa história renegando-a, como tampouco um homem se desvincula de sua vida anterior esquecendo seu passado”. Neste trabalho, especialmente neste *salto* que existe entre o

- período dos gregos e aos modernos, toma-se o cuidado de não tratar a Idade Média como a própria denominação sugere. Procura-se, em relação a esse período histórico, lê-lo como adverte Gilson. Aliás, não se discute historicamente nem mesmo os gregos. Em relação a eles, procura-se compreender como a questão tratada nesta tese já fora enfrentada, logo, verdadeiramente, não há salto.
- ⁵⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1979, p. 178.
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 186.
- ⁵² Francis Bacon marca essa ruptura. Para ele, o conhecimento válido é o que parte da observação da natureza, isto é, a fonte de todo saber reside na experiência e quem o adquire coloca a natureza a serviço do homem. Bacon considera válido somente o conhecimento oriundo da observação e da experimentação, para evitar os erros *fictícios e teatrais* ou, nas suas palavras, erros dos "ídolos do teatro: por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos fictícios e teatrais". (BACON, Francis. *Novo organon*. Trad. de José Aloysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril, 1979, p. 22). Bacon afirma ainda que não bastam os conhecimentos advindos das obras dos clássicos gregos e romanos, especialmente os apreendidos dos livros de Aristóteles, os quais são infecundos para demonstrar o novo. Segundo ele, o silogismo, na melhor das hipóteses, só pode demonstrar, provar ou refutar o já conhecido. Bacon propõe um método que julga mais adequado para a investigação do real: a experiência constituída com base na observação da natureza. O princípio do método é a indução que parte dos fatos singulares em direção aos princípios de caráter geral (*ibid.* p. 21-24).
- ⁵³ CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Trad. de Álvaro Lorencine. São Paulo: Editora da UNESP, 1999, p. 305-306.
- ⁵⁴ ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (orgs.). *História da vida privada*. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1981, v. 3, p. 8.
- ⁵⁵ REVEL, Jacques. Os usos de civilidade. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (orgs.). *História da vida privada*. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, v. 3, p. 197.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 199.
- ⁵⁷ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 47.
- ⁵⁸ REVEL, Jacques, *op. cit.*, p. 206.
- ⁵⁹ LOCKE, John. *Segundo Tratado...*, *op. cit.*, p. 47.
- ⁶⁰ CAMBI, Franco, *op. cit.*, p. 307.
- ⁶¹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 134.
- ⁶² Nas passagens desse capítulo faz-se um estudo genealógico, porque se procuram "os detalhes e acidentes que acompanham todos os começos" (FOUCAULT, Michel. Nietzsche, genealogy, history, citado por HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Trad. de Jefferson Luís Camargo. São Paulo: Martins Fontes, [199-], p. 49). Nesse caso, é a *recusa da sociedade do espetáculo*. Foucault, diz José Ternes, analisa "discurso, não em sua forma lingüística, nem buscando uma intenção ou um sentido oculto. Nem análise da língua, nem hermenêutica. É o discurso como regularidade discursiva, como prática que se dá numa certa disposição, com determinadas regras de formação. Não há, a priori, um determinismo (como a providência, as condições econômicas e sociais etc.) que imporia a todo discurso seu modo de ser. Também não se pode falar numa função unificadora de um sujeito, ou de uma consciência idêntica a si mesma. Foucault prefere falar em *modalidades discursivas*, submetidas a um regime de *dispersão*. [...] Trata-se de explicar, nada mais, nada menos, aquilo que é dito" (TERNES, José. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: Editora da UFG e Editora da UCG, 1998, p. 35-36; grifos do autor). Neste capítulo, ao buscar outros autores além de Rousseau, procura-se proceder como um genealogista. O próprio Rousseau abre essa possibilidade de estudo. O mal, segundo ele, é adquirido pelo homem em relação social, e houve um momento em que os homens associados não conheciam qualquer espécie de maldade. No sentido prospectivo de Rousseau, o homem, quando encontrar uma nova associação em que todos sejam livres quanto eram antes, será feliz. A sociedade, portanto, não é abominada por Rousseau. Há, isto sim, uma rejeição a um certo tipo de sociedade, que forma *um homem de nossos dias, um inglês, um francês, um burguês, um nada*. Ora, se o mal foi um acréscimo, como diz Rousseau, *forjado pelas circunstâncias adversas*, não repousa no homem original – o homem do estado de natureza. Desse modo, falar em *origem* do mal é duvidoso porque é indefinido. Melhor é falar em *começos*, mesmo porque

Rousseau fala em circunstâncias ou uma multidão de fatos que se reuniram e resultaram na maldade inerente ao estado civil.

⁶³ FOUCAULT, Michel, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁴ A respeito do conceito de dispositivos normalizadores, cf. VEIGA, Cynthia Greive. A escolarização como projeto de civilização. *Revista Brasileira de Educação*. Anped. São Paulo: Anped, n. 21, p. 91, set./dez. 2002.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel, *op. cit.*, p. 159.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 167.

⁶⁷ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador v. 2...*, *op. cit.*, p. 194.

⁶⁸ Marx, referindo-se aos valores que estavam em revolução, a partir do século XVI, afirma: “A todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus superiores naturais ela [a burguesia] os despedaçou sem piedade, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do pagamento à vista. [...] Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas com tanto esforço, pela única e implacável liberdade de comércio”. (MARX, Karl e ENGELS, Frederick. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, [198-], p. 23). O desenrolar dos fatos reduz tudo à fria e calculista liberdade de comércio que se legitima, na história daí decorrente, como reguladora de todos os outros desejos e, como qualquer mercadoria, traz um dado valor. Em um processo avançado da moral burguesa, as mercadorias ganham, como afirma Marx, um certo *mistério*, um *fetichismo*. Trata-se de produtos que “parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens” (MARX, Karl. *O capital*. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, v. 1, 1988, p. 71). No mundo reduzido ao espetáculo, no qual todos são atores e espectadores, esse *fetichismo*, a mercadoria, torna-se, portanto, o verdadeiro autor. Dos séculos XV ao XVIII, essa condição descrita por Marx no século XIX, não havia como ser notada. Os homens daqueles séculos ensaiavam a possibilidade de serem eficazes. No plano individual, eles não querem ser mais, tão-somente, servos ou nobres que traziam a identidade de pecador e, em comunhão, procuravam a remissão. O homem deseja ser um indivíduo *em sua própria pessoa* e sobre ele *ninguém deve ter qualquer direito senão ele mesmo* e, em decorrência, tudo que advir desse indivíduo deve lhe pertencer. A esse respeito, afirma Locke “O homem, sendo senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que executa, teria ainda em si mesmo a base da propriedade” (*Segundo tratado sobre o governo, op. cit.*, p. 51). O indivíduo que se constrói é o proprietário. Locke define a propriedade, que todo homem traz em si mesmo, como “vida, liberdade e bens” (*op. cit.* p. 82). Ele não separa nenhum desses atributos, sendo os próprios bens – elementos exteriores a sua pessoa – incorporados a sua vida. Esse princípio, na estrutura do pensamento de Locke, justifica-se pelo esforço despendido pelo homem com vistas a aprimorar a sua existência: tudo que ele for capaz de acrescentar à sua propriedade original, o próprio corpo, devem ser seus bens e nenhuma força exterior deve dificultar ou impedir. Inclui-se aí, o próprio Estado, que para Locke, deve ser como um “remédio” (*op. cit.*, p. 82).

⁶⁹ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, v. 2...*, *op. cit.*, p. 198.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 203.

⁷¹ Cf. GELIS, Jacques. A individualização da criança. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (orgs.). *História da vida privada*. Trad. de Hildegard Feist, v. 3, p. 314-315.

⁷² CHARTIER, Roger. Figuras da Modernidade. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (orgs.). *História da vida privada*. Trad. de Hildegard Feist, v. 3, p. 23.

⁷³ DUBY, Georges. *A Europa na Idade Média*. Trad. de Antônio de Padua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 59.

⁷⁴ Cf. TEIXEIRA, Lívio. *A moral em Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 31.

⁷⁵ DESCARTES, René. *Discurso do método*. Porto Alegre: Difel, 1962, p. 53.

⁷⁶ Bacon estabelece caminhos empíricos para demonstrar os seus objetivos. O primeiro é a *presença*: “fazer uma citação perante o intelecto de todas as instâncias conhecidas que concordam com uma mesma natureza, mesmo que se encontrem em matérias dessemelhantes. [...] sem especulações prematuras ou qualquer requinte demasiado”. O segundo é a *ausência*: “fazer uma citação perante o intelecto de todas as instâncias privadas da natureza dada. [...] É necessário que se limite o reconhecimento das instâncias negativas em correspondência com as positivas e considerem-se as privações apenas naqueles objetos muito semelhantes a aqueles em que elas estão presentes e são manifestas”. O terceiro é a *comparação*: “É necessário fazer-se citações perante o intelecto das instâncias cuja natureza, quando investiga, está

presente em mais ou menos, seja depois de ter feito comparações do aumento e da diminuição em um mesmo objeto, seja depois de ter feito comparação em objetos diversos" (BACON, Francis, *op. cit.*, p. 14).

⁷⁷ LOCKE, John, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁸ O trabalho – definidor do homem para Locke – é o que confere ao indivíduo a sua singularidade e, em decorrência, o elemento que o faz se distanciar da comunidade à qual pertencia. Segundo Locke, também o trabalho individual acaba legitimando o direito privado, em desfavor do direito coletivo. Para ele, o trabalho é o princípio definidor da propriedade, que se associa à vida, aos bens e à liberdade" (LOCKE, John, *op. cit.* p. 82). Tais mudanças são as que resultaram na Revolução Industrial e na Revolução Francesa. Elas apresentam substanciais alterações em todos os planos da vida individual e social. Guardadas as diferenças, especialmente na política, ou na forma de proceder politicamente, deve-se a eles quase tudo no que se refere à modernidade ou à civilização. Cf. a esse respeito, HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções*. Trad. de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 23-84. Cf. também, WOOD, Ellen Meiksins. O Estado e a soberania popular no pensamento político francês: uma genealogia da vontade geral de Rousseau, *In*: KRANTZ, Frederick (org.). *A outra história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 81-87.

⁷⁹ ARIÈS, Philippe, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁸¹ COMENIUS. *Didática Magna*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 58.

⁸² *Ibid.*, p. 58-59.

⁸³ *Ibid.*, p. 62.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 203.

⁸⁸ PETITAT, André, *op. cit.*, p. 93-4.

⁸⁹ COMENIUS, *op. cit.*, p. 114.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁹¹ *Ibid.*, p. 127.

⁹² *Ibid.*, p. 209.

⁹³ *Ibid.*, p. 210.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 216.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 216.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 221.

⁹⁸ ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Trad. de Dora Flaksman, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1981, p.170.

⁹⁹ Cf. PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, p. 378-390.

¹⁰⁰ Quando os gregos se referiam ao homem como a medida de todas as coisas, eles tratavam do homem universal e não homem individual.

¹⁰¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 279.

¹⁰² *Id. Emílio...*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁰³ *Id. Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 281.

¹⁰⁴ La Boétie, bem antes de Rousseau, preocupado em explicar os fundamentos das desigualdades entre os homens, declara: "Aquele que vos domina tanto só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo, e não tem outra coisa que o que tem o menor homem do grande e infinito número de vossas cidades, senão a vantagem que lhe dais para destruir-vos. De onde tirou ele tantos olhos com os quais vos espia, se não os coloca a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós? Como ousaria fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos?" (LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. de Marilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 16).

¹⁰⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 281.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 269.

- ¹⁰⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a desigualdade...*, *op. cit.*, p. 281. A respeito da importância da opinião pública, Nascimento, desenvolve a questão à qual se faz referência (NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Nova Stella Editorial – Editora da USP, 1989, p. 33-74).
- ¹⁰⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1992, p. 9.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 62-63.
- ¹¹⁰ *Ibid.*, p. 63.
- ¹¹¹ *Ibid.*, p. 63.
- ¹¹² *Ibid.*, p. 62.
- ¹¹³ *Ibid.*, p. 65.
- ¹¹⁴ A felicidade, no plano pedagógico de Rousseau, é negativa. Ela consiste em frear a vontade para estar em equilíbrio com a necessidade: "Um ser sensível, cujas faculdades igualassem os desejos, seria um ser absolutamente feliz" (*Emílio, op. cit.*, p. 62). Este é, pois, o ideal. O real, aquele vivido em sociedade, ao contrário, é constituído de males de toda espécie. Abandonado o segundo estado – momento em que o homem desejava o suficiente para atender às suas necessidades primárias – perde-se, diz Rousseau, o sentido desse equilíbrio: "Não sabemos o que seja felicidade ou desgraça absolutas. Tudo se mistura nesta vida; nela não se aprecia nenhum sentimento puro, não se fica dois momentos no mesmo estado. As afeições de nossas almas bem como as modificações de nossos corpos são comuns a todos, mas em diferentes medidas. O mais feliz é aquele que sofre menos penas; o mais miserável, o que sente menos prazeres. Sempre mais sofrimentos do que gozos: eis a diferença comum a todos. A felicidade do homem nesta terra não passa portanto de um estado negativo; deve-se medi-la pela menor quantidade de males que ele sofre. [...] Todo desejo supõe privação e todas as privações são penosas. Está portanto na desproporção entre nossos desejos e nossas faculdades aquilo em que consiste nossa miséria" (*Emílio, op. cit.*, p. 62). É por força da imaginação, que em sociedade se joga sempre além da própria força, sendo necessário o freio. Para esse fim, desde criança, devem ser realizados exercícios práticos desenvolvidos com o corpo e não com lições de moral. A título de exemplo, pode-se ver como procede Rousseau: "Se a criança é delicada, se naturalmente se põe a chorar por nada, lançando gritos inúteis e sem efeito, seco-lhe a fonte desde logo. Enquanto chorar, não irei a ela; irei quando se calar. Dentro em breve sua maneira de me chamar será de silenciar ou, quando muito, lançar um grito só. É pelo efeito sensível dos sinais que as crianças aferem seu sentido, não há outra convenção para elas: por mais que se machuque, é muito raro que a criança chore estando sozinha, a menos de ter a esperança de ser ouvida" (*Emílio...*, *op. cit.*, p. 58).
- ¹¹⁵ VARGAS, Ives. *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Paris: PUF, 1995, p. 47.
- ¹¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 32.
- ¹¹⁷ Locke, radical defensor das liberdades individuais, só admite um poder que seja capaz de garantir essas liberdades. A rigor, como diz ele próprio, um poder eficaz, com capacidade suficiente para cumprir o fim definido pela sociedade: garantir a propriedade (vida, liberdade e bens) contra qualquer tipo de perigo. Aliás, seguindo a linha lokeana, o homem construiu o Estado e instituiu formas de governo com o finalidade de corrigir "os inconvenientes a que estão expostos pelo exercício irregular e incerto do poder" (*op. cit.*, p. 83). O governo ideal, para Locke, é aquele que interfere o mínimo possível nas ações dos indivíduos, ou melhor, interfere somente para garantir as liberdades individuais. O Estado, como corpo político, deve ser forte e eficaz – tal como um bom antídoto contra um mal presente num corpo físico –, mas só deve intervir quando for chamado a corrigir um dado perigo que coloque em risco *a vida, a liberdade e os bens*. A burguesia, em seu processo revolucionário, encontra em Locke grande expoente para a construção de seus princípios políticos. O que deseja o burguês, senão que o mercado seja o seu reino? Esse reino, para ele, deve ser destituído de papas, reis e todas as formas de governo que arranhem a liberdade individual. O próprio burguês, porém, sabe que o poder é necessário – afinal, entre concorrentes há sempre aquele que se excede e pode colocar em risco a *ordem*. Para fundamentar a necessidade do Estado, Locke recorre também ao estado de natureza. Este estado, segundo ele, era constituído "de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem" (*op. cit.*, p. 35). Em uma condição assim, o que teria levado os homens a abandonarem esse estado e se sujeitarem a um domínio que resultou em uma sociedade com todas as formas despóticas de poder, razão da sua crítica? A esse respeito, indaga o próprio Locke: "Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a

ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é obvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta a invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de propriedade" (*op. cit.*, p. 82). Note-se, pois, que na origem, a grande tarefa do Estado – a das leis – busca, tão-somente, corrigir as inconveniências do estado de natureza.

¹¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato...*, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁹ LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento*. Trad. de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 146.

¹²⁰ *Id. Segundo tratado...*, *op. cit.*, p. 47.

¹²¹ LOCKE, John. *Pensamientos sobre la educación*. Trad. de Rafael Laseleta. Madrid: Akal, 1986, p. 286.

¹²² Persiste uma questão enfrentada pelo homem em sua trajetória: como fazer para ser feliz? A resposta pode ser muito bem formulada e, portanto, válida, mas pode não ser aceita pelo tempo e, até mesmo, ser aceita ou rejeitada por parcelas distintas da sociedade em um mesmo tempo e lugar. Rousseau, por exemplo, teve o *Emílio* lido como um *best-seller* mas o viu ser queimado em praça pública. As obras de Marx, outro exemplo, foram proibidas em várias partes do mundo, ao mesmo tempo em que eram lidas e absorvidas por trabalhadores em luta contra o capital.

¹²³ LOCKE, John. *Pensamientos...*, *op. cit.*, p. 287.

¹²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 269-270.

¹²⁵ *Id. Emílio...*, *op. cit.*, p. 17

¹²⁶ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, v. 2...*, *op. cit.*, p. 226.

¹²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 69.

¹²⁸ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, v. 2...*, *op. cit.*, p. 226.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 227.

CAPÍTULO 4

A RECUSA DA FORMAÇÃO DO HOMEM À VENDA

O homem da sociedade vê tudo e não tem tempo para pensar em nada.

Jean-Jacques Rousseau

I – Em educação, ganhar tempo é perder tempo

No século das luzes, consagrado ao poder da razão, a idéia de tempo vinculava-se ao que era útil, do ponto de vista imanente. O tempo do ócio, digno daqueles que se ocupavam com a vida ascendente da alma, era alterado em favor do tempo imanente, cuja progressão desejada era ter *pés no chão*, era *nec-otium*. O sentido do tempo como ócio para o cristão medieval, ao contrário, expressava desprezo por tudo que era do mundo humano; afinal, fruto da queda, tudo que não fossem práticas de remissão era, em grande medida, condenado. Referindo-se às ocupações que não revelavam tais práticas, Le Goff diz: "As profissões lucrativas são atingidas em nome do 'contemptus mundi', do desprezo do mundo que todo o cristão deve manifestar, [...] De maneira geral, há no cristianismo uma tendência para condenar todo o *negotium*, toda a atividade secular, e para, contrariamente, privilegiar um certo *otium*, uma ociosidade que é confiança na Providência"¹.

A idéia de tempo que o progresso civilizatório constrói vem carregada do presente. Ele é contado, calculado, mensurável, mas escapa ao controle do homem, parecendo andar sozinho, e ao qual os homens se submetem. Como diz Elias,

o tempo exerce de fora para dentro sob a forma de relógios, calendários e outras tabelas de horários uma coerção que se presta eminentemente para suscitar o desenvolvimento de uma autodisciplina nos indivíduos. Ela exerce uma pressão relativamente discreta, comedida, uniforme e desprovida de violência, mas que nem por isso se faz menos onipresente, e à qual é impossível escapar.²

Os modernos constroem-no à sua imagem e semelhança; querem-no antes de mais nada, como um fazer. Ele não expressa mais, tão-somente, a vida da alma no processo de purificação transcendente, mas a possibilidade da progressão imanente e racional de emancipação. Mais que uma possibilidade, os iluministas signatários da *Enciclopédia* – guardando um certo

relativismo nas definições de Rousseau – concebem a razão com poderes extraordinários. Segundo Starobinski,

como dirá Kant, os homens das luzes resolveram não mais obedecer a uma lei externa: querem ser autônomos, submetidos a uma lei que percebem e reconhecem em si mesmos. [...] No plano político, como no plano religioso, nada mais parece justificar a relação arbitrária entre a autoridade e os súditos obedientes. [...] O desejo de libertação, a impaciência diante dos entraves incitam a projetar no possível, no papel, a imagem especulativa da liberdade reivindicada. "o homem nasceu livre", proclama Rousseau; mesmo assim, é preciso que a independência do indivíduo natural não lhe seja roubada quando entra na sociedade e se torna um cidadão. Ora "em toda parte está escravizado": o problema consiste em encontrar um sistema social em que as exigências da ordem e da liberdade não sejam contraditórias.³

O tempo para o homem moderno deve estar sob o comando da razão como autoridade, e o poder de qualificar o mundo segundo a sua vontade e competência individuais. Cassirer assinala:

A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a *verdade pré-fabricada*. Mas, após esse trabalho dissolvente, impõe-se de novo uma tarefa construtiva. É evidente que a razão não pode permanecer entre esses *disjecta membra*; deverá construir um novo edifício, uma verdadeira totalidade. Mas ao *criar* ela própria essa totalidade, ao levar as partes a construírem o todo segundo a regra que ela própria promulgou, a razão assegura-se de um perfeito conhecimento da estrutura do edifício assim erigido. Ela compreende essa estrutura porque pode reproduzir-lhe a construção em sua totalidade e no encadeamento de seus momentos sucessivos. É mediante esse duplo *movimento* intelectual que a idéia de razão se concretiza plenamente: não como a idéia de um ser mas como a de um *fazer*.⁴

Pela razão, ou melhor, pelo seu bom uso, os homens deveriam superar todas as dificuldades e corrigir todos erros incorridos na história. O progresso sempre ascendente tornaria o homem mais feliz por ser capaz de construir um homem e sociedade melhores. Portanto, o poder infalível da razão

caracterizava um tempo dominado pelo intelectualismo, que teria na *Enciclopédia* a sua melhor expressão.

Rousseau, foi dito, também escrevia para a *Enciclopédia* e, em uma posição, por assim dizer, à esquerda compôs um quadro caro aos princípios liberais: a crítica. Ele queria a *expição da sociedade*, e os iluministas, aprimorá-la. De acordo com Cassirer,

se tentarmos entender a atuação de Rousseau em seu significado histórico, se tentarmos designá-la de acordo com o efeito imediato que causou, parece ser possível resumir este último num único ponto. O aspecto específico e peculiarmente novo que Rousseau proporcionou à sua época parece residir no fato de libertá-la do domínio do intelectualismo. Às forças do entendimento reflexivo nas quais se baseia a cultura do século XVIII, ele opõe a força do sentimento; perante o poder da "razão" que examina e disseca, ele se torna o descobridor da paixão e de sua energia primitiva elementar⁵.

Cassirer conclui: "Onde Voltaire, D'Alembert e Diderot vêem meros defeitos da sociedade, meros erros de sua *organização* que devem ser gradualmente corrigidos, Rousseau vê, antes, culpa da sociedade e expõe sempre com palavras veementes exigindo a sua *expição*"⁶.

Rousseau, note-se bem, não está contra a razão em favor de um dado sentimentalismo norteador da vida individual e política. Ao contrário – e *Emílio* é a maior prova –, o que ele deseja é que a razão não seja fundada na "opinião dos demais"⁷. Afirma também, referindo-se ao princípio de formação, que a "obra-prima de uma boa educação está em fazer um homem razoável"⁸.

A razão para os modernos é, antes, *aquisição somente*. Portanto, quanto mais cedo o indivíduo a adquirir, mais cedo se tornará educado, ou melhor – usando uma linguagem própria do século XVIII –, um civilizado. Para esse fim – o de formar para a civilização o quanto antes – um *exército* de educadores se apresenta às primeiras fileiras. Na linha cristã, a Companhia de Jesus, de onde nasce a *Ratio studiorum*, propunha a defesa do poder hierárquico da Igreja. Como método pedagógico, a *Ratio* foi, por assim dizer, o principal instrumento da Igreja para ampliar e garantir a sua influência em grande parte do Ocidente. A formação rigorosa de seus quadros engrandecia a Igreja que, por meio deles, se fazia presente na formação cristã e polida da

nobreza, dos comerciantes bem-sucedidos, mas também na evangelização de nativos em suas aldeias nas terras *descobertas*.

De qualquer forma, um civilizado era um cristão, particularmente, um católico. Se a Companhia de Jesus, por meio da *Ratio*, não economizava tempo no processo de formação, ela o ordenava com uma rígida disciplina fundada, segundo Francisco Rodrigues, "em um código prático de leis pedagógicas"⁹. Comentando a abrangência do controle hierárquico da *Ratio*, diz André Petitat:

Neste universo pedagógico, a forma de doutrinação é tão importante quanto os conteúdos inculcados. A civilidade, assim como as classes mais graduadas, presta serviço à disciplina; a hierarquia do estabelecimento, a rede de vigilância, a densidade do controle pedagógico imprimem inevitavelmente certos reflexos face à autoridade; enfim, a frequência dos exercícios, desprovidos de interesse aos olhos dos jovens, e os horários sobrecarregados concorrem para enraizar hábitos de trabalho e de concentração de esforços.¹⁰

Nada escapava ao seu controle: os conteúdos de leitura e da fala, até o mais simples gesto. É certo que o método era essencialmente voltado para os princípios cristãos, mas era também verdade que a *boa sociedade* nele via condições para a polidez necessária ao *processo civilizatório*. A ordenação do tempo, própria da *Ratio*, formava parêntese com a ordenação, por assim dizer, laica, presente nas relações sociais que marcam, como assinala Le Goff, um "sistema cronológico que aprisiona, que enquadra a vida urbana"¹¹.

No plano das relações sociais, em relação especificamente à corte francesa que, como diz Norbert Elias, tornou-se, por assim dizer, o modelo para as outras na Europa¹², percebe-se uma tendência em adequar economia de tempo com disciplina¹³, da qual os jesuítas já demonstraram a utilidade.

Só em 1690, o ponteiro dos segundos do relógio foi inventado¹⁴, e o foi porque só então o tempo precisava ser melhor medido. O tempo do negócio, já presente nas oficinas, nas relações comerciais locais e, especialmente com o além-mar, incipientes no final do século XV, mas ascendentes até as revoluções industrial e francesa, formava par contraditório com o tempo do ócio.¹⁵ Ganhar tempo tornou-se aliado da disciplina leiga. A razão no seu

sentido *aquisitivo* aliava disciplina e economia de tempo. Eis um princípio que alterou substancialmente os objetivos em educação.

A educação, a ciência, as artes, as letras, a filosofia e até mesmo a religião, começaram a ser exercidas também de forma laica. A vigilância da Igreja Católica sobre Galileu, Descartes, Bacon, pensadores da primeira metade do século XVII, são grandes exemplos de que as explicações autorizadas pelo clero estavam em desacordo com o tempo. Aliás, nenhum desses pensadores perseguidos era ateu. O importante era a possibilidade de uma outra explicação, uma questão de método, presente em suas obras, mesmo que no fim, houvesse a presença de Deus.

Também, com um certo senso prático, para não dizer, em conexão com esse lado eficaz requerido do homem, já marcado no tempo, Comenius construiu os seus princípios de educação. O capítulo XIX – *Princípio de um ensino rápido e conciso*¹⁶ – de sua *Didática magna*, revela, com fidelidade, o que foi afirmado especialmente no capítulo III desta tese. Todavia, não se deve tomar a parte pelo todo. Comenius, ao propor a *economia de tempo* estava contrapondo-se à escola jesuíta na qual se demorava cerca de 37 anos para a conclusão dos estudos. Comenius queria ensinar, sem delongas, queria ensinar o máximo possível a um grande número de alunos. Para esse fim, propunha a criatividade na exposição do mestre para prender a atenção dos alunos e, ao mesmo tempo, estimulá-los à criação.

Na mesma linha, Comenius propunha uma ampla utilização de recursos pedagógicos para que fosse possível a explicação sem muitas palavras¹⁷. Os livros deveriam ser pequenos e úteis e que apresentassem as coisas sumariamente, poucos teoremas, poucas regras, mas bem escolhidas e fáceis. A respeito dos livros, Comenius afirma:

Devem ser escolhidos os livros – ou preparados novos livros – que ensinem os princípios das artes e das ciências, livros de tamanho pequeno mas de grande utilidade, que apresentem as coisas sumariamente, ou seja, muitas coisas com poucas palavras; [...] livros que ponham diante dos olhos as coisas fundamentais para os escolares tais quais são, com poucos teoremas e poucas regras, mas bem escolhidos e fáceis, de tal sorte as outras coisas sejam depois facilmente entendidas.¹⁸

É certo que Comenius estava se referindo especialmente às escolas cristãs, mas é também certo que ele expressava um certo anseio, já latente na sociedade, referente à educação: o sentido prático, útil, vinculado especialmente aos interesses burgueses em ascensão.

Pensando de um lugar – o da filosofia – Descartes, referindo-se também às escolas cristãs, esclarece em *Discurso do método*:

Mas, tão logo adquiri algumas noções gerais relativas à física, e, começando a comprová-las em diversas dificuldades particulares, notei até onde podiam conduzir, e o quanto diferem dos princípios que foram utilizados até o presente, julguei que não podia mantê-las ocultas, sem pecar grandemente contra a lei que nos obriga a procurar no que depende de nós, o bem geral de todos os homens. Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água e do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza.¹⁹

Não se pode dizer que pensadores como Descartes refletem, tal como um espelho, o desejo de praticidade em evolução na sociedade, mas os homens de negócio que procuravam incorporar no processo de formação o espírito prático encontraram em Descartes elementos para justificar os ideais de economia de tempo referente à formação.

Se a educação com pressupostos práticos aparece tímida em Comenius, ela será mais positiva em Locke. Este, na segunda metade do século XVII, mais ousado, chega a afirmar que é *ridículo* os estudos que não levem a nada, por exemplo o latim, para aquele que irá se dedicar ao comércio ou aos assuntos da vida. Afirma Locke: "Nada mais ridículo que ver um pai gastar dinheiro e tempo de seu filho para fazê-lo aprender a língua dos romanos, quando o destina ao comércio ou a uma profissão em que não há nenhuma necessidade do latim"²⁰.

É claro que o seu *gentleman* em formação deveria aprender latim; afinal, na condição de nobre, saber latim era necessário, porém Locke não deseja que se destinem "muitas horas de um tempo precioso"²¹, que pode ser utilizado em questões úteis ao *comércio ou a uma profissão*. Quando diz que o seu aluno deve aprender geografia, matemática, história e leis entre as disciplinas clássicas, Locke desejava uma formação mais de acordo com as exigências de seu tempo.

Também no capítulo III, foi dito que, conforme os reis ganhavam poder, enfraquecia a nobreza feudal. A vida palaciana trazia um ideal de vida em que a polidez no discurso, a boa apresentação, a postura, o gesto enfim, o detalhe, constituíam a boa norma de convivência. Não bastava possuir terras ou dinheiro, era necessário ser *galant homme* para uma posição de destaque na corte. Locke, ao formar o seu *gentleman*, desejava preparar o homem integral. Para esse fim, propõe, a um só tempo, a formação física, moral e intelectual: "Um espírito são em um corpo são e uma descrição breve, mas completa de um estado feliz neste mundo. Aquele que dispõe de ambas condições, tem muito pouco a desejar e àquele que falta uma ou outra coisa não será feliz [...]. A felicidade e a desgraça do homem são, em grande parte, sua própria obra"²².

Como parte constitutiva dessa formação, Locke propõe também a equitação, a música, o baile, além, é claro, do necessário ofício. "Quero falar da necessidade de um ofício. Não quero educar um homem cuja condição não parece compatível com um ofício [...] se não for possível dois ou três ofícios, um, especialmente, deve ter"²³, afirma Locke.

Como para Locke nada há na mente antes do nascimento, trata-se, em termos de formação, de exercitar as faculdades, condição para o desenvolvimento da razão que, para ele, é a capacidade que o homem possui para descobrir a certeza ou a probabilidade, mediante correta aplicação das *faculdades*. Ele qualifica a razão não como uma faculdade, mas como uma potência: "As faculdades e potência com as quais nascemos nos capacitam para qualquer coisa [...] mas só o exercício dessas faculdades nos proporciona capacidade e nos conduz a perfeição"²⁴.

A razão como potência deve ser exercitada. É o que faz Locke com o seu *gentleman*. Aliás, quanto antes isso for feito, melhor para minimizar as

possibilidades de erros. Por essa razão, as lições de moral – coisas úteis à vida adulta – devem ser antecipadas para a educação da criança. A intenção maior é que ela, tal como nas questões referentes à matemática, seja capaz de chegar à gênese do objeto investigado. Para Locke, "em todos os tipos de raciocínio, um argumento simples deveria elaborar-se como uma demonstração matemática; isto é, seguindo a conexão e dependência das idéias até que a mente chegue à fonte de onde surgem, observando a coerência de todo o processo"²⁵. Apesar de não ser enciclopedista e os anteceder em quase um século, Locke expressa no plano da formação, ideais que os perpassam. Esses ideais, construídos contraditoriamente, brotam especialmente dos interesses burgueses.

As novas arrumações sociais, tendo os interesses burgueses à frente, convivem com os velhos costumes. O homem do século de Locke quer ser nobre, mas em conformidade com as exigências postas pelo tempo. Locke expressa esse ideal de mudança também no plano pedagógico. Segundo ele, "a grande obra de um preceptor é a de modelar a conduta e formar o espírito; estabelecer em seu discípulo os bons hábitos, os princípios da virtude e da sabedoria [...] Para esse fim, deve-se fazê-lo vigoroso, ativo e industrioso"²⁶.

Locke desejava, na verdade, que seu *gentleman* fosse capaz de governar os seus interesses de modo ativo e inteligente, razão pela qual propõe disciplinas utilitárias²⁷.

A validade da proposta de Locke, segundo a concepção burguesa, vincula-se ao princípio da utilidade presente em sua pedagogia. O que deseja o burguês em relação à formação, senão que ela seja útil? Na linguagem de Locke, um homem *hábil e inteligente*, não para servir a alguém ou a uma entidade, mas a ele mesmo. Trata-se do individualismo²⁸, princípio caro ao burguês.

Rousseau, ao contrário de Locke, não quer formar os *bons hábitos* úteis ao tempo, pois eles expressam, já foi dito anteriormente, a vida de um *inglês, um francês, um burguês*, qualificados por Rousseau como um *nada*²⁹.

Locke, segundo Rousseau, quer que a criança desenvolva a sua potência, a razão, exercitando-a. Referindo-se a Locke, diz ele:

Raciocinar com as crianças era a grande máxima de Locke; é a que está mais em voga hoje. [...] Quanto a mim, nada vejo mais tolo do que essas crianças com as quais tanto se raciocinou. De todas as faculdades do homem, a razão, que não é, por assim dizer, senão um composto de todas as outras, é a que se desenvolve mais dificilmente e mais tarde. E é dessa que se querem servir para desenvolver as primeiras! [...] e pretende-se educar uma criança pela razão! É começar pelo fim, é querer fazer o instrumento com a obra. Se a criança entendesse razão, não teria necessidade de ser educada; mas falam-lhe, desde a primeira infância, uma língua que não entende, acostumam-na a jogar com palavras, a controlar tudo que lhe dizem, a se acreditar tão sábia quanto seu mestre, a se tornar discutidora e enfezada; e tudo o que imaginam obter dela pela razão, só obtêm pela cobiça, pelo temor, ou pela vaidade que se é sempre obrigado a acrescentar.³⁰

Rousseau não vê nenhuma razão para a criança fazer algo que não esteja em acordo com a necessidade:

Tornai vosso aluno atendo aos fenômenos da natureza, muito breve o tornareis curioso. Mas, para alimentar sua curiosidade, não vos apresseis nunca em satisfazê-la. Ponde os problemas ao seu alcance e deixai-o que os resolva. Que nada saiba, porque vós lho dissestes, e sim porque o compreendeu sozinho. Que ele não se avizinhe à ciência, que a invente. Se jamais substituídes em seu espírito a autoridade à razão, ele não raciocinará mais; não será mais do que o joguete da opinião dos outros.³¹

Se Locke apresenta o princípio da utilidade com os *pés no chão*, portanto contrário à utilidade vinculada à remissão defendida pelos ensinamentos cristãos, Rousseau radicaliza esse princípio. Trata-se de formar sem perguntar primeiro pelo caráter da utilidade. Por essa razão, afasta de seu projeto pedagógico qualquer possibilidade de formação moral ou máximas que induzam a conclusões racionais,³² antes que o seu aluno delas sinta necessidade. Diz Rousseau: "Chego à conclusão de que para tornar um jovem judicioso, é preciso bem formar seus juízos ao invés de ditar-lhe os nossos"³³.

No entanto, Rousseau não está contra a razão. Ele deseja que no ordenamento das paixões o homem, tal como Emílio, tenha "idéias justas e claras"³⁴. Para esse fim, ele propõe o fortalecimento do corpo e, ao mesmo tempo, a proteção, tal como um escudo contra os "preconceitos que ocorrem

em multidão"³⁵, inerentes à sociedade, que só engendra um homem corrupto e miserável.

Essa é a sociedade que o homem, racionalmente, foi capaz de construir e na qual Rousseau vive, aquela que forma *um francês, um inglês, um burguês*. Ele conclui a oração afirmando que o homem que se forma nessa sociedade "não será nada"³⁶. Na primeira parte da oração, nada de novo, afinal, a sociedade forma mesmo esse homem. O que surpreende e constitui objeto de inquietação é o complemento: "não será nada". Rousseau também afirma que, em se tratando do homem social – aquele vivido em seu tempo –, não se pode falar em cidadão e, por decorrência em pátria. Para ele, essas duas palavras, pátria e cidadão, devem ser riscadas das línguas modernas³⁷.

Todavia, note-se bem, quando se referia aos franceses e aos ingleses, Rousseau se referia na verdade à nobreza que, indubitavelmente, apresentava sinais de decadência. Por essa razão, o *nada*, como categoria das hipóteses de Rousseau, encontrava correspondência nos fatos. E se ele incluía os burgueses no *nada*, não era por desconhecimento dos princípios da nova ordem que estava surgindo com essa camada social. Embora a burguesia fosse incipiente como classe, Rousseau não reconhecia, em seus princípios, nada de novo capaz de alterar, na essência, a arquitetura da sociedade que tinha como estrutura fundante a propriedade. Contudo, se a burguesia não propunha alterar a sociedade, rompendo com essa fundação, não se pode dizer o mesmo em relação ao discurso. A propriedade, especialmente com a revolução francesa, deixou de ser, ao lado da etiqueta, distinção de nobreza para ser condição de existência da burguesia. Esse fato, indubitavelmente, alterou a forma da propriedade bem como o discurso que a justificava, mas não modificou, em nada, a substância da propriedade. Ela continuou nas mãos do *demagogo*, não alterando, dessa forma, o primeiro pacto do engodo. Ele não deixou de excluir da *cerca* aqueles que não arrancaram as estacas³⁸.

Para Rousseau, só a renúncia crítica dos princípios que sustentam as instituições é capaz de apontar a possibilidade de um contrato legítimo. Em seu projeto político, ele afasta das bases contratuais os princípios da propriedade construídos pela história, definida por ele como "demônio que infeta tudo o que toca"³⁹. A propriedade, segundo ele, engendra "prazeres exclusivos," o que resulta na morte do "próprio prazer"⁴⁰, pois não há como ser

feliz solitário. A esse respeito, assinala Rousseau: "Os verdadeiros sentimentos são aqueles que repartimos. [...] Os sentimentos que queremos somente para nós não os teremos nunca. Os muros erguidos ao redor de meu jardim, se fazem clausura para mim, consegui somente perder o prazer do passeio. Fico então, forçado a buscá-lo longe"⁴¹. Todos os atributos reunidos na intenção de fazer um homem mais feliz promove, ao contrário, o adiamento. A propriedade, tão desejada e tão protegida, não passa de um artifício que, se imagina, assegurará a felicidade. Ela, como maior valor, determina o sentido do tempo: do tempo útil para a ampliação ou aquisição da propriedade como forma de estender a si mesmo⁴².

A burguesia, classe em ascensão revolucionária, embora singular em cada nação, traz os princípios que a tornam única: a praticidade, a economia; em uma palavra, o lucro, que tem na propriedade o seu ponto de partida. Se a burguesia encontra nos pensadores fundamentação teórica para as suas reivindicações, é para construir o curso revolucionário a sua maneira. Portanto, ela não é lockeana, hobbesiana ou rousseauniana, é burguesa. Se ela eventualmente é uma coisa ou outra é, na verdade, para ser burguesa.

II – A negação da sociedade do engodo e o sentido prospectivo em educação

Rousseau quer formar o homem autônomo, condição para ser feliz. Contudo, o autônomo para ele, paradoxalmente, é o que aliena à vontade geral⁴³, a sua vontade individual. Para esse fim, há um longo caminho a ser percorrido que começa com o nascimento. Esse percurso vai ser examinado.

Não se pretende um estudo linear de *Emílio*, mas recorrer a alguns pontos necessários para melhor entendimento, tanto dessa obra quanto de outras de Rousseau ou de seus comentadores.

Rousseau educa o Emílio, segundo o esteio fundante: "O homem realmente livre só quer o que pode e faz o que lhe apraz"⁴⁴. A questão é saber o que ele *pode*, ou seja, saber quais são os seus limites e possibilidades. Tal empreitada não será empreendida em sociedade, pois ela apresenta, como se

viu, mais *deseducação* que educação àquele que deseja um espírito livre. Rousseau manifesta extremo pessimismo em relação ao homem civil, bem como a tudo que ele construiu. A recusa de Rousseau ao homem construído pela história⁴⁵ – que tem como marco inicial a propriedade, portanto, o engodo – estende-se para o aspecto físico tanto dele mesmo quanto das cidades por ele construídas. Referindo-se à primeira impressão que teve ao chegar em Paris, diz Rousseau em *Confissões*:

entrando pelo arrabalde de Saint-Marceau, só vi ruas pequenas, sujas e mal cheirosas, casas escuras e miseráveis, um ar de falta de limpeza, de pobreza, mendigos, carreteiros, palmilhadeiras, pregoeiras de tisanas e de chapéus velhos. Tudo aquilo chocou-me tanto de princípio que, tudo o que vi depois em Paris de realmente magnífico, não conseguiu destruir aquela primeira impressão e ficou-me para sempre uma certa aversão em morar na capital. Posso dizer que todo o tempo em que ali vivi, mais tarde, foi empregado somente em procurar recursos para pôr-me em condições de viver afastado daquela cidade.⁴⁶

Em outro texto, fazendo referência ao homem em sociedade, Rousseau afirma: “o hálito do homem é mortal para seus semelhantes; isso não é menos verdadeiro no sentido próprio do que no figurado”⁴⁷. Essa passagem compõe, por assim dizer, a retórica de Rousseau, justificando o argumento de que o homem no estado de natureza é um animal solitário. Por outro lado, o complemento do argumento “isso não é menos verdadeiro no sentido próprio do que no figurado” confirma a aversão de Rousseau em relação ao homem social construído pela história que, sob o ponto de vista moral, se funda na corrupção. Na carta enviada a Beaumont – arcebispo de Paris – Rousseau tece comentários sobre si mesmo, destacando preciosas posições acerca da concepção moral do homem civil, demonstrada em toda a sua obra:

Assim que estive em condições de observar os homens, olhava-os fazer e os escutava falar; depois, vendo que suas ações não se pareciam com seus discursos, buscava a razão dessa dissemelhança e encontrava que ser e parecer, sendo para eles duas coisas tão diferentes quanto agir e falar, esta última diferença era a causa da outra e tinha ela própria uma causa que me restava buscar. Encontrava essa causa na

nossa ordem social, que, em todos os pontos contrária à natureza que nada destrói, tiraniza-a sem cessar e a faz sem cessar reclamar seus direitos. Segui essa contradição em suas conseqüências e vi que ela explicava sozinha todos os vícios dos homens e todos os males da sociedade. De onde conclui que não era necessário supor o homem malvado por sua natureza, quando era possível marcar a origem e o progresso de sua maldade. Essas reflexões me conduziram a novas pesquisas sobre o espírito humano considerado no estado civil e eu encontrava que então o desenvolvimento das luzes e dos vícios se fazia sempre na mesma proporção, não nos indivíduos, mas nos povos – distinção que sempre fiz cuidadosamente e que nenhum daqueles que me atacaram jamais foi capaz de conceber.⁴⁸

Rousseau teve permanentemente de explicar a si mesmo, e outra não foi razão, senão seu pessimismo em relação ao homem que a história construiu, em meio à crença na infalibilidade da razão para destruir os preconceitos, as superstições e a barbárie dos povos qualificados incultos. Pensadores como Voltaire, Diderot, D'Alembert, homens das *luzes*, afirmavam que a infelicidade seria abandonada e os homens se tornariam melhores e felizes com o triunfo do saber sobre todas as formas de atraso presentes nas relações do homem com a natureza, do homem com o semelhante, bem como com os saberes transcendentais fechados à crítica.

Contra esses saberes construídos pelo progresso, alega Rousseau:

Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num, mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é [...] Nunca se saberá, pois, com quem se trata: será preciso, portanto, para conhecer o amigo, esperar pelas grandes ocasiões.⁴⁹

A negatividade crítica de Rousseau em relação ao homem e à sociedade civil marca, por assim dizer, o fio condutor de seu pensamento. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, obra construída em resposta à pergunta feita em 1749 pela Academia de Dijon – *O restabelecimento das ciências e as artes terá contribuído para aprimorar os costumes?* – Rousseau, contrariando a expectativa positiva em relação à resposta, diz que o progresso das ciências e

das artes, além de nada acrescentar à verdadeira felicidade, só corrompeu os costumes.

O homem, constituído e constituinte desse *progresso*, só engendra vícios, o que torna a vida social repleta de *embaraço e constrangimento*, maquiados com saudações de ensejo. Em *Do contrato social*, logo no início, mais uma fria constatação: "O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros. O que crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles"⁵⁰. Ninguém escapa à escravidão. Todos estão presos a um denominador comum de um numerador alheio à verdade, mas conectado à opinião dos demais. O pacto do engodo, formado com o discurso do *primeiro demagogo*, mutilou a instituição pública, a tal ponto que Rousseau quer riscar das línguas modernas as palavras "pátria e cidadão"⁵¹.

Ora, a vida política é organizada objetivando interesses particulares, especialmente daqueles que cercam um *pedaço de terra*. Formar o homem para essa sociedade significa concordar que os interesses particulares prevaleçam sobre a vontade geral. Em outras palavras, adornar o processo de degradação do homem.

Quando tudo parece perdido, Rousseau apresenta a educação do indivíduo. Uma educação, entretanto, que não forma um homem de "duas caras"⁵². Rousseau imagina uma saída política, razão pela qual escreve, quase ao mesmo tempo, *Do contrato social* e o *Emílio*. A saída funda-se na perspectiva da negatividade crítica, reafirmada logo no início de *Emílio*: "Tudo é certo em saindo das mãos do autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem"⁵³.

Ora, uma sociedade assim constituída não pode ensinar senão o que ela possui: injustiça, miséria, corrupção. De igual tamanho, o homem é *um nada* se não for capaz de exercer a renúncia crítica. Rousseau joga fora o seu relógio⁵⁴, expressão da sociedade corrompida, e procura na natureza os fundamentos para formar um novo homem.

Quando Rousseau isola o seu Emílio da sociedade, o faz para que ele não se deixe influenciar pelo caminho do mal. E por que ele pode ir por esse caminho? Certamente, porque é o mais fácil. É como se deixar levar pela onda, pela correnteza, pela multidão, ou, o que é pior – porque diz respeito ao interior do indivíduo – a opinião. Outra pergunta: por que esse caminho é mau?

Porque ele não é antecedido de escolha, de equilíbrio entre vontade e potência, elementos determinantes no pensamento de Rousseau para a autonomia. Sem esse equilíbrio, já foi dito, forma-se um homem individualmente infeliz e uma sociedade fundada no engodo. Rousseau em *Emílio*, demonstra como formar o indivíduo e, em *Do contrato social*, como organizar politicamente a sociedade.

A grande tarefa do mestre referente à educação do indivíduo consiste em cuidar para que nada que provenha da sociedade lhe seja ensinado, pois ela sacrifica o presente em nome de um futuro incerto: “Ouço de longe os clamores dessa falsa sabedoria que nos bota incessantemente fora de nós, menospreza sempre o presente e que, visando sempre a um futuro que de nós se afasta na medida em que avançamos, à força de nos transportar para onde não estamos nos transporta para onde nunca estaremos”⁵⁵.

Rousseau qualifica como positiva a educação que essa *falsa sabedoria* ensina: "Eu denomino como sendo positiva aquela educação que tende a formar o espírito antes da idade e a dar à criança o conhecimento dos deveres do homem"⁵⁶. Contra essa educação construída pela história do progresso, Rousseau apresenta a educação negativa:

Chamo de educação negativa aquela que tende a aperfeiçoar os órgãos, instrumentos de nossos conhecimentos, antes de nos dar os conhecimentos que preparam a razão pelo exercício dos sentidos. A educação negativa não é ociosa, longe disso. Ela não traz virtudes, mas previne os vícios; ela não ensina a verdade, mas protege do erro. Ela dispõe a criança a tudo o que possa levá-la à verdade, se há, da parte da criança, condições de entendê-la; e ao bem quando ela está em condições de amá-lo.⁵⁷

A educação positiva – aquela que diz ensinar a verdade – acaba atingindo alvo oposto: "como não querem fazer de uma criança uma criança e sim um doutor, pais e mestres nunca acham cedo demais para ralhar, corrigir, repreender, lisonjear, ameaçar, prometer, instruir, apelar para a razão"⁵⁸.

Já foi dito que, segundo Rousseau, o homem não começa a existir pensando, mas sentindo. Aliás, raciocinar é, para ele, trabalho de educação após os 12 anos⁵⁹. Rousseau declara:

A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens. Se quisermos perturbar essa ordem, produziremos frutos precoces, que não terão maturação nem sabor e não tardarão em corromper-se; teremos jovens doutores e crianças velhas. A infância tem maneiras de ver, de pensar, de sentir que lhe são próprias; nada menos sensato do que querer substituí-las pelas nossas; e seria mesmo exigir que uma criança tivesse cinco pés de altura do que juízo aos dez anos. Com efeito, que lhe adiantaria ter razão nessa idade? Ela é o freio da força, e a criança não tem necessidade desse freio.⁶⁰

A educação positiva, criticada por Rousseau, tem nesse freio o ponto de partida. Desejava-se que a criança aprendesse a ser adulta. Em outras palavras, conhecesse o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto, o sagrado e o profano enfim, tudo que fosse útil à formação das boas maneiras, isto é, tudo que fosse necessário à etiqueta exigida pelo tempo, igualmente negado por ele.

A formação do indivíduo, embora separado no plano de Rousseau em diversas fases,⁶¹ traz a marca da negatividade da vida social perpassando todas elas. Diz Rousseau: "A educação primeira deve ser puramente negativa. Ela consiste não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro. [...] Começando por nada fazer – continua ele, referindo-se ao educador –, tereis feito um prodígio de educação"⁶². Contudo, Rousseau não quer formar só a criança, ele quer formar um homem e, para esse fim, acompanha o seu discípulo em todas as fases de seu desenvolvimento. Nos primeiros ensinamentos, já vigoram os princípios da autonomia necessária para a vida adulta. Caso se queira formar a criança na infância, é para que seja plena em cada fase de desenvolvimento. Em outras palavras, aprender a fazer tudo que é possível segundo o equilíbrio entre necessidade e força. Se na primeira fase – aquela que vai até os 12 anos – é necessário que a educação seja *puramente negativa*, não quer dizer que nas fases seguintes ela não o seja.

Rousseau afirma a esse respeito, ao referir-se a *Emílio*, já adulto e carente de uma companheira:

Eis-nos chegados ao último ato da juventude mas não ainda ao desenlace. [...] *Emílio* é homem e nós lhe prometemos uma companheira. É preciso dar-lha. Esta companheira é Sofia. [...] Saibamos primeiramente como é e julgaremos melhor onde reside; e quando a tivermos achado ainda não estará tudo terminado.⁶³

Rousseau constrói, para *Emílio*, a mulher ideal, Sofia, descrevendo-a afastada de todos os vícios inerentes à formação da mulher, advindos especialmente das escolas cristãs. Diz ele:

Os conventos são verdadeiras escolas de faceirice, não do coquetismo honesto [...] e sim do que provoca todos os defeitos das mulheres e as faz extravagantes. Saindo do convento para entrar repentinamente na sociedade ruidosa, as jovens sentem-se logo à vontade. Foram educadas para viver nessa sociedade⁶⁴.

Rousseau prefere que Sofia seja simples e grosseiramente educada, diferente das mulheres formadas pela sociedade e suas escolas: "Uma mulher assim" – diz ele – "é o flagelo do marido, dos filhos, dos amigos, dos criados, de todo mundo. Do alto de seu gênio, ela desdenha todos os seus deveres de mulher, e começa sempre por se fazer homem"⁶⁵. Rousseau imagina para *Emílio* uma outra mulher: "Sua dignidade está em ser ignorada, sua glória na estima de seu marido; seus prazeres na honra de sua família"⁶⁶.

Note-se, pois, que Rousseau continua "preservando o coração do *Emílio* do vício e o espírito do erro"⁶⁷. A negatividade crítica em relação a sociedade e a decorrente necessidade de prevenir o espírito de *Emílio* desses ensinamentos e erros definidos positivamente na sociedade continuam, portanto, além da primeira educação.

A sociedade, com todas as suas "guirlandas de flores"⁶⁸ que forma, como diz Rousseau, "um homem a venda,"⁶⁹ não tem como ser vista positivamente. Ela só pode ser entendida sob o ponto de vista negativo, porque tem, como já foi afirmado, dois erros de fundação: a propriedade e o discurso do engodo que a justifica. Esse princípio negativo da sociedade está presente também no projeto pedagógico de Rousseau, que aponta: "não vos apresseis jamais em agir a não ser para impedir que outros ajam"⁷⁰. Os *outros*, note-se bem, não estão ausentes da formação de *Emílio* após a adolescência.

Aliás, Rousseau afirma que a adolescência é uma idade muito perigosa, o período que mais requer a ação do mestre, cuja ação não pode ser abandonada e nem abreviada, para impedir os erros e preconceitos. Já adulto, Emílio continuará sob olhar vigilante⁷¹.

A educação negativa de Rousseau é prospectiva, não no sentido propositivo, limitando-se à crítica de *forma*, à qual bastariam ajustes. A questão para ele diz respeito aos fundamentos da sociedade, para a qual as mudanças de cursos, correções ou pequenos reparos, são insuficiente. Rousseau ataca os seus elementos constituidores: a propriedade e o discurso enganador que a sustenta, bases de todo o edifício social. Assim procedendo, desmonta o espetáculo ao retirar do homem as máscaras tão caras ao *progresso das luzes*, mas essas questões serão demonstradas, com vagar, no capítulo V. Por ora, trata-se de apresentar os passos que resultaram na necessária máscara.

Para Rousseau, a natureza deve agir antes do homem. No entanto, não se pode confundir essa *saída* do mestre com ausência. Ao contrário, Emílio não dará um passo sequer, sem que o mestre esteja atento, corrigindo, orientando e apontando o melhor caminho para o discípulo. O critério para essa condução é construído, segundo Rousseau, com base em três educações: a da natureza, a das coisas e a da sociedade. Elas constituem, como diz ele, “três espécies de mestres”⁷² que atuam na formação individual do homem, determinando o ser físico e moral. A que opera pelo “desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza”⁷³. Ela não depende de ninguém, pois o próprio corpo ensina. A educação externa, Rousseau divide-a em duas: a dos homens e a das coisas: “O uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e o ganho de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas”⁷⁴. Esta última, segundo ele, *só em certos pontos depende* do homem: “A dos homens é a única de que somos realmente senhores e ainda assim só o somos por suposição”⁷⁵.

Ora, se a educação da natureza age por ela mesma, independente da vontade do homem, e a educação dos homens está impregnada da corrupção civil, só resta a educação das coisas que *só em certos pontos depende do homem*. A condicional atribuída por Rousseau diz respeito à capacidade observante da natureza, para que não se deixe perder na

educação dos homens que só engendra vícios. Mais que observância à educação das coisas, Rousseau propõe a radical dependência, pois só ela pode apontar a ordem, a boa norma, já que a dos homens é absolutamente desordenada.

Já foi dito que Rousseau não deseja formar o Emílio para viver solitário. Ao contrário, Emílio é educado para viver em sociedade. Emílio dela nada conhece; o mestre dela sabe tudo. Ao propor a educação negativa, Rousseau quer, conhecendo todos os vícios, evitar que ela impregne o seu discípulo, que deverá aprender segundo manda a natureza, o que não se faz pela facilitação, mas pelo enfrentamento, como ela requer, sem maquiagem.

III – Do sofrimento positivo da educação negativa do primeiro nascimento

Para Rousseau, vale repetir, feliz é aquele que consegue equilibrar desejos e capacidade para os suprir, atributo do homem no estado de natureza. O homem civil é infeliz porque corre atrás da felicidade, que é fictícia, abandonando o estado presente. Contudo, a felicidade e a desgraça absolutas, Rousseau adverte, nunca serão conhecidas. Ele afirma:

Tudo se mistura nesta vida; nela não se aprecia nenhum sentimento puro, não se fica dois momentos no mesmo estado. As afeições de nossas almas bem como as modificações de nossos corpos são comuns a todos, mas em diferentes medidas. O mais feliz é aquele que sofre menos penas; o mais miserável o que sente menos prazeres. Sempre mais sofrimentos do que gozos: eis a diferença comum a todos. A felicidade do homem nesta terra não passa portanto de um estado negativo; deve-se medi-la pela menor quantidade de males que ele sofre.⁷⁶

A felicidade da qual fala Rousseau pode ser compreendida em duas vertentes. A primeira diz respeito à idéia de que o homem, por força do pecado original, está condenado à remissão. Portanto, a vida só pode ser uma espécie de exercício de penitência, tendo como finalidade a salvação. A segunda vertente liga-se ao caráter prático de Rousseau referente à educação, tendo a

natureza como guia, sem castigo, porque não há pecado, mas se deve educar segundo as exigências postas pela própria natureza, que ensina o equilíbrio, condição para a felicidade.

Trilha-se essa última vertente, abandonando, por ora, a primeira.

Rousseau quer o Emílio social e sabe que ele será tentado a abandonar a sua natureza, pois, afinal, Emílio é humano, e Rousseau não se surpreende com nada que venha do homem⁷⁷. Assim, a educação do primeiro nascimento – aquele que vai do nascimento aos 12 anos – só pode se fundar na natureza, mediada pelo preceptor.

Ora, Rousseau é um pensador que reconhece a criança na criança, e qualquer um que se proponha a educá-la, segundo esse pressuposto, irá concluir que se deve começar dispensando-lhe cuidados, mas acudir não figura no dicionário de Rousseau, no tocante à educação, pois, da mesma forma que a natureza não poupa nenhum ser, o governante não deve querer suprir, sob pena de estragar a boa formação. Referindo-se a Emílio, ainda criança, diz Rousseau:

Só a experiência e a impotência devem ser para ela leis. [...] É preciso que pule, que corra, que grite quando tem vontade. Todos os seus movimentos são necessidades de sua constituição que busca fortalecer-se; mas devemos desconfiar do que deseja sem o poder fazer ela própria e que outros são obrigados a fazerem por ela.⁷⁸

A criança precisa sentir a sua impotência, mas desejar superá-la por seu próprio esforço, medido segundo as suas necessidades. Para Rousseau, a própria criança deve aumentar a sua potência para superar a carência, e não aprender a procurar no outro o suplemento. Ela poderá ser dependente se for socorrida ante a menor necessidade; poderá ser autônoma se aprender a suprir suas necessidades sem o socorro do outro. Desde as primeiras idades, a criança deve aprender a enfrentar as carências e não esperar por uma outra idade em que supostamente estará melhor formada.

Porque é carente, dependente e, portanto, imperfeita, precisa do *avisado*, conhecedor das condições necessárias à formação da criança, mas sobretudo crítico das relações que o cercam como educador. Desse modo, ele

reunirá, em uma só pessoa, *as três espécies de mestres* de que fala Rousseau. Para ele, a criança,

tem, entre nós, mil soluções para sair dele; cabe aos que a governam mantê-la em seu lugar e a tarefa não é fácil. Ela não deve ser nem animal nem homem e sim criança mesmo; é preciso que sinta sua fraqueza e não que com ela sofra; é preciso que peça e não que mande. Só se acha submetida aos outros por causa de suas necessidades e porque os outros vêem melhor do que ela o que lhe é útil, o que pode favorecer ou prejudicar sua conservação. Ninguém tem o direito, nem mesmo o pai, de mandar a criança fazer algo que não lhe seja útil.⁷⁹

A utilidade de que fala Rousseau é aquela que a própria natureza dita, e, fazer a criança obedecê-la deve ser a meta do professor. Em outras palavras, a criança deve obedecer à sua própria constituição, critério para a felicidade. No entanto, viver segundo a natureza ensina não significa sofrer? É certo que a educação das crianças em sociedade sai em socorro delas ao menor sinal de dor. Rousseau abomina esse procedimento que acaba por formar um ser fraco:

Longe de atentar demasiado para que Emílio não se machuque, me aborreceria que não se machucasse nunca e crescesse sem conhecer a dor. Sofrer é a primeira coisa que deve aprender e a que terá mais necessidade de saber. É de crer que as crianças só são pequenas e frágeis para receberem essas importantes lições sem perigo. Se a criança cair naturalmente, não quebrará a perna; se se chocar contra um pedaço de pau não quebrará o braço; se se apossar de um ferro aguçado não se cortará muito fundamentalmente. Nunca soube de alguém ter visto uma criança em liberdade se matar, se estropiar, nem se machucar demasiado, a menos que a tenham absurdamente colocado em lugar elevado, ou sozinha perto do fogo, ou deixado instrumentos perigosos a seu alcance. Que dizer desse amontoado de coisas que reúnem ao redor da criança para defendê-la contra a dor, até que, já crescida, continue a mercê deles, sem coragem e sem experiência, que se acredite morrer à primeira picada e desmaie vendo sua primeira gota de sangue? [] Nossa mania pedante de educar é sempre a de ensinar às crianças o que aprenderiam muito melhor sozinhas e esquecer o que somente nós lhes poderíamos ensinar. Haverá coisa mais tola do que o cuidado que tomamos para ensinar-lhes a andar, como se tivéssemos visto alguém que, por negligência de sua ama, não soubesse andar quando grande? E, ao contrário,

quanta gente vemos andando mal porque lhe ensinaram mal a andar?⁸⁰

A extensa citação deve-se à riqueza retórica do autor, bem como à precisão de detalhes referentes à necessidade de a criança aprender por ela mesma a suportar a dor, condição inerente a todo ser carente como é o homem:

E não será tirar o homem de sua constituição querer isentá-lo de todos os males de sua espécie? Sim, sustento-o: para sentir os grandes bens é preciso que conheça os pequenos males; assim é sua natureza. Em o físico indo bem demais, o moral se corrompe. O homem que não conhecesse a dor não conheceria nem a ternura da humanidade, nem a doçura da comiseração; seu coração não se comoveria com nada, ele não seria sociável, seria um monstro em meio a seus semelhantes.⁸¹

Rousseau ensina Emílio a suportar a dor e a enfrentar o medo, bem como a todas as carências, como exercício para a conquista da autonomia. “Em o físico indo bem demais, o moral se corrompe”, razão pela qual a proteção, em vez de favorecer o desenvolvimento físico e espiritual da criança, acaba por deformá-la. Rousseau ensina à criança a enfrentar os próprios limites, objetivando também o exercício da racionalidade. Para ele, o homem não nasce racional, torna-se racional por força da necessidade imposta pela natureza que o obriga a encontrar os *meios de vida*. Por outro lado, a racionalidade que Rousseau pretende para a criança não é a construída nas relações sociais. Essa é perversa e só ensina ao homem o caminho do mal. É preciso protegê-lo da sociedade, especialmente nos primeiros anos de vida, período mais susceptível a corrupção:

O mais perigoso intervalo da vida humana é o que vai do nascimento à idade de doze anos. É o momento em que germinam os erros e os vícios, sem que se tenha, ainda, algum instrumento para destruí-los; quando o instrumento se apresenta afinal, as raízes são tão profundas que já se faz impossível arrancá-las. Se as crianças pulassem de repente do seio à idade da razão, a educação que se lhes dá poderia convir-lhes; mas, de acordo com o progresso natural, precisam de uma inteiramente contrária. Fora necessário que nada

fizessem de sua alma até que ela tivesse todas as suas faculdades; pois é impossível que ela perceba a tocha que lhe apresentais enquanto é cega, e que siga, na imensa planície das idéias, um caminho que a razão ainda traça tão de leve para os melhores olhos.⁸²

Trata-se de um longo e difícil caminho de disciplina, tendo a natureza como guia e o mestre como vigilante, esforçando-se por não deixar que nada lhe escape. A meta não pode se perder: formar solidamente a criança na criança.

Segundo Rousseau, é preciso que a criança aprenda a desenvolver ao máximo o seu potencial, e saiba alargar os limites em acordo com as suas necessidades, sem nada perder, em uma palavra, equilíbrio. Para isso, Emílio deve aprender a exercitar os sentidos, que não se resume a *fazer uso deles*, mas “aprender a bem julgar por eles”⁸³. Significa, como conclui Rousseau, “aprender, por assim dizer, a sentir; porque nós não sabemos nem apalpar, nem ver, nem ouvir senão da maneira que aprendemos”⁸⁴.

Como a natureza indica, a facilidade em nada ajuda o homem. Rousseau assinala: “Em geral a vida dura, uma vez transformada em hábito, multiplica as sensações agradáveis; a vida fácil prepara quantidades desagradáveis delas”⁸⁵.

Rousseau, com uma bela figura, demonstra esse princípio: “as pessoas educadas demasiado delicadamente só encontram o sono em leito de plumas; as pessoas habituadas a dormir no soalho o encontram em toda parte: não há cama dura para quem adormece ao deitar-se”⁸⁶. Enfim, Emílio deve aprender que, para ser feliz, é necessária “uma vida inteira voltada ao esforço penoso”⁸⁷. Tudo isso constitui outra meta: formar o homem no homem, para viver na sociedade corrompida, sem que perca a sua originalidade.

Uma outra grande mudança a natureza promove na criança. Chega aos 12 anos, e a força suplanta as necessidades. O que fazer com ela? Emílio não sabe. Rousseau aponta os trabalhos, os estudos, as instruções, como elementos canalizadores do excesso de potência. Vale lembrar o princípio da educação negativa, da qual o mestre é protagonista: evitar que seja ensinado à criança o que não lhe é necessário. O império da necessidade, no momento em que as forças a suplantam, deve ser objeto de especial atenção do

preceptor. Na condição de pedagogo, o educador, agora menos que um vigilante da natureza, há que procurar meios de conduzir as energias do Emílio ao que lhe for útil.

A utilidade em Rousseau associa-se à necessidade. Saber a sua exata medida deve ser objeto de atenção do preceptor. A natureza faz aumentar a força da criança nessa idade, traduzida em músculos e disposição, mas isso não lhe é necessário e nem útil. Entretanto, como está presente, há que se perceber as razões, pois a natureza não faz nada por acaso. Esse excedente de potência, porém supérfluo, deve ser utilizado para as necessidades futuras, portanto, será útil. Afirma Rousseau:

Que fará ele desse excedente de faculdades e de forças, que tem demais no momento, e que lhe faltará numa outra idade? Ele procurará empregá-lo em cuidados que lhe possam ser úteis oportunamente; jogará, por assim dizer, no futuro o supérfluo de seu ser no momento; a criança robusta fará provisões para o homem fraco; mas não estabelecerá seus armazéns nem em cofres que lhe podem roubar, nem em granjas que lhe são estranhas; para desfrutar verdadeiramente sua aquisição, é nos braços, na cabeça, que ele a guardará.⁸⁸

Emílio deve aprender a separar o que é da natureza do que é da opinião. A primeira, desde o nascimento, é exaltada para a sua formação. A outra constitui, em sociedade, o seu novo mundo, e Emílio deve saber recorrer à primeira para bem julgar a segunda. As crianças, para Rousseau, são curiosas. Ele esclarece:

Há um ardor de saber que assenta unicamente no desejo de ser considerado sábio; há outro que nasce da curiosidade natural ao homem por tudo o que pode interessar de perto ou de longe. O desejo inato do bem-estar e a impossibilidade de contentá-lo plenamente fazem com que procure sem cessar novos meios de alcançá-lo. Tal é o primeiro princípio de curiosidade; princípio natural ao coração humano e cujo desenvolvimento só ocorre em proporção de nossas paixões e de nossas luzes. Imaginai um filósofo relegado numa ilha deserta com instrumentos e livros, certo de aí ficar o restante de seus dias. Não se incomodará mais com o sistema do mundo, das leis da atração, do cálculo diferencial: talvez não abra em sua vida um só livro, mas nunca deixará de visitar sua ilha até o último recanto, por grande que ela possa ser. Rejeitemos, portanto, de nossos primeiros estudos os conhecimentos cujo gosto não é natural ao homem, e cinjamo-nos aos que o instinto nos leva a procurar.⁸⁹

O desejo de saber tudo, inerente à curiosidade natural, leva a que procure nos outros o conhecimento. Emílio, tendo como referência o seu preceptor, o procura e este o frustra, ao negar-se a comunicar-lhe o saber. Para Rousseau, o homem só atinge o conhecimento verdadeiro caso seja capaz de o construir por si mesmo. Referindo-se à tarefa do mestre em relação ao discípulo, afirma:

Para alimentar sua curiosidade, não vos apresseis nunca em satisfazê-la. Ponde os problemas ao seu alcance e deixai-o que os resolva. Que nada saiba, porque vós lho dissestes, e sim porque o compreendeu sozinho. Que ele não se avizinha à ciência, que a invente. Se jamais substituídes em seu espírito a autoridade à razão, ele não raciocinará mais; não será mais do que o joguete da opinião dos outros.⁹⁰

A norma deve ser aquela estabelecida pela natureza à qual o discípulo deve se submeter. Ele deve aprender a transformar, como diz Rousseau, “sensações em idéias”⁹¹. As sensações, já demonstradas, levam, por assim dizer, ao sentimento. A questão, portanto, é como fazer para despertá-lo e desenvolvê-lo, sem que o indivíduo se deixe conduzir tanto pelo sentimento quanto pela opinião, já que agora é parte constitutiva da sociedade. Em outras palavras, Rousseau deseja criar uma espécie de malha protetora para Emílio: um ser de sentimento em sociedade sem se deixar ser constituído por ela. Trata-se do ser solitário, mas paradoxalmente solidário, que será abordado no próximo capítulo. Por ora, cuida-se de explicar o sentido da educação negativa do segundo nascimento.

IV – Do sofrimento positivo da educação negativa do segundo nascimento

Para Rousseau, o homem no estado de natureza possui três desejos – alimentação, repouso e sexo – e dois temores – fome e dor. Todos, segundo Rousseau, qualificativos das paixões. Desejo e temor formam a antinomia que conduz o homem em sua existência primitiva, atributos aliás, de

qualquer animal. No entanto, o homem, por força da perfectibilidade e da liberdade inerentes somente a ele, acrescenta às paixões primitivas outros atributos que tornam a sua existência mais complexa. Os atributos naturais não bastam, e a imaginação, aguçada pelas circunstâncias, passa a guiar as ações do homem. Rousseau deseja uma saída e a encontra na própria *perfectibilidade*, definida por ele mesmo como "capacidade de aperfeiçoar-se"⁹². Culpa, em verdade, as *circunstâncias* e não a *perfectibilidade* pelo caminho do mal, razão pela qual, no tocante à formação de um novo homem, o coloca ante outras *circunstâncias*, como no caso do isolamento do Emílio da sociedade corrompida. É possível que a imaginação, no sentido retrospectivo, seja aquela que procura o sentido e a gênese, ou melhor, aquela que toma distância dos fatos para ver o seu brilho e apresente outra perspectiva para o homem.

O caminho necessário para a formação do novo homem deve, segundo Rousseau, fincar-se no controle do temor e no controle dos desejos. A rigor, o controle desses estará assegurado ao controlar aquele. Se no estado de natureza, o homem possuía tão-somente dois temores – a dor e a fome – e três desejos – alimentação, repouso e sexo – no estado civil, todos esses *bens* são aumentados em intensidade e número e, em decorrência o descontrole individual e social.

Rousseau propõe para o homem e para a vida social equilíbrio para a boa convivência, e a educação de Emílio constitui o maior exemplo. Emílio deve aprender a controlar o medo e não terá outro exercício senão aprender a suportar a dor, inicialmente física vinculada à existência. Em seguida – com o que se denomina atualmente adolescência – experimenta as relações morais – que deve aprender a controlar. Esse segundo aprendizado marca, segundo Rousseau, o segundo nascimento, momento em que "o homem nasce verdadeiramente para a vida e que nada de humano lhe é estranho"⁹³. Referindo-se ao final do primeiro nascimento, declara: "Até aqui nossos cuidados não passaram de jogos infantis, só agora adquirem uma importância real"⁹⁴. Nascer para a vida significa para Rousseau nascer para o mundo da moralidade, e aprender a viver nele, como no primeiro nascimento, quando o homem sente necessidade do outro por força de sua carência física. Trata-se de um processo que não se faz sem algum tipo de sofrimento. Nas duas

condições – às quais ninguém escapa – o homem é um ser fraco. "É a fraqueza do homem que o torna sociável; são nossas misérias comuns que incitam nossos corações à humanidade: nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência: se nenhum de nós tivesse necessidade de outrem, não pensaria em unir-se a ninguém"⁹⁵, afirma Rousseau.

Rousseau, no processo de formação do Emílio, tem uma finalidade maior: formar o homem feliz. Para esse fim, Emílio precisa ser livre e autônomo. Como ensiná-lo a ser feliz ensinando-o a sofrer? Como ser autônomo e livre aprendendo com a natureza mediada pela vontade do mestre? Rousseau recorre à evolução natural da criança para justificar a contradição:

Uma criança inclina-se portanto naturalmente para a benevolência, pois vê que tudo que se aproxima dela é levado a assisti-la; ela tira assim, dessa observação, o hábito de um sentimento favorável à sua espécie. Mas na medida em que suas relações se estendem, que se ampliam suas necessidades, suas dependências ativas ou passivas, o sentimento de suas ligações com os outros desperta e provoca o dos deveres e das preferências. [...] O amor a si mesmo, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o amor-próprio, que se compara, nunca está satisfeito e não o poderia estar, porque tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. Eis como as paixões ternas e afetuosas nascem do amor a si mesmo, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e se comparar pouco aos outros; e o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e atender muito para a opinião. Segundo este princípio é fácil ver como podemos dirigir para o bem ou para o mal todas as paixões das crianças e dos homens. É verdade que não podendo viver sempre sós, dificilmente viverão sempre bons: essa dificuldade mesma aumentará necessariamente com suas relações; e é nisso, principalmente, que os perigos da sociedade nos tornam a arte e os cuidados mais indispensáveis para prevenir, no coração humano, a depravação que nasce de suas novas necessidades.⁹⁶

Emílio, já adolescente não pode prescindir da presença tutelar do mestre, que o deve prevenir dos *perigos da sociedade*. O ser físico está quase formado. O segundo nascimento de que fala Rousseau, o da vida, requer a

formação moral, que deve ser adquirida nas relações com os homens, pois Rousseau não educa Emílio para viver só. Diz Rousseau: “Logo que o homem precisa de uma companheira, não é mais um ser isolado, seu coração não está mais só. Todas as suas relações com sua espécie, todas as afeições de sua alma nascem daquela. Sua primeira paixão faz com que, sem demora, fermentem as outras”⁹⁷. Ora, como se vive em sociedade, não há como dela prescindir. A menos que o homem seja um louco, há que aprender a moralidade necessária à boa convivência, pois o objeto da paixão não pode ser atingido por assalto. Segundo Rousseau,

o amor deve ser recíproco. Para ser amado é preciso tornar-se amável; [...]. Daí os primeiros olhares sobre nossos semelhantes; daí as primeiras comparações, daí a emulação, as rivalidades, o ciúme. Um coração cheio de um sentimento que transborda gosta de se expandir: da necessidade de uma amante nasce logo a de um amigo. Quem sente quanto é doce ser amado gostaria de sê-lo por todo mundo e não podem todos desejar preferências sem que haja muitos descontentes. Com o amor e a amizade nascem as dissensões, as inimizades, o ódio. Do seio de tantas paixões diversas, vejo a opinião erguer para si mesma um trono inabalável e os estúpidos mortais, escravizados a seu império, não assentarem sua própria existência senão nos julgamentos alheios.⁹⁸

Emílio ainda não sabe ser autônomo e nem livre e, por essa razão, confia a sua vontade ao mestre, que cuida para que Emílio aprenda a equilibrar a sua força com a sua vontade. O mestre deve ser inteiramente vigilante para não deixar que a força do discípulo ultrapasse os desejos e nem que estes atropelem aquela.

Vivendo em sociedade, o mestre cuida para que Emílio não se deixe encantar pelo julgamento alheio, pois isso o coloca sob o jugo do outro, e a autonomia não pode ser perdida. É preciso fortalecer moralmente Emílio, antes que a sociedade ponha tudo a perder. Para Rousseau,

as instruções da natureza são tardias e lentas; as dos homens são quase sempre prematuras. No primeiro caso, os sentidos despertam a imaginação; no segundo, a imaginação desperta os sentidos; ela lhes dá uma atividade precoce que não pode deixar de enervar, de enfraquecer primeiramente os indivíduos e depois a própria espécie, com o andar do tempo.⁹⁹

A imaginação, paixão adquirida em sociedade, na adolescência precisa ser controlada. Emílio já sabe controlar o corpo. Aprendeu com a natureza auxiliado por seu mestre a conquistar o equilíbrio necessário à sua idade. Trata-se agora de aprender conviver, e Rousseau aponta a Emílio as fraquezas do homem. Segundo ele,

os homens não são naturalmente nem reis, nem grandes, nem cortesãos, nem ricos; todos nascem nus e pobres, todos sujeitos às misérias da vida, às tristezas, aos males, às necessidades, às dores de toda espécie; e finalmente todos estão condenados à morte. Eis o que é realmente do homem, eis o de que nenhum mortal está isento.¹⁰⁰

Os homens são fracos. Nascem fracos, por isso, precisam de assistência que não dura pouco. Dentre todas as espécies, diz Rousseau, o homem parece ser dos mais carentes.

Difícil combinação. No estado de natureza, os homens são dela dependentes, mas Rousseau concebe um homem livre, autônomo e feliz. No estado civil, ele concebe a dependência do outro como necessária, porque é um ser fraco. Ainda assim, Rousseau vê possibilidade da autonomia, da felicidade e da liberdade, e afirma:

Assim de nossa própria enfermidade nasce nossa frágil felicidade. Um ser realmente feliz é um ser solitário; só Deus goza de uma felicidade absoluta, mas quem de nós tem uma idéia disso? Se algum ser imperfeito pudesse bastar-se a si mesmo, de que gozaria segundo nós? Seria só e miserável.¹⁰¹

A felicidade de que fala Rousseau é limitada, porque se estabelece na dependência das relações sociais sobre a qual não se tem total controle. O homem precisa aprender a suportar a dependência, portanto, construí-la menos penosa. Eis a grande lição de moral que Emílio deve aprender.

Difícil associação: sofrimento e felicidade. Até a adolescência, “Emílio sabe o que é sofrer porque ele próprio já sofreu”¹⁰². Trata-se então de ensiná-lo que o sofrimento não é só seu. Até a adolescência, sofreu fisicamente e aprendeu a suportar a dor e a procurar meios de superá-la: aprendeu a suportar o frio, o calor intenso, a fome, a fadiga. Tal como um

espartano, Emílio foi formado. Aprendeu a procurar o equilíbrio entre força e vontade, e, por essa razão, foi feliz.

Emílio sabe pouco da humanidade e não conhece quase nada do sentimento do outro, pois viveu isolado até a adolescência. Ao entrar em sociedade estabelece contato com valores que ainda não conhece e

mal sabe porém que outros seres também sofrem; vê-lo sem o sentir não é sabê-lo e, como já o disse cem vezes, a criança, não imaginando o que sentem os outros, só conhece seus próprios males: mas quando o primeiro desenvolvimento dos sentidos acende nele o fogo da imaginação, ele começa a sentir-se em seus semelhantes, a comover-se com suas queixas, a sofrer com suas dores.¹⁰³

Eis o percurso apontado por Rousseau a Emílio na intenção de fazer nascer “a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano dentro da ordem da natureza”¹⁰⁴. Segundo Rousseau, com a dor, aprende-se a controlar o físico e a tornar-se sensível. Percebendo a dor no outro, a criança torna-se piedosa:

É preciso que a criança saiba que há seres semelhantes a ela, que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que sentiu, e outras de que deve ter idéia como as pode sentir também. Com efeito, como nos comoveremos até a piedade, senão em nos transportando para fora de nós e nos identificando com o animal sofredor, abandonando, por assim dizer, nosso ser para pegar o dele? Nós só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofreremos. De modo que ninguém se torna sensível, senão quando sua imaginação se anima e começa a transportá-lo para fora de si.¹⁰⁵

Nada melhor para educar do que colocar o educando ante as próprias dificuldades. Esse procedimento, sob controle – pois Emílio não deve se enfiar de tanta dor, pois poderá se acostumar – significa, afirma Rousseau,

exitar nele a bondade, a humanidade, a comiseração, a benevolência, todas as paixões atraentes e doces que agradam naturalmente aos homens, e impedir que nasçam a inveja, a cobiça, o ódio, todas as paixões repugnantes e cruéis que tornam, por assim dizer, a sensibilidade não somente nula

como até negativa e fazem o tormento de quem as experimenta.¹⁰⁶

Essa formação desejada, própria de um ser autônomo, não se atinge pelo caminho da facilitação, da pressa ou da preocupação primeira com a utilidade. Rousseau apresenta posição contrária a qualquer princípio de educação que, na intenção de não deixar sofrer, acaba facilitando tudo. Maquiando o que é difícil, acaba formando mal, pois não ensina a enfrentar a realidade tal qual ela se apresenta.

V – Notas

¹ LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Trad. de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1980, p. 89.

² ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 22.

³ STAROBINSKI, Jean. *A invenção da liberdade*. Trad. de Fulvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora da Unesp, 1987, p. 18-18.

⁴ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad. de Alvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992, p. 32-33.

⁵ *Id.* *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora da Unesp, 1999, p. 81,

⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 281.

⁸ *Id.* *Emílio*. Trad. de de Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1991, p. 74.

⁹ Citado por HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e política católica Ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves e HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (orgs.). *Brasil 500 anos: tópicos em história da educação*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 18.

¹⁰ PETITAT, André. *Produção da escola/produção da sociedade*. Trad. de Eunice Gruman. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994, p. 83.

¹¹ LE GOFF, Jacques..., *op. cit.*, p. 68. Cf. também, *op. cit.*, p. 61-73.

¹² A respeito da civilidade francesa configurar-se pela Europa, Norbert Elias diz: "A partir de Paris, os mesmos códigos de conduta, maneiras, gosto e linguagem difundiram-se, em variados períodos, por todas as cortes européias. Mas isso não aconteceu apenas porque a França fosse o país mais poderoso da época. Somente se tornou possível porque, em uma transformação geral da sociedade européia, formações sociais semelhantes, caracterizadas por formas análogas de relações humanas, surgiram por toda a parte. A aristocracia absolutista de corte dos demais países inspirou-se na nação mais rica, mais poderosa e mais centralizada da época, e adotou aquilo que se adequava às suas próprias necessidades sociais: maneiras e linguagem refinadas que a distinguiam das camadas inferiores da sociedade. Na França ela via, plenamente desenvolvido, algo que nascera de uma situação social semelhante e que se ajustava a seus próprios ideais: pessoas que podiam exibir seu *status*, enquanto observavam também as sutilezas do intercâmbio social, definindo sua relação exata com todos acima e abaixo através da maneira de cumprimentar e de escolher as palavras – pessoas de 'distinção', que dominavam a 'civilidade'. Ao adotarem a etiqueta francesa e o cerimonial parisiense, os vários governantes obtiveram os instrumentos que desejavam para tornarem manifesta sua dignidade, bem como visível a hierarquia social, e fazerem todas as demais pessoas, em primeiro lugar e acima de tudo a nobreza de

corde, conscientes de sua posição dependente e subordinada. (ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, v.2, p. 17). A etiqueta francesa constitui-se em princípio para a formação do cortesão, que ocupa o lugar do guerreiro, cf. p. 215-217).

¹³ Na modernidade, as novas relações de produção fundadas no planejamento, constituíam-se, por assim dizer, em uma força revolucionária que se contrapunha ao *espontaneísmo* das relações servis. Descartes, no plano das idéias, falava em ordenação e a apresentava como regra. Roberto Machado, referindo-se a essa regra, diz: "Conhecer é comparar, comparar é fundamentalmente, ordenar; e, como a ordenação se faz segundo a ordem do pensamento, conhecer é analisar" (*Ciência e saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. 137). Em todos os campos das relações sociais, essa regra torna-se quase uma obrigação àquele que deseja a civilização, o que implica ordenar o sistema produtivo e todas as instituições sociais – da mais simples oficina à complexa organização do clero ou do poder governamental. Essa nova ordenação, diz Michel Foucault, faz-se estrategicamente, ou melhor, como estratégia de poder. Para esse fim, é a disciplina e não a hierarquia a sua principal arrumação. A modernidade inaugura assim, um novo conceito de tempo: o tempo disciplinar. "Michel Foucault mostrou de forma muito precisa como o tempo e o espaço se reorganizaram no século XVIII mediante o exercício de um novo tipo de poder que denominou poder disciplinar. Tal poder parte do princípio de que é mais rentável vigiar do que castigar. Domesticar, normalizar e fazer produtivos aos sujeitos é mais rentável do que segregá-los ou eliminá-los", diz Júlia Varela (Categorias espaço-temporais e socialização escolar. In: *Escola básica na virada do século*. São Paulo: Cortez, 1996, p. 81).

¹⁴ Cf. SOMBART, Werner. *Les bourgeois*. Paris: Ed. Payot, 1962, p. 390-398.

¹⁵ Cf. FRANCO-JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 156-159.

¹⁶ Cf. COMENIUS. *Didática magna*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1997, cap. 19.

¹⁷ Cf. *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 221.

¹⁹ DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difel, 1962, p. 91.

²⁰ LOCKE, John. *Pensamientos sobre la educación*. Trad. de Rafael Laselata. Madrid: Akal, 1986, p. 218-219.

²¹ *Ibid.*, p. 218.

²² *Ibid.*, p. 31.

²³ *Ibid.*, p. 262-263.

²⁴ *Ibid.*, p. 286.

²⁵ *Ibid.*, p. 294.

²⁶ *Ibid.*, p. 131-132.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 207 e 259.

²⁸ O conceito de individualismo, em Locke, associa-se à propriedade. A propriedade, para ele, define-se pelo tripé: *vida, liberdade e bens*. É, pois, um atributo natural do homem. Os objetos exteriores, como fruto de seu trabalho, tornam-se sua propriedade, como o é sua própria pessoa. Aliás, é este o primado que justifica aquele, pois, sendo o indivíduo proprietário dele mesmo, tudo que for acrescido a ele, o será por sua própria força: "O trabalho de seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o excluiu do direito comum de outros homens" (LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 45). Vê-se, pois, que o individualismo e a liberdade não estão dissociados da propriedade. O indivíduo, para Locke, deve ser *protegido* em sua atividade industriosa. O cerceamento não cabe a nenhuma força que lhe seja exterior. Cabe a ela – seja qual for – tão-somente, a salvaguarda do indivíduo em sua capacidade industriosa. Este princípio, indubitavelmente, contrapõe-se à ordem do Antigo Regime, que impunha limites para a ação do indivíduo, que estava preso à terra, aos senhores, bem como à moral cristã.

²⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 13.

³⁰ *Ibid.*, p. 74.

³¹ *Ibid.*, p. 176.

³² Cf. *ibid.*, p. 74.

³³ *Ibid.*, p. 203.

³⁴ *Ibid.*, p. 181.

³⁵ *Ibid.*, p. 181.

³⁶ *Ibid.*, p. 13.

³⁷ Em *Emílio*, Rousseau reporta-se aos espartanos e aos romanos, nos quais identifica a combinação entre pátria e cidadania e a eles tece elogios: "Um cidadão de Roma não era nem Caio, nem Lúcio; era um romano" (*ibid.*, p. 13). O sentido do *elogio* de Rousseau a essas sociedades parece não ser outro senão o de ser eficiente na total absorção do indivíduo pelo Estado. Em outras palavras, o *elogio* funda-se na eficiência com que se anulava a vontade individual, em favor do Estado. Referindo-se aos gregos, especialmente à eficiência dos espartanos em formar um homem público, diz Rousseau: "Placedemônio Pedarete apresenta-se para ser admitido ao conselho dos trezentos; é recusado; volta satisfeito por ter encontrado em Esparta trezentos homens mais dignos do que ele. [...] Eis o cidadão" (*Emílio...*, *op. cit.*, p. 13). Rousseau refere-se à importância do político em desfavor da vontade individual, atitude digna de elogio. Não se deve esquecer, no plano teórico de Rousseau, que essas sociedades também se fundavam na propriedade e no discurso do demagogo. É, por assim dizer, um *elogio* à eficiência da perversão: os cidadãos – que nesse caso não tinham vontade livre – alienavam-se ao Estado, sustentando os interesses escusos à maioria e a eles próprios. Essa *eficiência* diz respeito à capacidade que o Estado possui de "colocar o *eu* na unidade comum, de modo que cada particular não se acredite mais ser um, que se sinta uma parte da unidade, e não seja mais sensível senão no todo" (*Emílio...*, *op. cit.*, p. 13.) Em nenhum momento Rousseau é nostálgico. O seu pensamento é prospectivo. Ao concluir o elogio feito à forma política dos romanos, diz: "Isso não tem muita relação, parece-me, como os homens que conhecemos" (*Emílio...*, *op. cit.*, p. 13). A saída – que revela o caráter prospectivo – se manifesta na primeira parte da oração: "isso não tem muita relação". Ora, ao afirmar que "não tem muita", Rousseau declara que há alguma relação. Assim, corrigindo, quem sabe, os erros incorridos pelo homem *desavisado*, que resultam na associação do engodo, possa então, a vontade geral vir a ser expressão de homens livres.

³⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 259.

³⁹ *Id. Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, v. 4, 1969, p. 690.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 690.

⁴¹ *Ibid.*, p. 690.

⁴² Locke, um dos principais teóricos do pensamento liberal, atualmente considerado hegemônico e até mesmo único para muitos, defendia que cada "indivíduo tem uma propriedade em sua própria pessoa" (*Segundo tratado...*, *op. cit.*, p. 45). Segundo ele, a propriedade, porém, pode ser também extensiva, ou melhor, um corpo extensivo adquirido como resultado do trabalho. A extensão da propriedade que cada um traz ao nascer – pois quem não tem nada, tem, em última instância, o próprio corpo, portanto a propriedade original, e essa a ninguém pertence a não ser a ele próprio – dependerá unicamente da capacidade individualmente "industriosa e racional" (*ibid.* p. 47). Ora, partindo do conceito de Locke sobre a propriedade, infere-se que todos os homens, para existirem, necessitam estender a propriedade, na qual se inclui o próprio corpo, condição para a vida. Locke parte desse princípio para construir o seu projeto de educação. Se todos são iguais, é porque ninguém nasce melhor. Tudo o que o homem vem a *ser* ou *ter* resulta de seu empreendimento individual. "Penso que se pode afirmar que nove entre dez homens, são o que são, bons ou maus, úteis ou inúteis, por força da educação que recebem, diz Locke (*Pensamentos...*, *op. cit.*, p. 31.) Entenda-se que educação não se reduz àquela somente no espaço escolar ou diante de um mestre, mas aquela compreendida em sentido "amplo que abarca todas as influências do meio" (*ibid.*, p. 31). Esse princípio de educação, elaborado por Locke, traz o espírito da educação burguesa. Para garantir e aumentar o poder de si mesmo, todos querem ampliar a propriedade original. Todos querem *ser* mais do que são e, para esse fim, desejam *ter* mais do que têm. Daí a educação estar voltada para o sentido prático, imediato e utilitário. A qualquer criança, já iniciada na vida escolar, a quem se pergunta a respeito de seu próprio futuro, responde que quer *ser alguém na vida*. Essa resposta traz o imaginário social representado nas profissões as quais incorporam as condições para *ser alguém*. Ser alguém, para o princípio burguês, significa participar do mundo da propriedade, que extrapola seu próprio corpo. Significa, em verdade, ampliar o próprio corpo como força de trabalho. O contrário, ou seja, não o ampliar como força para as profissões, resulta em um *nada*, que ninguém quer ser. Essa, no entanto, não é uma via de mão única; afinal a realidade é mais que isso. Há os que acreditam na possibilidade de um *fazer* diferente e imaginam que é possível formar *mais* que um *profissional*. Acreditam nas instituições e apostam no seu caráter contraditório. Há, ainda, aqueles que nelas não acreditam, mas pensam que é possível formar um outro homem, partindo da negação crítica da sociedade.

⁴³ O estado civil, diferentemente dos dois primeiros, caracteriza um terceiro estado. Este, contrário aos outros, é real e objeto de enfrentamento de Rousseau. Em outras palavras, aqueles são construídos como critério para tecer a crítica a este último. Mas, no projeto de Rousseau há, por assim dizer, um quarto estado, ou melhor, o seu estado prospectivo, construído, também hipoteticamente, e que superará o estado real, aquele vivido em seu tempo. Nesse estado futuro, a sua idéia de soberania é

singular: “Não reside no rei, mas no povo, [...] e a relação soberano-súdito, característica do Estado, não passa de uma relação do povo consigo mesmo, [...] que separa de longe Rousseau dos iluministas pelo lugar político que ele dá ao povo e pela impossibilidade que deixa implícita de qualquer tipo de aliança entre o povo e qualquer forma de poder que não seja desse mesmo povo. Em Rousseau não iremos encontrar, pois qualquer tipo de dominação que seja legítimo, salvo a do povo por si mesmo através da lei, entendida como expressão da vontade geral. [...] De qualquer forma que se aborde Rousseau, o povo ocupa em sua teoria contratual, o centro do poder. E não um povo abstrato, fruto de deduções partidas dos princípios iluministas do direito natural, mas um povo real, em circunstâncias sociais bem concretas” (ULHÔA, Joel Pimentel de. *Estudo da utopia de Rousseau*. 1979. Tese [Doutorado] – Universidade de São Paulo [USP], São Paulo, p. 229-230).

⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p. 67.

⁴⁵ A humanidade com todo o progresso iniciado com a propriedade só levou a “crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, op. cit. p. 259). Assim constituída, a história do homem é, por assim dizer, a história das calamidades e, tomando as condições do homem no estado de natureza descritas por Rousseau, a história só pode ser definida como progresso negativo. Ela nada ensina, a não ser, é claro, a ser parte dela. A esse respeito, diz Salinas: “A história é efetivamente palco e peça e é condição de possibilidade de todo espetáculo [...] Os homens são atores. No palco sócio-histórico se desenrola um interminável combate trágico, uma tragicomédia de dissimulação e revelações. Todo conhecimento e toda ação humanos acham-se, assim, inscritos no interior desta condição de manifestação/dissimulação” (SALINAS-FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 98).

⁴⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Trad. de Wilson Lousada. São Paulo: Ediouro, [198-], p. 110.

⁴⁷ *Id. Emílio...*, op. cit., p. 38.

⁴⁸ *Apud* SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: o bom-selvagem*. São Paulo: FTD, 1989, p. 24.

⁴⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 336.

⁵⁰ *Id. Do contrato...*, op. cit., p. 22.

⁵¹ *Id. Emílio...*, op. cit., p. 14.

⁵² *Ibid.*, p. 14.

⁵³ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁴ *Id. Confissões...*, op. cit., p. 338-339.

⁵⁵ *Id. Emílio...*, op. cit., p. 61.

⁵⁶ *Id. Oeuvres complètes, v. 4...*, op. cit., p. 944-945.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 945.

⁵⁸ *Id. Emílio...*, op. cit., p. 80.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁶¹ Cf. CERIZARA, Beatriz. *Rousseau: a educação na infância*. São Paulo: Scipione, 1990. Cf. também EBY, Frederick. *História da educação moderna*. Porto Alegre: Globo, 1976.

⁶² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p. 80.

⁶³ *Ibid.*, p. 423.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 465.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 491.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 491.

⁶⁷ Cf. *Id. Oeuvres complètes, v. 4...*, op. cit., p. 945.

⁶⁸ *Id. Discurso sobre as ciências...*, op. cit. p. 335.

⁶⁹ *Id. Emílio...*, op. cit., p. 25.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁷¹ No início do livro quinto, Rousseau destaca que a sua tarefa como educador não termina simplesmente porque Emílio já é adulto. Ele cita Locke, que afirmava que a sua tarefa como educador estava concluída porque o seu *gentleman* estava pronto para se casar. Referindo-se a Locke, Rousseau afirma: “Como nosso jovem fidalgo, diz Locke, está pronto para se casar, é chegado o momento de deixá-lo ao lado de sua amada (grifos do autor). Com isso encerra sua obra. Eu, como não tenho a honra de educar um fidalgo, evitarei imitar Locke” (*Emílio...*, op. cit., p. 423). Cf. também o próprio Locke em sua obra pedagógica (*Pensamientos...*, op. cit., p. 274).

⁷² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p. 11.

⁷³ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 234. Rousseau refere-se ao segundo nascimento de Emílio. “Agora é que o homem nasce verdadeiramente para a vida e que nada de humano lhe é estranho” *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 59.

⁸¹ *Ibid.*, p. 71.

⁸² *Ibid.*, p. 59.

⁸³ *Ibid.*, p. 130.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁷ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1986, p. 58.

⁸⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 173.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 175.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 176.

⁹¹ *Ibid.*, p. 176.

⁹² *Ibid.*, p. 243.

⁹³ *Ibid.*, p. 234.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 234.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 246.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 236-237.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 238.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 239.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 248-249.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 246-247.

¹⁰² *Ibid.*, p. 248.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 248.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 249.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 249.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 249.

CAPÍTULO 5

O PROCESSO DE FORMAÇÃO NO DESMONTE DO ESPETÁCULO

O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação: não por sua estrutura temática – que desmorona na medida em que exige o pensamento – mas através de sinais. Toda ligação lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada.

Adorno e Horkheimer

I – Rousseau e a crítica do discurso

Rousseau – ele também um moderno – vê-se diante de um problema: se o civilizado que aí está é inaceitável, e se o retorno da civilização ao bom selvagem é impossível, o que fazer? Retirar as maquiagens, responde ele. No plano político, Rousseau fala de um contrato, em que a imagem do homem natural se constitui como base para o estabelecimento de uma nova ordem, ou melhor, o estado de natureza é, por assim dizer, o modelo que demonstra que o estado civil é fictício. Em outras palavras, o estado de natureza é o *guia* que ensina a “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”¹. É, pois, um novo contrato que se opõe ao mau homem, construído pelo pacto do engodo. O novo pacto – que rompe com o engodo – deve ser o resultado da construção de homens livres, capazes de *encontrar uma nova forma de associação*. Esta, ao contrário daquela, fruto da corrupção e da maldade, é legítima porque se estabelece na conciliação do interesse particular com a vontade geral. A nova convenção traz, pois, uma cláusula que sintetiza as demais. Esta cláusula, de acordo com Rousseau, é a “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais”², mas essa sociedade, no plano de Rousseau, é prospectiva.

A sociedade que se tem diante dos olhos pauta-se pela maldade, desencadeada com a instituição da propriedade. Rousseau assim esclarece: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer: *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo”³. Note-se que não há um culpado em particular. Uma

parte da culpa é atribuída a quem disse: *isto é meu*; a outra, àqueles *simples* que não reagiram ao impostor. Rousseau afasta a possibilidade de se encontrar o culpado, mas lamenta:

Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: *Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!*⁴

Eles não se defenderam. Ao contrário, subjugaram-se. “Os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia a necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade de viver”⁵, afirma Rousseau. Portanto, a percepção de sua vantagem em relação ao outro foi acrescida *ao isto é meu*.

Estava instituída e legitimada a divisão entre ricos e pobres, ou, como diz Rousseau, entre a “dominação e a servidão”⁶. O desenrolar desses acontecimentos resultou na necessidade do estabelecimento da ordem. Aqueles que, por motivos casuais, conseguiam erguer seus muros, se viam na necessidade de protegê-los daqueles que ficaram de fora. Contudo, “destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se”⁷, o rico era levado, por força da necessidade, “a empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhe outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural”⁸, pois não bastava construir muros, porque não haveria tantos nem tão altos que protegessem os ricos da fúria do semelhante desprovido de propriedade. A desordem instalada entre os desiguais caracterizava uma situação de conflitos de “uns contra os outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e nas quais ninguém encontrava a segurança, fosse na pobreza ou na riqueza”⁹.

A situação de "horror"¹⁰ entre os *semelhantes* criou as condições propícias para o discurso enganador. Nessas circunstâncias, não foi difícil *inspirar outras máximas* e o modo de vida do rico constituiu-se, por assim dizer, em "modelo" para todos. O rico passou a *ser olhado* e, mais que temido, admirado. Diz Rousseau, referindo-se ao primeiro demagogo:

Unamo-nos para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e paz. [...] reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna.¹¹

Note-se que a nova lei, fruto da convenção, foi estabelecida como recurso a uma situação de desordem insustentável. Todos, para o estabelecimento do acordo, cederam parte do que lhes era comum: a liberdade. Diante de tais *ordens*, o *demagogo*, por força do engodo, utilizava-se de uma multidão de recursos para fazer valer os seus interesses diante do semelhante.

Não sendo possível tratar o semelhante como igual, pois, às desigualdades naturais foram acrescidas as morais, só restava ao homem, agora fruto da relação social, alienar sua liberdade a um corpo exterior composto de leis: o Estado, mas o estado como expressão do demagogo. Com ele, instituiu-se a *ordem* entre os homens, constituída de normas de condutas ou *imagens* do bem e do mal, sem deliberação fundada na vontade livre mas em uma espécie de vontade alienada, elaborada em razão dos interesses implícitos do *discurso enganador*. Essas *forças* passaram a falar por si e o homem tornou-se *coisa ou escravo das coisas*. Este corpo constituiu-se no mediador, pelo qual deviam passar as ações do indivíduo, ganhando, por assim dizer, uma força superior, criada pelos homens, porém mais forte que os homens, tanto associados, quanto individualmente.

Entretanto, esse Estado não nasceu como expressão fiel da maioria. As suas leis, segundo Rousseau, “deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para

sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante, sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria”¹².

A quantidade de virtudes adquiridas pelo homem deixou-o com uma aparência enganadora, isto é: “em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade”¹³. Afirma ainda Rousseau:

O cidadão, ao contrário [do homem natural] sempre ativo, cansa-se, agita-se atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas; trabalha até a morte, corre ao seu encalço para colocar-se em situação de viver ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade.¹⁴

Quando Rousseau se refere à sociedade construída historicamente e que resultou em *um nada*, guarda ceticismo. Todavia, em relação ao homem isoladamente, é otimista. A questão é: como formá-lo, já que não há homem sem sociedade? Rousseau quer formar um novo homem, não para viver isoladamente, mas para a sociedade. Em outras palavras, ele demonstra, especialmente em *Emílio*, que é necessário formar um novo indivíduo para um novo conviver, pois a sociedade dos seus dias¹⁵ é estabelecida na corrupção dos costumes, que se desdobra em miséria, riqueza, injustiça. A esse respeito, diz Rousseau, em *Emílio*:

Toda a nossa sabedoria consiste em preconceitos servis; todos os nossos usos não são senão sujeição, embaraço e constrangimento. O homem civil nasce, vive e morre na escravidão; ao nascer, envolvem-no em um cueiro; ao morrer, encerram-no em um caixão; enquanto conserva sua figura humana, está acorrentado a nossas instituições.¹⁶

Nessa sociedade, a esperança é quase nula. Se há paz, ela é fúnebre, se não há, é desordem. De qualquer forma, esse estado de direito e obrigação¹⁷, deixa como saída a morte do indivíduo, ressuscitado pela maquiagem que forma o bom homem civil, ou sustentado pela terrível situação

de *guerra de todos contra todos*. Apesar de toda deformação sofrida, ainda se pode dizer que é o homem. Se ele carrega a culpa por esse caminho, é possível que, ante outras circunstâncias, um outro homem possa surgir. O mau homem construído pela história tem vencido, ao longo do tempo, uma outra característica que repousa nele mesmo: a comiseração. Esse lado do homem, um tanto adormecido, pode despertar, e, uma vez desperto, deve ser elaborado, tarefa especial daquele que já possui o espírito esclarecido. Em outras palavras, a empreita deve ser a formação.

Em *Emílio*, Rousseau, trabalhando no plano do *dever ser*, demonstra os passos a serem seguidos pelo preceptor no processo educativo. A primeira lição consiste em isolá-lo da sociedade, porque essa só lhe reserva males, e, assim, propiciar-lhe condições para que seu coração diga quem ele é. Starobinski, referindo-se ao caráter prospectivo do pensamento de Rousseau, presente na educação como esperança, afirma:

A felicidade está atrás de nós, mas não se pode retroceder; a sociedade atual só nos reserva males, e aquele que deles toma consciência já não pode jogar o jogo. A figura mítica do selvagem e a de uma sociedade fundada no verdadeiro contrato servem de caução à negatividade crítica, que tem necessidade de opor a um mundo mau a figura verossímil de um mundo ou de um homem melhores. E se o retorno à natureza é impossível, se a sociedade não pode ser corrigida, a solidão torna-se completa para o espírito clarividente. A única atividade ainda possível, como vimos, é a educação de Emílio.¹⁸

Rousseau quer formar um homem que conheça toda a história – inclusive aquela vivida em seu tempo – e saiba proteger-se dela. Mais uma vez Starobinski é esclarecedor: "as falsas *luzes* da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade"¹⁹.

Rousseau, para educar Emílio, extrai todos os princípios atribuídos ao homem em seu estado de natureza, em especial a solidão e a liberdade. A *perfectibilidade* que, com o auxílio das circunstâncias adversas, faz o homem

trilhar o caminho do mal, é, com o Emílio, colocada à prova. Por isso, Rousseau isola o seu aluno imaginário, com a intenção de fazer “brotar a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza”. Para Rousseau, “o homem realmente livre só quer o que pode e faz o que lhe apraz”²⁰. Emílio será adulto completamente independente. Chegado esse momento, Emílio estará pronto para a vida política. Diz Rousseau, referindo-se ao Emílio já cidadão: “Para mim todas as cadeias da opinião estão quebradas, só conheço as da necessidade”²¹.

II – Da ordem da natureza à ordem civil

Segundo Rousseau, o homem no estado de natureza traz o sentimento de piedade natural – capacidade de identificação com o outro. Para Salinas-Fortes, “trata-se de uma *força expansiva* do coração que, diferentemente do amor de nós mesmos, leva-nos para fora de nós [...] o outro é percebido como um outro eu e eu me descubro como semelhante ao outro”²².

O espetáculo da natureza, que nada corrompe, pois nutre apenas as paixões primitivas – alimentação, reprodução e repouso – é substituído pelo espetáculo social que joga o homem às paixões fictícias. Ele quer ser o autor do espetáculo e chama para si o sucesso, despertando “a inveja ou o ressentimento”²³. Entre esses dois momentos vividos pelo homem, referentes aos sentimentos – piedade natural e amor próprio adquirido em sociedade –, há uma situação intermediária, já experimentada pelo homem. Trata-se da piedade natural cultivada, vivida pelo homem no período caracterizado pela *idade de ouro*, ou seja, momento em que se gozava das vantagens da associação, sem perder a natureza. Para Salinas-Fortes,

a *pitié* é, assim, ao menos teoricamente, susceptível de um refinamento cada vez mais profundo a ponto de acabar ultrapassando o seu limite próprio para se converter em outra coisa, ou seja, em regozijo, em verdadeira ‘simpatia’ e, em última instância, consciência moral.²⁴

Embora Emílio não perceba, o entendimento constrói-se nele mesmo, ao aprender a amar a ordem, que não pode ser separada das paixões. Não se trata mais das paixões primitivas que igualam o homem aos outros animais, mas daquelas que resultam no desenvolvimento de *uma espécie de sexto sentido*, assim descrito por Rousseau:

Esse sexto sentido não tem, portanto, um órgão particular: reside unicamente no cérebro e suas sensações, puramente internas, chamam-se percepções ou idéias. É pelo número dessas idéias que se mede a extensão de nossos conhecimentos: é sua nitidez, sua clareza, que faz a justeza de nosso espírito; é a arte de as comparar entre si que chamam razão humana. Assim aquilo a que eu chamava razão sensitiva ou pueril consiste em formar idéias simples mediante o concurso de várias sensações; e aquilo a que chamo razão intelectual ou humana consiste em formar idéias complexas mediante o concurso de várias idéias simples.²⁵

A empreita do mestre não é fácil, mas ao mesmo tempo é simples. É difícil porque deve evitar os erros, especialmente aqueles que vêm de fora. É simples porque basta seguir o que manda a natureza. Emílio é educado tendo esse princípio como unidade de medida. Ele cultiva, ao longo dos anos, a piedade natural e aprende a amar a ordem inerente à natureza. Trata-se agora de procurar a justiça na ordem social. Para Rousseau, o homem trilha o caminho do mal por não estar advertido ao se colocar diante das primeiras dificuldades. Emílio não corre esse risco, a menos que o mestre falhe no ensinamento de como "ordenar as paixões"²⁶.

Emílio, formado fora da sociedade, aprende, tendo a natureza como modelo e o mestre como guia, a estar sempre *em si mesmo*. Adulto, com o longo e penoso exercício, que a rigor começou nos primeiros anos de idade, aprende a distinguir entre o que contribuiu para a boa convivência e a que espalha a corrupção.

A boa convivência, no plano de Rousseau, era fictícia, vivida pelo homem em seu hipotético estado de natureza. Nesse estado, os homens puderam experimentar o prazer da companhia, pois, apesar de estarem socializados, ainda não haviam perdido a bondade original. Falavam ao coração sem necessidade de nenhum artifício, nenhuma máscara. Já no

estado civil, factual, negado por Rousseau, é resultado de um longo processo de degeneração que resulta na necessária máscara. A esse respeito, diz Rousseau: “O homem da sociedade está todo inteiro na sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, quando está se acha estranho e mal à vontade. O que é não é nada, o que parece, é tudo para ele”²⁷.

Emílio mal ingressa na sociedade e já se sente feliz em não ser constituído dela: “Vendo de quantos males está isento, sente-se mais feliz do que pensava ser”²⁸.

Aquele fatídico instante em que a dança tornou-se a expressão da *vaidade e do desprezo* de um lado e a vergonha e a inveja de outro, passa então, a ser radicalizado por Rousseau. O homem não pode mais ser verdadeiro e, a menos que provoque horror, a maquiagem lhe é necessária.

Os maquiados, quanto mais adornada for a maquiagem, mais considerados se tornam. O ser não tem valor, o parecer é tudo para o homem civil. Doravante é a beleza produzida que conta, ela é o valor, a medida: “Não apenas os discursos dos homens são diferentes de suas ações. Considerada globalmente, a própria república das letras, na qual florescem artes e ciências, comanda um *grande e belo espetáculo*, capaz de seduzir o observador desprevenido”²⁹. Emílio, já prevenido pelo mestre de todos os males da sociedade, sabe isentar-se deles. Se o espetáculo que as maquiagens produzem não alteram o seu coração fortalecido, nem por isso sente-se triste e, “seu primeiro exame de consciência é um sentimento de prazer”³⁰. É diferente, em uma palavra, solitário, em meio a “cada um dos personagens que participa deste espetáculo de fogos de artifício”³¹.

Dura tarefa a desse solitário. A trajetória do homem com base na propriedade, marco do nascimento da sociedade civil, é constituída pela maquiagem que, de tanto adorno, se torna máscara. A cada verniz acrescentado, ao mesmo tempo que expressa o florescimento – das artes e ciências –, revela a *involução* dos princípios da boa convivência entre os homens, a tal ponto que mostrar-se sem máscara “provocaria horror”³².

Aquele que se nega a usá-la, caso não encontre nenhum rosto ainda belo, e sinta-se só, conta então com Emílio. Pode continuar solitário, mas ao menos tem um *guia* que o ensina a confrontar a disposição natural de seu coração com o espetáculo que as máscaras apresentam. Rousseau, referindo-

se ao Emílio quase pronto para a vida civil, assinala: “Que saiba que o homem é naturalmente bom e julgue o próximo por si mesmo; mas que veja como a sociedade deprava e perverte os homens; que encontre nos preconceitos deles a fonte de todos os seus vícios; que seja levado a estimar cada indivíduo mas que despreze a multidão”³³.

No *primeiro discurso*, Rousseau aborda a educação construída pela sociedade nos seguintes termos: “Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento”³⁴. Rousseau insurge-se contra a educação que corrompe os juízos, e que faz o homem correr atrás dos ornamentos que melhor combinam com a sua máscara. A corrida pelo mais belo adereço, não sabe ele, só o leva para fora de si, tornando-o escravo da opinião³⁵, constituída e constituinte da máscara.

Após um longo exercício, aprendendo com as disposições naturais os princípios da boa convivência – primeiro, na condição de ator e depois, de espectador – chega o momento de ser agente da *operação de desmascaramento*, tendo como meta a ser atingida o homem igual a ele mesmo, ou seja, o homem que aprendeu, após difícil e doloroso trabalho, a ser autônomo.

Ora, não se pode educar com o objetivo de formar o homem segundo os princípios da autonomia vivendo sob a órbita da opinião. O autônomo que Rousseau pretende formar não é o que não tem norma, ao contrário, é o que a possui porque ambos se fundem. É o que viveu o homem no estado de natureza, quando a ordem daquele estado constituía a sua existência e, sem a sua observância e introjeção, o homem teria sucumbido. Em outras palavras, o homem autônomo era aquele que possuía, em um sentido perene, as regras da natureza.

Já a sociedade, objeto da crítica de Rousseau, tem na *opinião* a norma individual e egoísta. A *opinião* torna-se definidora das relações entre os homens, que termina na própria desmedida, pois não há fim para aquele que tudo quer, o que, no limite, paradoxalmente, faz parecer que a norma consiste na falta de norma. Para Rousseau, o homem no estado civil deve construir uma outra norma, sem que um outro diga de forma interesseira – própria do demagogo – o que ela é ou deva ser. Os gregos, a esse respeito, definiam os bárbaros como povos carentes de autonomia e que, por isso, precisavam de

um condutor. Eles, ao contrário, tinham a si mesmos, na expressão da lei, a forma de condução. Em outras palavras, aquele que seguia a lei era autônomo, porque ela era expressão da vontade de todos os cidadãos. A força de persuasão não era nem do rei nem de um adivinho, era a força da palavra dita, discutida e acatada por todos com direito à cidadania. O autônomo que Rousseau deseja é aquele que segue normas, não a da sociedade fundada na corrupção, mas aquela aprendida na observação da natureza, critério para se educar.

III – O espetáculo como deseducador

Em carta ao arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, Rousseau, ao defender-se de acusações de impiedade e irreligião, expressa sinteticamente o seu pensamento. Ele afirma que há em sua concepção de homem e sociedade três condições, qualificadas de estados.

No primeiro, a consciência do homem era nula, portanto, sem memória e, por decorrência, sem história. O homem vivia o tempo presente, sem passado ou futuro. Em outras palavras, era um estado em que o homem era puramente "instinto físico. Um animal"³⁶.

Quando, porém, percebeu as potencialidades do outro como diferentes das suas, o homem inaugurou o processo de construção de um segundo estado, no qual "o belo moral começa a tornar-se sensível, e a consciência age"³⁷, contudo, não o suficiente para levar os olhares a entrecuchos.

Já no terceiro estado, diz Rousseau,

todos os interesses particulares agitados se entrecocam, quando o amor de si posto em fermentação se torna amor-próprio, tornando o universo inteiro necessário a cada homem, torna-os todos inimigos natos uns dos outros e faz com que ninguém encontre seu bem a não ser no mal de outrem. Então a consciência, mais fraca do que as paixões exaltadas, é abalada por elas e não fica na boca dos homens, senão

palavra feita para se enganarem mutuamente. Cada qual finge então sacrificar seus interesses aos do público, e todos mentem.³⁸

Nesse último estado, o estado civil, os homens, ao fermentarem o amor-próprio, adquirem infinitos artifícios "malvados"³⁹. Em sociedade, eles se tornam *mentirosos, fingidos, enganadores, inimigos*, em uma palavra, *maus*. Contudo, o estado civil no plano político de Rousseau, é real, e deve ser superado. Para esse fim, ele *cava até a raiz* para identificar o ponto inicial da perversa aquisição, cujo marco inicial está, já foi dito, na propriedade e o decorrente discurso enganador que a justifica. Desse marco inicial em diante, o "progresso das coisas"⁴⁰ leva o homem a "comprar uma tranquilidade imaginária ao preço da felicidade real"⁴¹. Nesse caso, o *repouso* desejado na sociedade civil só pode ser atingido no plano ideal – um ideal transcendente ou um ideal factível no plano imanente, próprio, por exemplo, da vontade iluminista. A respeito das condições nada positivas do homem em relação social, que o leva a procurar *conforto*, afirma Salinas-Fortes:

Assim como o Direito e a Lei proclamam a igualdade mascarando a real desigualdade, o "repouso" de que se goza na vida "civil" atual, a tranquilidade reinante em nossas sociedades não passam de disfarces, miragens, revestimentos mentirosos que escondem o inferno da existência social onde predomina o mais completo antagonismo entre os indivíduos e a guerra de todos contra todos.⁴²

Todavia, não deixam de ser uma espécie de *conforto* esses atributos adquiridos na vida social. Os *disfarces, as miragens, as mentiras*, em uma palavra, as máscaras, são necessárias porque a transparência revelaria *embaraço e contrangimento*. Se há felicidade, ela é fugaz. Contra essa sociedade com todos os seus atributos, Rousseau apresenta a condição feliz que o homem vivia no segundo estado. Nele, por força da reduzidíssima *oposição de interesses*, não havia nenhuma necessidade da máscara do ideal de igualdade de direitos⁴³. Por força da desigualdade reinante na sociedade civil, a máscara, segundo Salinas-Fortes, torna-se uma necessidade:

É dessa *desigualdade*, por conseguinte, que não é apenas desigualdade *entre* os homens, mas oposição entre a aparência e a realidade, que os vícios também se alimentam, é em virtude dela que a polidez e a *arte de agradar* do primeiro Discurso transformam-se numa espécie de Segunda natureza, que não se ousa mais *parecer aquilo que é*, que já não é mais possível conhecer o íntimo dos outros, que cada face é necessariamente mentirosa e que a vida em sociedade é o reino da hipocrisia.⁴⁴

Assim, para Salinas-Fortes, "a passagem para a sociedade se caracteriza então fundamentalmente pela produção simultânea de dois processos paralelos: ao mesmo tempo em que se gera a desigualdade e a conseqüente *perversão* do coração humano com o seu *cortejo de vícios*, cria-se igualmente a possibilidade do seu disfarce"⁴⁵.

Ora, se o espetáculo na ordem civil é, tal como a máscara, um disfarce, ou melhor, uma condição para o disfarce, ele se torna uma necessidade, sem o qual a vida social cairia no *horror*. Assim, o maior trabalho de educação, tomando os princípios da sociedade como critério, leva à formação de um homem útil, igualado, no plano de Rousseau, a *um nada*.

Ainda referindo-se ao sentido do homem e da sociedade com base na propriedade, Salinas-Fortes diz: "não apenas a *ordem social* é um espetáculo enganoso, como também o *homem do homem*. [...] Trata-se de uma *perversão* e, portanto, de algo advindo, produzido, adquirido"⁴⁶. O espetáculo na sociedade civil faz-se como obstáculo, porque dificulta que os homens se reconheçam, pois entre eles há máscaras. Elas se interpõem entre os homens, tornando-se a sua essência. Dura inversão, o conteúdo da aparência, definido pelas saudações cordiais, torna-se essência e não se fala mais a homens, mas às máscaras que cada um porta. O homem de unidade fracionária de um todo constituído pela ordem da natureza, inerente aos dois primeiros estados, é agora jogado à unidade fracionária de um todo perverso, ao qual a educação se torna também necessária. "Nascemos sensíveis e desde nosso nascimento somos molestados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam"⁴⁷, assinala Rousseau. Aprender na sociedade civil é um exercício de aceitação. "Toda a nossa sabedoria consiste em preconceitos servis"⁴⁸, diz Rousseau. Para esse fim, a sociedade, por meio da educação compreendida em sentido amplo, ou particular, como no caso das primeiras

ações da mãe sobre a criança, consiste em adequações: "Mal a criança sai do seio da mãe, mal goza a liberdade de se mexer e distender seus membros, já lhe dão novas cadeias"⁴⁹.

A educação da sociedade só reserva para o homem sujeição ao todo, qualificado de perverso. Por outro lado, como a perversão não pode se revelar, a polidez lhe é necessária, e a boa educação é aquela que melhor dificulta que o homem se reconheça, ou melhor, a grande obra em educação na sociedade civil é aquela em que o espetáculo se constitui como obstáculo.

O discurso do *primeiro demagogo*, necessário à paz, resultado do pacto do silêncio, especialmente daqueles que ficam fora da cerca, mas encantados com a polidez e esperança de que tudo é feito para garantir a ordem – ou a estabilidade, usando uma linguagem atual – é também polido, elaborado, espetacular. Ele é também obstáculo, tendo em vista que tudo é feito para assegurar o pacto do engodo. Em outras palavras, o espetáculo instala-se para dificultar que o homem se reconheça e, em decorrência, aceite a *ordem* como única e necessária, em vez de compreendê-la como a que é possível, em razão das circunstâncias.

Contra a sociedade e sua educação, ou melhor, contra o espetáculo como obstáculo, Rousseau insurge-se. Ele quer a transparência radical: "Não encaro como uma instituição pública esses estabelecimentos ridículos a que chamam colégios. Não levo em conta tampouco a educação da sociedade [...] ela só serve para fazer homens de duas caras, parecendo sempre tudo subordinar aos outros e não subordinando nada senão a si mesmos"⁵⁰.

O espetáculo transparente já vivido pelo homem no segundo estado de natureza, no qual o homem gozava o prazer da companhia, momento em que falava a homens, não às máscaras. Na carta a Beaumont, diz Rousseau a respeito do homem nesse estado: "Os homens começam a lançar os olhos sobre seus semelhantes, começam também a ver suas relações e as relações das coisas, a adquirir idéias de conveniência, de justiça e de ordem"⁵¹. O homem foi ao encontro do semelhante que, transparente, construía um belo espetáculo: "Aí se deram as primeiras festas – os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos"⁵². Trata-se de uma

condição em que o homem havia abandonado o primeiro estado de natureza e começava a gozar do prazer da companhia, partilhado, não em momentos fortuitos, mas construídos para o exercício da convivência. Um estado em que a amizade era partilhada entre os iguais, porque na ausência da propriedade, marco da corrupção, as desigualdades naturais – força, destreza, astúcia – não se constituíam em condições – àqueles que as possuíssem – para o orgulho e a inveja. Nesse estado, o homem podia experimentar as relações de vizinhança e *freqüentação mútuas*⁵³: "São as condições que propiciam uma profunda revolução, ou seja, a constituição de um *laço social*. Sem estas condições, nenhuma 'sociedade' é possível e graças a elas o homem se oferece em *espetáculo*, não em sentido vagamente *metafórico*, mas em um sentido próprio, como *canto* ou *dança*"⁵⁴.

Esse momento, em que o canto e a dança eram verdadeiros filhos do prazer e da alegria⁵⁵, é, pois, aquele em que o espetáculo é transparente. No entanto, essa condição do espetáculo traz internamente a sua opacidade, embora, no raciocínio hipotético de Rousseau, tenha durado muito tempo e constituído o que chama de verdadeiro estado da humanidade. A opacidade, elemento do obstáculo, está presente nas preferências. Como diz Salinas-Fortes,

a *feira primitiva* é essencialmente ambivalente: ela é laço, união, fusão, no momento mesmo em que é diferenciação, em que é separação entre um sujeito que vê, compara e prefere e um objeto que se mostra ou um outro sujeito que se exhibe como um objeto. Os homens reúnem-se, separando-se num mesmo movimento: reúnem-se, pois abandonam o isolamento primitivo, mas separam-se de novo na medida em que se destacam, distinguem-se uns dos outros ao se oferecerem em espetáculo uns para os outros e ao entrarem em conflito, em disputa ou em contradição com o seu duplo.⁵⁶

Por outro lado, a ambivalência vivida pelo homem nesse estado não chocava, pois havia "menos oposição de interesses do que concurso de luzes"⁵⁷.

Todavia, quando o *concurso de luzes*, por assim dizer, ditam a *oposição de interesses*, o homem não pode mais ser transparente e a máscara

se torna uma necessidade, pois, diz Rousseau, "o que é, não é nada, o que parece é tudo para ele"⁵⁸.

Rousseau isola Emílio da sociedade, para que ele não aprenda a utilidade das máscaras e nem das decorrentes maquiagens. O espetáculo das máscaras, tão necessário ao homem civil, é desprezado no processo de formação de Emílio. Rousseau também isola o seu discípulo porque não acredita na possibilidade das instituições da sociedade civil formarem um outro homem. A negatividade crítica de Rousseau é radical, não porque está contra as cores das máscaras e para ela apresente outros adornos, mas porque vai à raiz e aponta que a saída está no desvelamento, pois o espetáculo é deseducador.

Logo no início de *Emílio*, Rousseau afirma que o homem de *nossos dias é um nada*. Se não há homem sem sociedade, em decorrência, ela se constitui de fantasmas. Fantasmas, porém, não têm corpo; por essa razão, Rousseau identifica-os com as máscaras. Assim, em todo o livro, Rousseau educa Emílio em dois momentos distintos: primeiro, o afasta do espetáculo das máscaras e o exercita fisicamente como manda a natureza; em seguida, prepara-o para a operação de desmascaramento⁵⁹.

Independentemente desses *momentos* Rousseau demonstra em o *Emílio* os passos para a formação de "um homem"⁶⁰. Se no primeiro nascimento – aquele que vai até os 12 anos – Emílio é inteiramente físico, isso não significa que princípios morais não tenham sido trabalhados. O episódio das favas,⁶¹ da vidraça quebrada,⁶² do marreco,⁶³ são demonstrações de educação moral trabalhada com Emílio para confrontar a sua educação natural com os valores da sociedade civil. No episódio das favas, por exemplo, Emílio entra em contato com os princípios da propriedade, elemento caro à vida social e já se confronta com um grande espetáculo deseducador. "Considero impossível que se possa trazer ao seio da sociedade uma criança de doze anos sem lhe dar alguma idéia das relações entre homem e homem e da moralidade das ações humanas"⁶⁴, diz Rousseau. Não por acaso, Emílio não conhece a propriedade e, muito menos, o seu efeito sobre o indivíduo. A propriedade, plano inicial de toda corrupção, é experimentada por Emílio no episódio das favas⁶⁵, com o qual Rousseau inicia o *début* de Emílio na sociedade, palco da opacidade, a ser confrontada com sua transparência

preservada. No referido episódio, após Emílio observar as pessoas plantarem, colherem e experimentarem o fruto de seus trabalhos, sente também a necessidade de produzir, e, então, ara a terra, nela planta favas e delas cuida. Emílio sente alegria, e Rousseau comenta: "isto te pertence e explicando-lhe então o termo pertencer, faço-lhe sentir que pôs naquela terra seu tempo, seu trabalho, sua pena, sua pessoa enfim"⁶⁶.

Tudo isso seria um belo e transparente espetáculo, se não pertencesse a terra a um terceiro. Rousseau, referindo-se a Emílio, como criança, diz:

um belo dia ela chega solícita com o regador na mão. [...] Todas as favas estão arrancada, todo o terreno remexido, nem o lugar se reconhece mais. Ah, que aconteceu com meu trabalho, minha obra, o doce fruto de meus cuidados e de meu suor? Quem me arrebatou meu bem? Quem me pegou minhas favas? O jovem coração se revolta, o primeiro sentimento de injustiça nele verte seu triste amargor; correm as lágrimas; a criança desolada enche o ar de gemidos e de gritos. Participamos de sua dor, de sua indignação; procuramos, colhemos informações, fazemos perquisições. Finalmente descobrimos que foi o jardineiro: chamamo-lo.⁶⁷

Emílio descobre que a terra na qual havia plantado pertencia a alguém com o qual tem o primeiro confronto. O que fazer? Após discussão e disputa, Emílio aprende, na prática, princípios de direito de propriedade. Em outras palavras, direitos que protegem o "primeiro ocupante"⁶⁸.

É o primeiro contato com o direito de propriedade. É, ao mesmo tempo, contato com o princípio que justifica e legitima o poder do *demagogo*. Esse encontro com o mundo real – o da sociedade civil – é, para Emílio, encontro com a fantasia. Ele, que viveu até os 12 anos sem contato direto com sociedade, se sentirá estranho em seu meio. Aprendeu a ser transparente, e agora, deve conhecer toda a opacidade social para nela viver.

Rousseau não quer a adequação de Emílio à vida civil, fruto do *discurso enganador*. Ele deseja que Emílio a recuse. Para esse fim, promove, em relação à educação de seu discípulo, uma inversão. Se a sociedade civil é constituída do engodo e da sujeição, não é isso uma fantasia? O que a vida civil reserva ao processo de formação, senão o oposto do que manda a natureza preservada no Emílio? Note-se bem, isso diz respeito aos princípios

internos de seu projeto pedagógico. Na verdade, o mundo real – *o pé no chão* – é o que promove espanto em Emílio. Esse mundo, constituído de opacidade, Emílio deve aprender a enxergá-lo, não para tirar vantagens, mas para modificá-lo.

Rousseau trabalha, metodologicamente, com três elementos: a educação da natureza, preservada no Emílio; a educação da vida social, concretamente vivida pelos homens, mas radicalmente negada em seu discurso, e, como terceiro elemento – tal como pêndulo entre essas duas educações – a possibilidade de uma outra organização social.

O *indesejável*, contudo, é real e conhecê-lo na sua estrutura interna deve ser a grande obra para a operação de desmascaramento. O mundo real é moral estabelecido com base nos esteios fundantes: a propriedade e o discurso enganador. Por essa razão, o isolamento de Emílio, para o posterior ingresso e confronto com a vida civil, iniciado justamente com a propriedade e sua justificativa.

A primeira grande lição que Emílio recebe é resultado de ação e não de lições de moral. Para Rousseau, qualquer tendência em educação que resvale pela via dos "sermões"⁶⁹ faz abrir ainda mais a porta do vício que encontra correspondência no mundo das convenções fundamentadas no engodo. Ao descrever o caráter *deseducador* das relações civis, fala em *espetáculo*, entendido como opacidade da vida civil, e radicaliza⁷⁰ o discurso dizendo que não passa de "comédia"⁷¹ a educação que a sociedade e suas escolas ensinam.

O espetáculo opaco com o qual se confronta Emílio deseduca o *desavisado*. Contudo, tal como Circe⁷² que avisa Ulisses do perigo do canto das sereias que envolve e destrói, Rousseau preserva a natureza no Emílio para que ele saiba resistir e não cair no encanto do espetáculo que as máscaras proporcionam.

No entanto, a educação da sociedade, que *deseduca*, também educa. Como não há como retroceder aos estados anteriores e nem desconsiderar o estado civil, a única saída proposta por Rousseau é a renúncia crítica. Para evitar que Emílio caia em tentação, ante o espetáculo das luzes, Rousseau o isola, para depois, gradualmente, reintroduzi-lo na vida social. Preservado, tendo aprendido o equilíbrio entre força e necessidade, poderá ver

outra dança e ouvir outro canto. Sentir-se-á estranho, mas feliz em não ser um deles. Em outras palavras, Emílio deve, uma vez *avisado* dos *perigos*, trilhar um outro caminho, não porque ouviu *sermões* mas porque aprendeu a construir o seu caminho. Eis o pêndulo, ou melhor, eis o autônomo.

IV – O autônomo e a recusa do espetáculo

No plano prático de seu projeto pedagógico, Rousseau deseja que Emílio entenda como a sociedade produz e dá vida às instituições e não que aprenda a delas tirar vantagens. Como parte constitutiva das instituições, entenda também os saberes que as justificam e contestam. Quando afirma que a intenção é formar um homem e não um *homem à venda*, Rousseau apresenta a causa da humanidade, não a causa do indivíduo. Se é ao indivíduo que fala, como na educação do Emílio, é porque fala à causa da humanidade.

Falar a todos os homens e não a indivíduos, também no tempo de Rousseau, está fora de moda. Ele insiste, não quer formar o homem para o tempo imediato para dele tirar vantagens, pois "não somos aprendizes de operário, somos aprendizes de homens; e o aprendizado deste último ofício é mais penoso e demorado que o outro"⁷³. A forma prescrita pela vida dos negócios que servem ao indivíduo dita também a vontade de todos. Tal como a máquina que economiza tempo, o homem quer ganhá-lo economizando-o. Daí a rapidez e a disciplina voltarem-se para a eficácia no plano imediato. Se falam a todos os homens é porque foram reduzidos a um, ou melhor, a um padrão ilusoriamente agradável a todos. Rousseau apresenta a Emílio a sociedade e o decorrente homem que a expressa, afirmando:

Para conhecer os homens é preciso vê-los agindo. Na sociedade ouvimo-los falando; mostram seus discursos, escondem suas ações: mas na história estão sem véus e os julgamos pelos fatos. Mesmo suas palavras ajudam a apreciá-los, porque, comparando o que fazem com o que dizem, vemos, ao mesmo tempo, o que são e o que querem parecer: quanto mais se mascaram, mais os conhecemos.⁷⁴

O tempo presente, que brilha de forma espetacular, parece anular o processo histórico que o constitui. O espetáculo opera em um tempo imediato,

presente, ou melhor, simultâneo. Aliás, ele só é espetáculo se esconder, com eficiência, o seu pressuposto: a história, palco de sua transparência. Contudo, para o reconhecimento do homem, é necessário que se tome distância do espetáculo e de todos os seus instrumentos. As *lições* de Rousseau operam na renúncia da sociedade como intenção transparente:

Jovem institutor, eu vos prego uma arte difícil, a de governar sem preceitos e de tudo fazer não fazendo nada. Essa arte, concordo, não é de vossa idade; não leva a que brilhem primeiramente vossos talentos, nem a vossa valorização junto aos pais: mas é a única suscetível de dar resultado.⁷⁵

O caminho seguido por Rousseau não se centra no processo de transmissão de saberes e nem na informação que propicie *brilho* fácil, mas na formação, ou melhor, na produção do conhecimento. Essa diferença diz respeito ao método. Seguir o primeiro resvala pelo caminho da crença nas instituições. Seguir o segundo implica a crítica negativa da sociedade e de tudo que ela produz. A seguir, apresentam-se as diferenças entre os processos de formação e o decorrente indivíduo que eles formam.

Rousseau deseja que Emílio saiba o que deve fazer, não porque o disseram, mas porque tem conhecimento de causa. Em outras palavras, Emílio não deve recorrer ao outro para resolver os problemas que se lhe apresentam, não deve também recorrer à opinião e nem aos livros. A respeito dos livros, Rousseau também os afasta de Emílio antes da idade da razão, e o motivo não é outro senão a observância rigorosa a seu método de ensino:

Como tudo que entra no conhecimento humano entra pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão perceptiva; ela é que serve de base à razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros não é ensinar-nos a raciocinar, é ensinar-nos a nos servirmos da razão de outrem; é ensinar-nos a acreditarmos muito e a nunca sabermos coisa alguma.⁷⁶

Emílio deve aprender sem qualquer intervenção que possa acelerar a vontade e, dessa forma, quebrar o equilíbrio entre desejo e necessidade. Não por acaso, o único livro admitido, assim mesmo com restrições, para Emílio, assim que for capaz de ler sozinho, é Robinson Crusóé⁷⁷. A leitura desse livro

constitui, no plano de Rousseau para Emílio, um encontro de solitários. "Quero que a cabeça lhe vire, que se ocupe sem cessar com seu castelo, suas cabras, suas plantações: que aprenda pormenorizadamente, não nos livros e sim com as coisas, tudo o que é preciso saber em tais casos; que pense ser Robinson ele próprio"⁷⁸, assinala Rousseau. Na ilha, Robinson Crusoe encontra-se diante de si. Ele não pode contar nem com o semelhante, nem com as ciências e nem com as artes. A questão para Rousseau é justamente essa: provocar a razão; em outras palavras, colocar Emílio diante de um personagem que enfrentou problemas semelhantes aos seus e soube encontrar a melhor solução. Dirigindo-se a Emílio, declara Rousseau:

Ponde os problemas ao seu alcance e deixai-o que os resolva que nada saiba, porque vós lho dissestes, e sim porque o compreendeu sozinho. Que ele não se avizinha à ciência, que a invente. Se jamais substituídes em seu espírito a autoridade à razão, ele não raciocinará mais; não será mais do que o juguete da opinião dos outros.⁷⁹

A sociedade civil só oferece espetáculos que animam os sentidos desse *joguete*. Ela fala aos sentidos às custas da clareza ou dos fundamentos. Ela prefere a animação à dúvida ou à inquietação. "As boas instituições sociais são as que mais bem sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa"⁸⁰, diz Rousseau.

A educação, como uma dessas instituições da sociedade, trilha o caminho da animação, da facilitação, da maquiagem, como recursos para a existência *relativa*. Tudo que é difícil é, de alguma forma, facilitado. Em outras palavras, a educação que o espetáculo proporciona só ganha sentido se for centrada na transmissão de conhecimentos, ou melhor, naquele processo que diz, de forma animada, o que é. Daí os resumos, a explicação interpretativa,⁸¹ bem como o material didático, estarem voltados para a pressa, para a facilitação.

Em oposição a esse caminho, Rousseau propõe o aprendizado rigoroso e radical. É mais longo e não combina, em nada, com a *animação* própria da vida real. Rousseau afirma:

Para exercer uma arte cumpre começar por obter os instrumentos e, para poder empregar utilmente tais instrumentos, é preciso fabricá-los bastante sólidos para que resistam ao uso. Para aprender a pensar é preciso portanto exercitarmos nossos membros, nossos sentidos, nossos órgãos. [...] Vós [referindo-se Rousseau aos educadores de seus dias] dais a ciência; muito bem. Eu me ocupo do instrumento próprio à sua aquisição.⁸²

Rousseau já dissera que o desenvolvimento da ciência, das artes e das letras não torna os homens melhores e, em decorrência, mais felizes. Aliás, em relação à felicidade, afirma que quanto mais industriosa, mais distante dela se fica, porque a vontade da fantasia está sempre além da possibilidade de sua contemplação. Sempre em desequilíbrio, o homem imagina que a felicidade possa ser alcançada mais rapidamente se mediada por objetos, ou melhor, por instrumentos. Em educação, e particularmente na didática de Rousseau, os recursos facilitadores do processo de ensino são abominados. Diz ele: "Cuida-se muito de descobrir os melhores métodos de ensinar a ler; inventam-se escrivatinhas e mapas; fazem do quarto da criança uma tipografia"⁸³. Para ele, nada disso melhora o aprendizado, e enfatiza: "Um meio mais seguro, e que sempre se esquece, é o desejo de aprender. Dai à criança esse desejo e deixai de lado vossas escrivatinhas e vossos dados"⁸⁴.

Nada deve ser interposto entre mestre e discípulo, a não ser, é claro, o desejo de compreender, de forma rigorosa e radical, o que ainda não se sabe. Rousseau, note-se bem, não é contra todos os métodos e nem contra todos os recursos didáticos. O método deve ser aquele que manda a natureza; os recursos, aqueles que Emílio for capaz de produzir, pois, para Rousseau, é a vontade interior que deve comandar e não algo que provenha de fora – seja do mestre ou dos recursos. Na linha das hipóteses de Rousseau, pode-se afirmar que os recursos trazem, neles mesmos, um certo jeito que extrapola qualquer vontade exterior. Afinal, não é por acaso que qualquer recurso ou instrumento possui um modo de ser usado, e as informações a respeito do seu uso aparecem até em manuais. Em outras palavras, eles solicitam um procedimento ao qual o indivíduo se submete e sem o qual não há uso ou jogo. Na crítica de Rousseau, os instrumentos ou recursos mais prejudicam que contribuem no processo de formação para a autonomia, porque fazem parecer

fácil o que é difícil, levando ao comodismo e à sonolência de professores e alunos.

Não é demais repetir que Rousseau não acreditava nas instituições, pois se o fizesse, não teria isolado Emílio da vida social e, quando ele o faz retornar à sociedade é para *aprender como não deve ser*. Desse percurso – entre a natureza preservada e a vida social –, tal como um pêndulo, Emílio constrói o seu próprio caminho. Rousseau não trabalha com Emílio no plano da informação e muito menos no plano da transmissão de conhecimentos acumulados pela sociedade. Afinal, deixar-se guiar pelos ensinamentos da história é deixar-se levar pelo encantamento das máscaras, objeto da negação de Rousseau.

A saída apresenta-se na negatividade crítica que constitui, para a educação, princípio e fio condutor de seu projeto pedagógico na intenção de formar o homem para a autonomia. Para esse fim, mais que dizer o que é – o que recai no plano da transmissão de saberes entendidos como coisas – é procurar examinar como o saber é produzido. Esse método, de imediato, coloca o aluno ante o processo de constituição e gênese do objeto e não diante do próprio objeto como algo pronto, acabado. A educação centrada na transmissão de conhecimentos tende ao esforço para que o objeto se torne claro, utilizando recursos didáticos reduzidos à animação. Nesse linha, o saber a ser construído é transformado em saber a ser adquirido. O saber, nesse caso, torna-se algo a ser apreendido, o que o torna frio, vazio de sentido, porque lhe falta a gênese. Para preenchê-lo ou aquecê-lo, só a fortalecimento enriquecedor do espetáculo. Perde-se o processo em favor do imediato e a educação fica reduzida a processo que ensina tão-somente a servir-se "da razão de outrem".⁸⁵ Segundo ainda Rousseau: "ao invés de nos ensinar a raciocinar o professor raciocina por nós"⁸⁶.

Ora, se é o outro que sabe – aquele que tem razão – só lhe resta encontrar os melhores meios para que o saber seja *transmitido* àquele que o deseja. Nessa perspectiva, na condição passiva, o aluno recebe do mestre as dosagens repassadas. Mesmo quando contêm alguns princípios críticos, pelo simples fato de serem trazidos pelo professor, esses saberes vêm como tutela, formando assim, um dependente. Em outras palavras, centra-se a atenção no modo como se procede para transmitir os saberes, e à maior facilitação para os

alunos aprendê-los. No fim, para Rousseau, se persiste a esperança de que tudo vai mudar, porque os alunos se tornam mais esclarecidos, melhor formados, e até mesmo, mais bem intencionados, isso significa acreditar em quimeras, porque há algo pronto – especialmente se estiver só na cabeça do preceptor ou do governante – o qual deve ser apreendido para o bom desempenho ou o bom sucesso tanto individual, quanto da sociedade.

O autônomo o é, não porque aprendeu o caminho pela vontade de outrem, mas porque, com a ajuda do avisado,⁸⁷ aprendeu a construir o seu próprio caminho. No final de *Emílio*, Rousseau afirma que é chegada a hora de abandonar seu discípulo porque ele já se tornou mestre: "abdico hoje a autoridade que me destes e eis vosso governante doravante"⁸⁸. Emílio encontra-se só, ante a grande tarefa que é viver em sociedade, mas contrário ao que ela representa e ensina. A respeito da sociedade e das novas tarefas de Emílio, diz Salinas-Fortes:

Compreende-se, então, que o conhecimento do homem ou da sociedade se organize como uma operação de *desmascaramento*. É porque o homem social é *mascarado* que uma das primeiras lições de boa pedagogia consiste em um treinamento contra o prestígio das máscaras. [...] Conhecer é tornar manifesto o homem que os ornamentos escondem, é proceder à operação inversa da dissimulação.⁸⁹

Contra as quimeras, ou melhor, contra a crença nos saberes prontos, tal como produtos ou conteúdos, Rousseau apresenta a necessidade de se estudarem os processos constituidores dos saberes. Procurar o processo de constituição e gênese dos saberes, significa que Rousseau radicaliza, ao menos em *Emílio*, obra construída no plano do *dever ser*, o sentido negativo de sua pedagogia: a tarefa é desmistificar, retirar as máscaras e desfazer as quimeras de um homem e sociedade melhores, bastando para isso que apreenda as *luzes do progresso*. Contra a opacidade que as *luzes* proporcionam, Rousseau apresenta, em educação, a transparência sem invenção, mas com capacidade criadora.

V – Notas

- ¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 32.
- ² *Ibid.*, p. 32.
- ³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 259.
- ⁴ *Ibid.*, p. 259.
- ⁵ *Ibid.*, p. 266.
- ⁶ *Ibid.*, p. 268.
- ⁷ *Ibid.*, p. 268.
- ⁸ *Ibid.*, p. 269.
- ⁹ *Ibid.*, p. 269.
- ¹⁰ Cf. *Id. Emílio*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1992, p. 252. Cf. também, ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 269.
- ¹¹ *Id. Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 269.
- ¹² *Ibid.*, p. 270.
- ¹³ *Ibid.*, p. 282.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 281.
- ¹⁵ Cf. SALINAS-FORTES, Luís Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976, p. 80.
- ¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 17.
- ¹⁷ Cf. SALINAS-FORTES, Luís Roberto..., *Op. cit.*, p. 80-83.
- ¹⁸ STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 308.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 35.
- ²⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 67.
- ²¹ *Ibid.*, p. 571.
- ²² SALINAS-FORTES, Luís Roberto. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 60.
- ²³ *Ibid.*, p. 60.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 60.
- ²⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 164.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 62.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 258.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 257.
- ²⁹ SALINAS-FORTES, Luís Roberto. *Teoria e...*, *op. cit.*, p. 49.
- ³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 257.
- ³¹ SALINAS-FORTES, Luís Roberto. *Rousseau: Teoria e...*, *op. cit.*, p. 49.
- ³² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 252.
- ³³ *Ibid.*, p. 267.
- ³⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 347.
- ³⁵ Cf. NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Nova Stella. Editora da USP, 1989, p. 55-74.
- ³⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, v. 4, 1969, p. 936.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 936.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 937.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 937.
- ⁴⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 235.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 235.
- ⁴² SALINAS-FORTES, Luís Roberto. *Paradoxo...*, *op. cit.*, p.39.
- ⁴³ No século XVIII, uma infinidade de problemas ganham evidência. Starobinski assim os define: "A indústria emergente e as grandes concentrações urbanas criam novas formas de sujeição e novos problemas políticos e administrativos; a exigência libertária não se imporia com essa acuidade se,

precisamente, o ataque à liberdade não aparecesse em toda parte: nas insolências dos ricos, na falta de habilidade dos governantes, no recurso ao aparato opressivo do poder. Descobre-se que a extrema liberdade de alguns atenta contra a liberdade de todos. [...] O desejo de libertação, a impaciência diante dos entraves incitam a projetar no possível, no papel, a imagem especulativa da liberdade reivindicada," (STAROBINSKI, Jean. *A invenção da liberdade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1987, p. 18-19).

⁴⁴ SALINAS-FORTES, Luís Roberto. *Paradoxo...*, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁵¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres...*, *op. cit.*, p. 936.

⁵² *Id. Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 183.

⁵³ Rousseau, no *Discurso sobre a origem...* *op. cit.*, p. 263, demonstra o sentido da associação vivido pelo homem que ainda não conhecia a necessidade da dissimulação: "Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias. Jovens de sexos diferentes habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro, exigido pela natureza, logo induz a outro, não menos agradável e mais permanente, pela frequentação mútua". Cf. também SALINAS-FORTES, Luís Roberto. *Paradoxo...*, *op. cit.*, p. 44 e 45 e nota 6 e 7).

⁵⁴ SALINAS-FORTES, Luís Roberto. *Paradoxo...*, *op. cit.*, p. 44-45.

⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem...*, *op. cit.*, p. 263.

⁵⁶ SALINAS-FORTES, Luís Roberto. *Paradoxo...*, *op. cit.*, p. 45-46.

⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres...*, *op. cit.*, p. 937.

⁵⁸ *Id. Emílio...*, *op. cit.*, p. 258.

⁵⁹ Cf., a esse respeito, exemplos de como formar moralmente o indivíduo sem que lições de moral sejam transmitidas ao aluno, especialmente o da propriedade (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 87). Ver, ainda, essa mesma intenção de Rousseau em exemplos constantes nas páginas 88 e 183-196, da edição de *Emílio* (*op. cit.*)

⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 86-88.

⁶² Cf. *ibid.*, p. 88.

⁶³ Cf. *ibid.*, p. 183-187.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 88.

⁷⁰ Rousseau refere-se, nessa passagem, diretamente às escolas cristãs, mas indiretamente fala da educação que o indivíduo recebe da sociedade, esta sim a maior educadora. Os exemplos são as maiores provas às quais se submete Emílio. Cf., a esse respeito, a obra do mesmo nome (*op. cit.*, p. 182-186).

⁷¹ Rousseau, nesse trecho de *Emílio* (*op. cit.*), refere-se à educação de seu tempo, especialmente aquela vivida nas instituições cristãs que formam tanto o homem para a vida religiosa quanto para a vida social com lições de moral. Tecendo crítica aos princípios da educação que ensina a sociedade, diz Rousseau: "Mestres, abandonai tais comédias, sede virtuosos e bons, que vossos exemplos se gravem na memória de vossos alunos até que possam entrar em seus corações" (*op. cit.*, p. 93). A esse respeito, cf. também, às páginas 104-110, a crítica de Rousseau às fábulas tão ensinada às crianças.

⁷² A deusa Circe adverte Ulisses dos perigos que poderá incorrer ao passar pela Ilha das Sereias. Elas, segundo a deusa, "enfeitiçam todo aquele que delas se aproxima. Se qualquer homem, inocentemente, aproxima-se e ouve sua voz, jamais volta à pátria, jamais verá sua esposa e seus filhos correndo para saulá-lo alegremente: as Sereias o encantam com sua voz melodiosa. [...] Se quiseres ouvir, manda os homens amarrar teus braços e tuas pernas e prender bem teu corpo ao mastro, e então poderás deleitar-te com o canto quanto quiseres. Dize aos homens que, se gritares e ordenares que te soltem, devem te amarrar ainda mais, com outras cordas." (HOMERO, *Ulisses*. Trad. de Fernando C. de Araújo Gomes. São Paulo: Ediouro [198-], p. 136). Por ser deusa, Circe sabe tudo o que pode acontecer, e conhece até mesmo a fraqueza do homem em querer desobedecer e, por essa razão,

sugere a Ulisses as cordas, e aos marinheiros, a cera. Referindo-se a Ulisses, assinalam Adorno e Horkheimer: "Ele se inclina à canção do prazer e frustra-a como frustra a morte. O ouvinte amarrado quer ir ter com as Sereias como qualquer outro. Só que ele arranjou um modo de, entregando-se, não ficar entregue a elas" (ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 64). Os dois filósofos respondem ainda à pergunta sobre o que quer Ulisses: "Ouvir as Sereias e a elas não sucumbir" (*ibid.*, p. 64) mas sem *desafiá-las*, porque isso o levaria à morte. As soluções encontradas – corda e cera – revelam contraditoriamente, servidão e liberdade. Servidão, porque Ulisses age segundo os desígnios, ou, como dizem Adorno e Horkheimer, segundo "o contrato de sua servidão" (*ibid.*, p. 64). Liberdade porque, astuto, sabe encontrar uma lacuna e, não contrariando nem a deusa, nem os costumes, ouve o canto e continua vivo. Pode-se, por assim dizer, estabelecer uma comparação: o que deseja Rousseau, senão avisar Emílio de todos os males que a vida social lhe reserva, mas, ao mesmo tempo, ensiná-lo a agir ante as dadas *circunstâncias*? Para Rousseau, é necessário saber encontrar as lacunas, já que não é possível voltar ao estado de natureza para trilhar outro caminho e nem desconhecer o necessário jogo do espetáculo que é a vida social. Jogar o jogo ou parecer jogá-lo, no entanto, não é possível ao espírito livre. O movimento que Rousseau apresenta ao Emílio como saída é a renúncia crítica, segundo as possibilidades do "mundo dado". (GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 941-942).

⁷³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 222.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 113-114.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 200-201.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 176.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁸¹ Trata-se de *explicações* presentes especialmente no método da *ratio*, às quais Rousseau também renuncia. Ele só concebe uma religião que brote do indivíduo, e não de um poder institucional. Emílio, a partir dos 15 anos de idade, passará a viver uma vida social e moral, quando então, entrará em contato com as diversas instituições sociais, dentre elas as igrejas, com suas várias formas de religião. Por comparação, Emílio descobre que Deus já estava em seu coração. Diz Rousseau (*Emílio, op. cit.*, p. 367): "Meu filho, conservai vossa alma em condições de desejar sempre, que haja um Deus, e não duvidareis nunca. Demais, qualquer partido que tomeis, lembrai-vos de que os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições dos homens; de que um coração justo é o verdadeiro templo da Divindade; de que, em qualquer país e em qualquer seita, amar a Deus acima de tudo e ao próximo como a si mesmo é o sumário da lei; de que não há religião que dispense dos deveres da moral, só eles realmente essenciais; de que o culto interior é o primeiro dos deveres, pois sem a fé nenhuma virtude verdadeiro existe." Qualquer manifestação de fé que fuja desses princípios, são para Rousseau, "comédias" (*ibid.*, p. 93) que se manifestam de forma espetacular. A esse respeito, Rousseau, também em *Emílio*, refere-se às intenções ocultas das religiões ao formar as crianças: "Querendo torná-las devotas, levam-nas à igreja para que se entediem; fazendo com que murmurem preces sem cessar, forcem-nas a aspirarem à felicidade de não mais rezar. Para inspirar-lhes a raridade, fazemos com que dêem esmolas como se não as pudéssemos dar nós mesmos. [...] É preciso ter em vista o hábito da alma mais do que o hábito das mãos. Todas as outras virtudes que ensinam às crianças assemelham-se a essa. E é pregando-lhes tais sólidas virtudes que usam seus jovens anos na tristeza! Não é verdade, uma sábia educação!" (*ibid.*, p. 92-93).

⁸² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 121.

⁸³ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁸⁷ O avisado, nesse caso, é o mestre que sabe, não porque ouviu dizer ou porque aprendeu o ritual do espetáculo, mas porque aprendeu a retirar as máscaras. Na linguagem popular, aquele que tem *conhecimento de causa* e sabe desmontar o espetáculo, em favor da possibilidade da formação de um outro homem e de uma outra sociedade. Rousseau afirma que "o homem avisado sabe manter-se em seu lugar [...] mas a criança, que não conhece o dela, nele não pode manter-se. Ele tem, entre nós, mil soluções para sair dele; cabe aos que a governam mantê-la em seu lugar" (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 68). Rousseau, em *Emílio*, demonstra como se deve fazer para formar um homem

avisado, e o caminho não é outro, senão o da renúncia crítica, isto é, no desmonte da ordem construída pelas máscaras, protagonistas do espetáculo.

⁸⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 580.

⁸⁹ SALINAS-FORTES, Luís Roberto. *Rousseau: Teoria e...*, *op. cit.*, p. 59.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se este povo imitador fosse cheio de originais seria impossível saber alguma coisa, pois nenhum homem ousa ser ele próprio. É preciso fazer como os outros, é a primeira máxima de sabedoria do país. Isso se faz, isto não se faz. Eis a suprema decisão.

Jean-Jacques Rousseau

Este trabalho iniciou-se tendo como ponto de partida a relação entre formação pública e formação privada vividas e discutidas pelos gregos na antiguidade clássica. Identifica nos sofistas os depositários da expectativa de formação pública. Destaca, na versão platônica, que o fato de se ocuparem da vontade pública, sem a necessária renúncia da preocupação imediata, acabam formando um homem privado. Em outras palavras, um homem a serviço dele mesmo que, com um típico *discurso do demagogo*, termina contribuindo para a ruína do público, pois, uma vez conhecedor de todos os adereços do utilitário *uso da palavra*, o interesse privado torna-se a vontade de todos¹. Opondo-se à prática do encantamento a que se transforma a *ágora*, Platão recusa não só tal prática, mas se opõe, com veemência, aos princípios que a definem. Em *A república*, particularmente no livro VII, defende a educação pública com compromisso com a verdade, objetivando a formação do homem autônomo, em desfavor do espetáculo que, no fim, forma o homem privado. Contra um discurso polido, Platão não apresenta outro. Ao contrário, vai à raiz do próprio discurso que critica e, contrapondo-se aos defensores da *opinião prática no sentido político*, defende a *episteme* como ideal de perfeição².

Rousseau retoma a questão já apontada por Platão, qual seja, formar o homem. Na *ágora*, o ser e o parecer eram diretamente expostos aos olhos do *avisado* e, ao mesmo tempo, aos olhos do cidadão comum, e para estes o parecer era que contava. Nos dias de Rousseau, a distância entre ser e parecer, não obstante continuarem diretamente expostos nas relações cotidianas dos povos, sua explicação só se dá indiretamente, pois, aparecem novos personagens que falam em nome *de*: são os papas, os reis, os senhores, os burgueses, os artistas, os pensadores. Em uma palavra, representantes, com os quais Rousseau entra em desacordo. Ele quer falar diretamente ao homem e, para esse fim, o observa agindo.

Em *Confissões*, Rousseau revela o retrato de Paris, tirado na primeira visita: “Entrando pela periferia da cidade só se vêem em ruas pequenas, sujas e mal cheirosas, casas pequenas, escuras e miseráveis. Um ar de falta de limpeza...”³. Tudo isso choca e provoca espanto, especialmente quando se conhece, mais um pouco a cidade e, também nela se vêem os

casarões, as ruas largas e floridas, as belas praças, limpeza, riqueza, luxo. O retrato feito por Rousseau da cidade de Paris do século XVIII é como a revelação de uma cidade qualquer, pois, assentada na desigualdade e em leis que a legitima, cria uma certa semelhança. A esse respeito, diz:

Todas as capitais se assemelham. Nelas todos os povos se misturam, todos os costumes se confundem; [...] Paris e Londres são a meu ver a mesma cidade. Seus habitantes têm alguns preconceitos diferentes, mas não os têm menos uns do que outros, e todas as suas máximas práticas são as mesmas. Sabe-se que espécies de homens devem juntar-se nas cortes. Sabe-se que costumes a aglomeração do povo e a desigualdade das fortunas devem produzir por toda parte. Logo que me falam de uma cidade de duzentas mil almas, sei de antemão como nela se vive.⁴

Se o lugar muda, a língua muda, os costumes se *confundem*, a cultura muda, o tempo muda, as duas cidades em uma não muda. Em cada uma delas, ricos e pobres arranjam-se como podem, ou melhor, como possibilita o *quantum* de propriedade que acumulam. Richard Sennett, referindo-se ao homem público que se constrói especialmente na cidade de Paris no século de Rousseau afirma:

Paris é um teatro, uma sociedade onde homens e mulheres posam uns para os outros. No entanto, já poses que às vezes sanam deformidades naturais ou ferimentos circunstanciais. Rousseau nos conta que a busca pela reputação é amplamente difundida nas cidades. Que importa, uma vez que os homens são estimulados a produzir grandes coisas na esperança de serem agraciados? No *Émile*, há uma passagem menor em que Rousseau fala do papel da representação nas cidades grandes como meio para que as pessoas esqueçam suas origens humildes⁵.

Assim fundada, a cidade revela toda espécie de males e um homem desfigurado. Rousseau não vê nela nada que o agrade. Ele quer refundá-la e ironiza as suas instituições, dizendo que as melhores "são as que mais bem sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa."⁶ Dentre elas, as escolares, as quais qualifica de *ridículas* e, não menos qualifica os ensinamentos dos costumes sociais que, em seu conjunto, só formam homens de "duas caras" ⁷.

No plano de Rousseau, as *duas caras* alternam-se não entre ser e parecer, mas entre palco e platéia, pois, para ser, é preciso revelar como é, e isso só traz *embaraço e constrangimento*. Por força dessa necessidade adquirida, a vida social transforma-se em um grande espetáculo. Um procura agradar, o outro está ávido pelo aplauso.

Para Rousseau, há saída e não é outra senão a distância crítica do espetáculo, para melhor entendê-lo. No entanto, note-se bem, a distância a que se refere o genebrino não é, durante toda a formação de Emílio, somente física como procedeu Robinson Crusoé, negando absolutamente a sociedade. Ela deve ser operada pela renúncia crítica, como bem demonstra em *Emílio*. Se ela eventualmente é também física, a intenção continua sendo a crítica. É o que diz Rousseau, por exemplo, ao se referir à configuração social do homem na cidade e no campo:

Estudai um povo fora de suas cidades, só assim o conhecereis. Não adianta ver a forma aparente de um governo, disfarçada pelo aparelho da administração e o jargão dos administradores, em não se estudando também a natureza pelos efeitos que produz sobre o pobre e em todos os degraus da administração. [...] Em tal ou qual país é pela manobra dos subdelegados que se começa a sentir o espírito do ministério; em tal outro é preciso ver elegerem os membros do Parlamento para julgar se é verdade que a nação seja livre; em qualquer país que seja, é impossível que quem só viu as cidades conheça o governo, porquanto o espírito nunca é o mesmo para a cidade e para o campo.⁸

Mais uma vez, a antinomia de Rousseau manifesta-se, revelando a preferência pelo campo. "É o campo que faz o país e é o campo que faz a nação"⁹. Por outro lado, essa antinomia revelada traz uma outra intenção: a vida do campo é senão um critério para tecer a crítica à civilização que tem na vida da cidade a sua expressão mais fiel:

É nas províncias recuadas, onde há menos movimento, menos comércio, onde os estrangeiros viajam menos, cujos habitantes menos se deslocam, trocam menos de fortuna e de condições, que é preciso ir estudar o gênio e os costumes de uma nação. Vede, de passagem, a capital, mas ide observar a região ao longe. Os franceses não estão em Paris, estão em Touraine; Os Ingleses são mais ingleses na província do que em Londres e os espanhóis na Galícia do que em Madri. É nessas grandes

distâncias que um povo se caracteriza e se mostra tal qual é sem mistura; aí é que os bons ou maus efeitos do governo se fazem sentir, como ao fim de um raio maior, a medida dos arcos é mais exata.¹⁰

Para a vida social ou pública, não há remédio, a não ser aquele de que se lança mão para evitar um mal maior, enquanto não se consegue *encontrar* uma outra forma de associação:

As mesmas causas que corromperam os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção ainda maior, assim, aquele que estragou o seu temperamento com um uso imprudente de remédios, vê-se forçado a recorrer ainda aos médicos para conservar-se com vida. Desse modo, as artes e as ciências, depois de terem feito os vícios brotarem, são necessárias para impedi-los de se tornarem crimes, cobrindo-os de um verniz que não permite que o veneno se evapore tão livremente. Destroem a virtude, mas preservam o seu simulacro público, que sempre é uma bela coisa; em seu lugar introduzem a polidez e a decência, e substituem o temor de parecer mau pelo de parecer ridículo.¹¹

Ao abandonar a peruca dourada, adereço da nobreza, Rousseau jogou fora também seu relógio, tão necessário para controlar o *tempo dos negócios* em franca ascensão. Ele não concordava com os costumes de seu tempo que, em última instância, exigiam que se abrisse mão de si mesmo em favor da *boa convivência* com a ordem pública, qualificada ironicamente por ele como *simulacro público* – nem peruca dourada, nem relógio, e sim, a renúncia crítica.

Toda a *estima e consideração* acumuladas pelo *progresso* das ciências e das artes se traduz, no plano de Rousseau, no adereço para ocultar a irremediável sociedade. O indivíduo desaparece nas relações de apreço e a polidez torna-se necessária para promover o "homem à venda"¹². Os homens em uma *guerra* ininterrupta com o semelhante, querem valer mais para melhor se apresentarem ao mundo dos ofícios. Afirmar Rousseau:

Atualmente quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio.

Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem.¹³

A vida pública exige a *arte de agradar* e aquele que a essa *arte* não renuncia só forma o *homem de duas caras*, não alterando, no processo de formação, o *simulacro*. Em outras palavras, a formação individual, concordante com a ordem da sociedade trabalha, em miniatura, o *simulacro público*. Rousseau assinala:

Minha opinião é, pois, e já o afirmi mais de uma vez, deixar subsistir e mesmo manter as academias, os colégios, as universidades, as bibliotecas, os espetáculos e todas as outras distrações que podem de certo modo divertir a maldade dos homens e impedi-los de ocupar a ociosidade em coisas mais perigosas, pois, numa região na qual não se fizesse mais questão nem de pessoas de bem nem de bons costumes, seria ainda melhor viver com velhacos do que com salteadores.¹⁴

Significa dizer que a vida social instituída só existe como espetáculo e, se Rousseau admite espetáculos para minimizar o *horror* e desse modo tornar a vida em sociedade mais divertida, é radicalmente contrário a qualquer espécie de *urbanidade* quando se refere à educação.

A civilização é negada. Ela só desenvolve o *isto é meu*, e educar para a vida pública é formar um homem comercial. Todavia, não formar esse *homem à venda* significa formar um estranho: não será útil para o público e, em decorrência, colocará a sua existência individual em perigo. A vida pública requer que se forme *um inglês*, *um francês*, ou um *burguês*. Não há lugar para o diferente e, a menos que a diferença seja maquiada, a saída é a negação: a negação crítica da civilização e todos os adereços que a legitimam. O que fazer? Retornar ao abandonado estado de natureza? Impossível. Querer que uma tal cãndida *inocência indestrutível* seja percebida por todos que, em comunhão, rumam para a felicidade? Ilusão. Acreditar na possibilidade redentora da educação? Quimeras. Para a política, ou melhor, pela saída política, o fracasso é certo porque a sociedade não é de Emílios.

A efetiva saída parece residir no exercício contra o encantamento que as *máscaras proporcionam*, guardadas com tanto zelo pela civilização. Em outras palavras, trabalhar no plano do desmonte do espetáculo, desfazê-lo, desmontá-lo peça-por-peça, isto é, enfrentar a realidade como ela é, tomando cuidado para não agredi-la gratuitamente e ter de renunciar à sua grande empreitada. Saber que "se a liberdade consistisse em fazer o que se quer, homem nenhum seria livre; que todos são fracos, dependentes das coisas, da dura necessidade"¹⁵, eis o jugo que Emílio aprendeu a carregar.

Finalmente, valem ainda mais algumas considerações a respeito dos fatos históricos. Rousseau está no século XVIII, retratando o espetáculo e, ao revelar como os homens construíram-no, evidencia também o que deixaram de construir. Ao proceder como um escultor que remove o excesso desfigurante, ele aponta a saída, não quando termina a obra, mas no processo de esculpir no qual residem as *lições*. Ao agir assim, ele radicaliza¹⁶ o real. Na linguagem própria dos médicos, *mexe na ferida* para a qual não apresenta remédios paliativos. No entanto, quer removê-la, quer curar a sua causa. Se ele recorre a um estado¹⁷ que afirma "não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá"¹⁸, a intenção não é outra, senão a de julgar o "estado presente"¹⁹. Em outras palavras, saber porque um homem cercou um pedaço de terra e ninguém arrancou as estacas, ou seja, saber porque as desigualdades políticas nasceram e foram legitimadas.

Trata-se de uma questão que não se esgota em Rousseau e muito menos nas *soluções* apresentadas pelas revoluções seguintes. Apesar de Rousseau advertir o leitor dizendo que seu discurso – especialmente o *segundo discurso* – é *hipotético* e afirmar, na *introdução*, que "afasta todos os fatos"²⁰, seus textos levam, por assim dizer, à desobediência. Especificamente em *Emílio*, apresenta a história, bem como a necessidade da memória. Ele deseja que Emílio seja pleno em qualquer idade e, para esse fim, traz a história reunida na *força* para o *equilíbrio* com as *necessidades*. Em outras palavras, Rousseau recusa os espetáculos no processo de formação do homem, ao ensinar Emílio a enfrentar *todos os fatos*. Emílio é autônomo porque vê, sabe o que é e julga com fundamentos como veio a ser e, em decorrência, não precisa de nenhuma espécie de tutela. Conta com ele mesmo para resolver as questões que se lhe apresentam, reconhece o progresso das ciências e das

artes, mas não o legitima. É solitário, mas traz todo o universo consigo. Os *atos* são, por assim dizer, revisados, e Rousseau só os admite para Emílio, na dimensão da crítica, isto é, Emílio deve abandonar o adorno das explicações e procurar os princípios.

Emílio sabe, porque sua memória não é fotográfica e nem banalmente utilitária, ou porque *ouviu dizer*. Emílio é autônomo, ou seja, aquele que se dá a si mesmo a sua lei. Como diz Castoriadis, referindo-se ao conceito de autonomia, aquele que se faz perguntas e não aceita nenhuma autoridade, nem mesmo a autoridade de seu próprio pensamento anterior²¹, o que não significa que a memória como autoridade deva ser desprezada. O que não se admite é a sua dogmatização.

Todavia, o que pretende o *discurso do demagogo*, senão apagar a memória? Em muitas circunstâncias o passado incomoda. Ele pode provocar inquietação, à medida que, reunido no presente, pode levar à comparação e o ouvinte a pensar o *já ouvi dizer* e procurar pelos elementos definidores do discurso. O espetáculo das máscaras não sobrevive ante a memória. Tudo que ele oculta, a memória pode tornar transparente, e a *ordem* daquele que fincou *as estacas*, corre perigo. Nesse sentido, os burgueses, apesar de todas as *luzes do progresso* e de sua grande capacidade de arrancar as estacas da nobreza, ficam aquelas do igual *pagamento à vista*. Se o burguês²² inicialmente comprou títulos de nobre, não é o título que tem valor, é o ouro que o compra, fazendo o valor de troca suplantar qualquer valor de etiqueta. Para o burguês, a memória também não tem valor. A esse respeito, diz Adorno:

A sociedade burguesa encontra-se subordinada de um modo universal à lei da troca, do "igual por igual" de cálculos que, por darem certo, não deixam resto algum. Conforme sua própria essência, a troca é atemporal, tal como a própria razão, assim como, de acordo com sua forma pura, as operações da matemática excluem o momento temporal. Nesses termos, o tempo concreto também desapareceria da produção industrial. Esta procede sempre em dois ciclos idênticos e pulsativos, potencialmente de mesma duração, e praticamente não necessita mais da experiência acumulada. [...] O que é o mesmo que dizer que a memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional, do mesmo modo como a racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial elimina junto aos outros restos da atividade artesanal também categorias como a

da aprendizagem, ou seja, do tempo de aquisição da experiência no ofício.²³

Adorno revela, pois, a sociedade burguesa como o reino dos valores das mercadorias para a qual a história acumulada não constitui *objeto de valor*, o que, em educação, é extremamente perverso porque leva ao desprezo da investigação dos saberes pelos fundamentos, em favor do imediato. Tal como uma mercadoria, os saberes são *repassados* e, entendendo-os dessa forma, há que se procurar o jeito mais agradável aos alunos e mais confortável ao professor. As *tipografias*²⁴, criticadas e negadas por Rousseau para o processo de formação, tornam-se, no presente, por assim dizer, atualizadas com tudo o que o *progresso* foi capaz de construir: projetores, parabólicas, vídeos, computadores, isto é, *kits* educativos. Criam-se modelos alternativos, teorias alternativas, didáticas alternativas, bem ao sabor do capitalismo, mercadorias alternativas. É como se dissessem: “não quer essa? Temos outra”. O simples, em educação tem sido transformado em uma questão de escolha associada ao poder de compra.

Por outro lado, a leitura de Rousseau permite dizer que o simples não é isso. Quando qualifica as escolas de “ridículas”²⁵, quando chama os conventos de lugar de formação do “coquetismo”²⁶, quando critica a educação laica, especialmente a defendida por Locke, negando a sua parafernália²⁷, está afirmando que a educação não pode se reduzir à formação de *um francês, um inglês, um burguês, um nada*, útil, entretanto, às instituições. O necessário para ele não é isso, mas a formação do homem, antes de se formar o profissional.²⁸

Rousseau trabalha no plano do dever ser, mas não é dicotômico. Não cria um modelo substitutivo de educação e nem de sociedade. Em outras palavras, não apresenta outra “mercadoria”²⁹ mais colorida ou agradável. Ao contrário, os fatos negados são os que dizem como deve ser o homem. Emílio não é educado para viver fora da sociedade. Educado, aprende a negá-la e, nesse processo, ensina a desmontar o espetáculo, critério para a formação do homem, nesse caso, autônomo.

Quando existe um homem encantado pelo espetáculo, identifica-se um homem subordinado à instantaneidade, cujo saber necessário é aquele que propicia o brilho fácil, imediato, e falar em formação consiste em falar de coisas

úteis que facilitem o lucro rápido. Em outras palavras, o saber é compreendido como bagagem.³⁰ A rigor, bagagem é coisa, algo que se pega em algum lugar e se coloca em outro, mas com função transitória, porque o fim não é a deixar guardada. Tal como os objetos transportados na própria mala para uma finalidade utilitária, o saber deve ser também útil e eficaz e só faz sentido caso se pense na sua finalidade prática. É como um tesouro, vale mais quem mais o tem, pois poderá mercantilizá-lo como valor acrescido ao valor original, ou seja, o próprio corpo como força de trabalho.

Quando fica reduzido à dimensão de bagagem, o saber pressupõe as condições culturais que assim o define e o valoriza. Essa cultura, diz Starobinski,

longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda a possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa. Paradoxo singular que, de um mundo em que a relação econômica entre os homens parece mais estreita, faz efetivamente um mundo de opacidade, de mentira, de hipocrisia. [...] A perversão que daí resulta provém não apenas do fato de que as coisas se interpõem entre as consciências, mas também do fato de que os homens, deixando de identificar seu interesse com sua existência pessoal, identificam-no doravante com os objetos interpostos que acreditam indispensáveis à sua felicidade. O eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas; seus meios se tornam seu fim. O homem inteiro se torna coisa, ou escravo das coisas.³¹

O homem fica reduzido a essa condição mercadológica e, tal como qualquer mercadoria, tem um valor definido pelo *quantum* de propriedade que se acumula. Portador de um valor, apresenta-se de forma espetacular para vender, com a maior vantagem possível, a mercadoria de que é portador. A esse respeito, Debord esclarece:

o espetáculo é o momento em que a mercadoria *ocupou totalmente* a vida social. Não apenas a relação com a mercadoria é visível, mas não se consegue ver nada além dela: o mundo que se vê é o seu mundo. A produção econômica moderna espalha extensa e intensivamente, sua

ditadura. [...] Nesse ponto da “segunda revolução industrial”, o consumo alienado torna-se para as massas um dever suplementar à produção alienada. Todo o *trabalho vendido* de uma sociedade se torna globalmente a *mercadoria total*, cujo ciclo deve prosseguir. Para conseguir isso, é preciso que essa mercadoria total retorne fragmentadamente ao indivíduo fragmentado, absolutamente separado das forças produtivas que operam como um conjunto.³²

O espetáculo, em nossos dias, realiza-se pela técnica. Por meio dela, os homens relacionam-se no trabalho ao qual se submetem, e a própria organização do trabalho é submetida a uma norma estabelecida de modo exterior àquele que o executa.

Da mesma forma, seguindo princípios racionais, a economia está organizada para o bem-estar do “diligente e racional”³³. Desse modo, será admirado, recomendado e adquirido, o que, de alguma maneira, propiciar lucro, incluindo até o debate acerca da ética, pois o caráter imperativo do mercado contabiliza em seu favor os elementos que lhe são contrários.

O indivíduo formado segundo essa realidade é aquele que traz todos os símbolos da sociedade de consumo. As vontades, sejam elas quais forem, são pré-vistas e as suas durações racionalmente controladas: “Assim, o educado é aquele que, do ponto de vista individual tem uma dada habilitação que o define e, do ponto de vista social, segue a tendência estabelecida na sociedade à qual pertence”³⁴.

Em uma sociedade assim constituída, os indivíduos imaginam-se livres para fazerem o que quiserem, isto é, todos são levados a pensar que são donos de suas próprias vontades, pois fazem parte de uma sociedade em que tudo se resume à liberdade de mercado. Nela, os indivíduos ficam reduzido à unidade numérica: valem porque são consumidores e, como tais, são forças produtivas. De longe, a individualidade constitui-se como parte do todo: a produção social, garante a existência individual, e esta, aquela. A produção capitalista volta-se para ela mesma, deixando o homem preso, “se não quiser perder seus meios de vida”³⁵.

O fundamento dessa prisão encontra-se na dicotomia entre o que se pode chamar de racionalidade da parte e racionalidade do todo.³⁶ A racionalidade da parte encontra-se na lógica do processo produtivo, isto é, na

forma como as empresas, sejam de que ramo forem, organizam a produção. A automação é um exemplo: uma fantástica lógica produtiva está reunida em um computador, em um robô, em um detalhe, para a venda de um determinado produto ou na organização dos trabalhadores no interior da empresa. Tudo parece muito perfeito e, no entanto, objetivam-se ainda redução de custos, qualificação do trabalhador para torná-lo mais produtivo e a empresa mais competitiva.

Tudo isso estabelece a racionalidade do todo extremamente irracional. Triste paradoxo, mas puramente real, pois, conforme se especializa para atender aos reclamos da técnica, objetivando garantir *os seus meios de vida*, o homem perde paulatinamente a dimensão humana do conviver. Adorno, referindo-se ao caráter imperativo da técnica, diz: "Um mundo em que a técnica ocupa uma posição tão decisiva como acontece atualmente, gera pessoas tecnológicas, afinadas com a técnica. [...] Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço dos homens"³⁷.

Quando integra o processo de ensino, o princípio imperativo da técnica promove alguns efeitos que podem ser perversos para o processo de formação para a autonomia – capacidade de agir sem nenhum tipo de dependência, a não ser a norma, instituída segundo a vontade livre – , pois o ensino, reduzido a princípios técnicos, facilita, agrada, encanta, e até fazem parecer que se aprende sem esforço. Segundo Kant,

preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos de uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. Quem deles se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro mesmo sobre o mais estreito fosso, porque não está habituado a este movimento livre. Por isso são muito poucos aqueles que conseguiram, pela transformação do próprio espírito, emergir da menoridade e empreender então uma marcha segura.³⁸

A formação, reduzida à técnica, é também perversa porque tende a descolar o conteúdo da forma, fazendo parecer que tudo é uma questão de jeito, ou melhor, de como fazer. Uma posição que extrapole a forma, isto é, uma formação que pergunte por seu sentido e gênese, que ensine a interrogar a vida política, a vida privada e a si mesma como formação, portanto, que

aponte além do imediato, dos fatos empíricos, significa algo fora de moda. "O perturbador – porque torna tão desesperançoso atuar contrariamente a isso – é que esta tendência de desenvolvimento encontra-se vinculada ao conjunto da civilização. Combatê-lo significa o mesmo que ser contra o espírito do mundo"³⁹, assinala Adorno.

Se tudo fica reduzido ao espetáculo⁴⁰, não procurar o identificar, o desmontar e o recriar, isto é, o teorizar em outras bases, é deixar-se encantar pelo fácil, pelo aparente.

Esses *ensinamentos* conferem a percepção de que a interpretação dos fatos não se esgotam por força da bela obra de um grande pensador e muito menos anula a marca deixada por um dado intérprete anterior. Alguns grandes problemas enfrentados pelos gregos, e refletidos por Platão ou Aristóteles, estão tanto presentes na *moda atual* quanto o fora para os gregos na antigüidade – a procura pela melhor forma de convivência política entre os homens e a decorrente busca pela melhor formação.

Resta àquele que sobrevive ao encantamento que as máscaras proporcionam – guardado com apreço pelo público – a recusa individual transmutada como impulsionadora da "resistência"⁴¹, só factível no plano solidário.

I – Notas

¹ A *ágora*, lugar de disputa em favor da *polis*, na qual se denuncia qualquer tipo de excesso em favor do equilíbrio, é também o lugar da exibição do sucesso individual que teimava em se impor como vontade de todos. Os discursos que uniam todos os cidadãos na *ágora*, ao mesmo tempo que ocultavam a dessemelhança entre os diferentes, revelava também que a semelhança não passava de polidez do próprio discurso, encantamento com a eficácia da oratória que, na verdade, escondia o caráter prático e interesseiro de sentido privado que servia aos interesses do homem rico. Esse discurso era ruim para o público, porque como diz Vernant, "na raiz da riqueza descobre-se, pois, uma natureza viciada, uma vontade pervertida e má, uma *pleonexia*: desejo de ter mais que os outros, mais que sua parte, toda a parte (VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. de Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1986, p. 59). Quando Platão critica a democracia, pois a entende vulnerável aos charlatães, defende que o governo deve estar com os melhores (*aristoi*), não porque o público lhe confere o título forjado pelo uso da boa fala, mas porque é o melhor do ponto de vista da *episteme*, legítimo conhecedor da verdade. Em outras palavras, a *ágora* torna-se palco de um grande espetáculo no qual o discurso fácil ao ouvinte, ao mesmo tempo que encanta, oculta os reais interesses privados. Esses *interesses* eram representados pelo discurso sofista que formava o homem público.

² Dentre os sofistas, Isócrates, segundo Marrou fora, incluído entre os mil e duzentos homens mais ricos de Atenas. A fonte de tal riqueza era atribuída a centenas de alunos que frequentavam a sua *escola*

paga. O que queriam tais alunos? Evidentemente, o que lhes ensinava o mestre: a arte da oratória. Mas essa arte não era, no plano de Isócrates, *um mero instrumento de sucesso*. Ela era um compromisso moral com *alcance cívico e patriótico*, princípio que o colocava, por assim dizer, à esquerda entre os sofistas, amantes do discurso fácil, meramente formal, com a finalidade de agradar. Isócrates, porém, opõe-se radicalmente a Platão por entender que a virtude pode ser ensinada e, em decorrência, salvar a cidade dos *maus*. Nesse plano, Isócrates, embora tenha *boa* intenção, não deixa de se igualar aos sofistas. O homem culto, para Isócrates, é o que encontra uma boa solução, ou melhor, uma opinião (*doxa*) justa. Já para Platão, o homem bom é o que renuncia à *doxa* em favor da *episteme* (Cf. MARROU, Henri-Irene. *História da educação na Antiguidade*. Trad. de Mario Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990, p. 130-149).

- ³ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Trad. de Wilxon Lousada. São Paulo: Ediouro, [198-], p. 110.
- ⁴ *Id. Emílio*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1992, p. 565.
- ⁵ SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Trad. de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 153.
- ⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 13.
- ⁷ *Ibid.*, p. 14.
- ⁸ *Ibid.*, p. 567.
- ⁹ *Ibid.*, p. 567.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 565.
- ¹¹ *Id. Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 426.
- ¹² *Id. Emílio...*, *op. cit.*, p. 25.
- ¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as...*, *op. cit.* p. 336.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 426.
- ¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, v. 4, 1969, p. 917.
- ¹⁶ Radicaliza porque vai à raiz das questões.
- ¹⁷ É certo que Rousseau não faz antropologia. Entretanto, um certo *espírito* antropológico já está presente em sua obra. Lévi-Strauss, referindo-se ao *Discurso sobre as desigualdades*, qualifica-o como um texto fundamental para o estudo antropológico. Mais que isso, ele define Rousseau como "o fundador das ciências do homem". (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Trad. de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 41).
- ¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 228.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 228.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 236.
- ²¹ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 122- 137. Cf. também, O indivíduo privatizado. *Le Monde Diplomatique*. Paris, février, 1998, p. 23.
- ²² A burguesia era parte constitutiva do Terceiro Estado na França revolucionária, portanto, era também povo. A maior parte desse povo, concordante com o discurso da igualdade, no entanto, foi lentamente sendo colocada à margem dos frutos da revolução, para a qual a igualdade não passava de mero discurso. A explicação não era outra senão as desigualdades naturais, legitimadas como desigualdades políticas. Para Voltaire o povo, separado da burguesia, não passava de *canalha*: "Não temos todos talento igual e a propriedade é, em geral, um retribuição ao talento. A propriedade igual para todos é uma simples quimera; só poderia ser obtida por espoliação injusta. É impossível, em nosso feliz mundo, que os homens que vivem em sociedade não se dividam em duas classes: os ricos e os pobres" (VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Abril, 1978, p. 271). Em Rousseau, encontra-se uma posição que melhor responde ao espírito de liberdade e de individualismo. Ele diz: "A respeito da igualdade, é preciso não entender por esta palavra, que os graus de poder e de riquezas sejam absolutamente os mesmos; mas que, quanto ao poder, ele se encontra abaixo de toda a violência, e nunca se exerce senão em virtude da posição social e das leis; e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar o outro, e que nenhum seja tão pobre que seja coagido a vender-se" (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1983, p. 48). É, pois, um critério para que o seu estado seja factível. A liberdade, o individualismo e a igualdade são princípios que, combinados com a propriedade, formam palavras de ordem em favor do Terceiro Estado na luta contra a ordem do Antigo Regime.

- ²³ ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Trad. de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 32-33.
- ²⁴ Rousseau criticava os princípios pedagógicos, particularmente os de Locke, ao qual se refere ironicamente, dizendo que Locke quer transformar a sala de estudo em verdadeira *tipografia*, esquecendo-se do principal, que é desejo de aprender. Cf., a esse respeito, ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 110.
- ²⁵ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 14.
- ²⁶ Cf. *ibid.*, p. 465.
- ²⁷ Nas páginas 110 e também 120-122 de *Emílio (op. cit.)*, Rousseau retoma o tema anterior, qual seja, o uso de recursos didáticos no processo de ensino. Pode parecer que ele é radicalmente contrário a qualquer instrumento pedagógico, quando por exemplo, ironiza Locke, em *Emílio (op. cit.)*, p. 110). O próprio Rousseau, porém na mesma obra, à página 121, retoma a questão, afirmando que, ao contrário de muitos que fornecem tais instrumentos para o acesso à ciência – o que significa também *dar* a ciência como conteúdo pronto – ele quer que seu Emílio produza não só *tais instrumentos* para o *acesso* ao saber, mas o próprio conceito do objeto investigado deverá ser produto de sua *aquisição*. (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 121).
- ²⁸ Cf. *ibid.*, p. 15.
- ²⁹ Para Rousseau, os preceptores – o a maioria deles – na pressa, ou na necessidade de ganho, "pensa em seu interesse mais que no de seu discípulo; procura provar que não perde seu tempo e que merece o que ganha; ele o provê de uma aquisição de fácil exibição e que se possa mostrar quando se quiser. [...] Acumula, sem escolha, sem discernimento, mil coisas em sua memória. Quando se trata de examinar a criança faz-se com que exponha sua mercadoria; ele a espalha e ficam contentes; depois ele recolhe tudo e vai embora" (*ibid.*, p. 170).
- ³⁰ Não é por acaso que quase todos se referem ao saber como bagagem. É comum ouvir alguém dizer: "Fulano tem muita bagagem", referindo-se a alguém que se julga ter grande capacidade para resolver um dado problema – seja essa pessoa um intelectual ou um negociante. É um termo que se emprega com caráter utilitário, referindo-se, por exemplo, ao conteúdo de uma mala de viagem. O saber, entendido como bagagem, é também coisa. É algo que se tem e que vale mais que qualquer outra coisa. É como um tesouro, um valor equivalente e, quem mais o possui, goza de maior vantagem nas negociações, já que se trata de relação entre coisas de valor. Cf. COELHO, Braz José. *Bagagem indispensável ao estudante de Letras*. Goiânia: UFG/ICHL 1988 p. 8 (não-publicado).
- ³¹ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 35.
- ³² DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1977, p. 30-31.
- ³³ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 47.
- ³⁴ GUIMARÃES, Ged. Educação e qualidade: o que há de novo? *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 5, n.15, 1995, p. 139.
- ³⁵ MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hicitec, 1989, p. 47.
- ³⁶ As categorias *todo e parte* são utilizadas por Luciem Goldmann para demonstrar o processo de reificação a que o homem foi reduzido na sociedade capitalista. Nessa passagem do texto, as categorias *parte e todo* são empregadas sem, necessariamente, vinculá-las ao texto do Goldmann, no qual o autor, com base em estudos do pensamento de Pascal e Racine, "mostra como o conteúdo e a estrutura dessas obras são melhor compreendidos à luz de uma análise materialista e dialética" (GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Trad. de Luiz Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979, p. 5).
- ³⁷ ADORNO, Theodor W., *op. cit.*, p. 132.
- ³⁸ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In: _____. *Textos seletos*. Trad. De Raimundo Vier. Petropolis: Vozes, 1985.
- ³⁹ ADORNO, Theodor W., *op. cit.*, p. 133.
- ⁴⁰ Cf., STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.162-188.
- ⁴¹ ADORNO, Theodor W., *op. cit.*, p. 154.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Trad. de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ALEMBERT, Jean Le Rond d'. *Ensaio sobre os elementos de filosofia*. Trad. de Beatriz Sidou. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Trad. de Dora Flaksman, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1981.

_____. Por uma história da vida privada. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges. *História da vida privada*. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1981, p. 7-19.

ARISTÓTELES, *A política*. São Paulo: Ediouro, [198-].

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural., 1987.

_____. *Metafísica*. Trad. de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

BACON, Francis. *Novo organon*. Trad. de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BENTO PRADO JR. Gênese e estrutura dos espetáculos. *Estudos Cebrap*. São Paulo: Brasiliense, n. 14, 1975.

BERLIN, Isaiah. *Limites da utopia*. Trad. de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Trad. de Álvaro Lorencine. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad. de Alvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

_____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

CASTAN, Nicole. O público e o particular. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (orgs.). *História da vida privada*. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 413-454, v. 3.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. *O Indivíduo privatizado*. *Le Monde Diplomatique*. Paris, février, 1998.

CERIZARA, Beatriz. *Rousseau: a educação na infância*. São Paulo: Scipione, 1990.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Ensinar, fazer filosofia*. *Revista do ICHL*, Goiânia, v. 2, n. 1, p. 3-9, jan./jun. 1982.

COELHO, Braz José. *Bagagem indispensável ao estudante de Letras*. Goiânia: UFG/ICHL 1988.

COMENIUS, *Didática magna*. Trad. de Ivone Castilho Beneditti. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1977.

DESCARTES, René. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Porto Alegre: Difel, 1962.

DUBY, Georges. *A Europa na Idade Média*. Trad. de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

EBY, Frederick. *História da educação moderna*. Porto Alegre: Globo, 1976.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, v. 1 e 2.

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

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

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Trad. de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1988.

FRANCO Junior, Hilário. *A Idade Média – nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

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

GÉLIS, Jacques. *A individualização da criança*, In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (orgs.). *História da vida privada*. Trad. de Hildegard Feist, 1990, p.311-330, v. 3.

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

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

GROETHUYSEN, Bernhard. *Jean-Jacques Rousseau*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México: Fondo de Cultura Econômica, 1985.

GUIMARÃES, Ged. Educação e qualidade: o que há de novo? *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 5, n.15, p. 36-53, 1995.

HERÓDOTOS, *História*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1988.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

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

HOMERO. *Odisséia*. Trad. de Fernando C. de Araújo Gomes. São Paulo: Ediouro, [198-].

HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Trad. de Jefferson Luís Camargo. São Paulo: Martins Fontes, [199-].

JAEGER, Werner. *Paidéia*. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Editora da UnB, 1989.

Kant, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In:_____. *Textos seletos*. Trad. de Raimundo Viera. Petropolis: Vozes, 1985.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1979.

KRANTZ, Frederick (org.). *A outra história*. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. de Marilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Trad. de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Trad. de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LOCKE, John. *Pensamientos sobre la educación*. Trad. de Rafael Laselata. Madrid: Akal, 1986.

_____. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. de Anuar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- MACHADO, Lourival Gomes. *In: ROUSSEAU*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 328.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na Antiguidade*. Trad. de Mario Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990.
- MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1989
- _____. *O capital*. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988, v. I.
- _____. Teses contra Feuerbach. *In: _____*. *MARX*, São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MARX, Karl e ENGELS, Frederick. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, [198-].
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Edusp. 1989.
- OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*, 2000. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.
- PETITAT, André. *Produção da escola/produção da sociedade*. Trad. de Eunice Gruman. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- PLATÃO, *Protágoras*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2002.
- _____. *A defesa de Sócrates*. Trad. de Jaime Bruna, Líbero Rangel de Andrade e Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- _____. *A república*. São Paulo: Ediouro, [198-].
- _____. *Górgias*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2002.
- _____. *Mênon*. Trad. de Jorge Paleikat. São Paulo: Ediouro, [198-].
- PLUTARCO. *Vidas*. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, [199-].
- REVEL, Jacques. Os usos de civilidade *in: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (orgs.)*. *História da vida privada*. Trad. de Hidegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 169-210.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no Antigo Regime*. São Paulo: Moderna, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Trad. de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1948.

_____. *Do contrato social*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes – Prefácio Narciso*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, v. 4.

_____. *A nova Heloísa*. Trad. de Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Hucitec, 1994.

_____. *Carta a D'Alembert*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Emílio*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1992.

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

_____. *O bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

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

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Trad. de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SHAFF, Adam. *História e verdade*. Trad. de Maria Paulo Duarte. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SOMBART, W. *Les bourgeois*. Paris: ed. Payot, 1962.

STAROBINSKI, Jean. *A invenção da liberdade*. Trad. de Fulvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora da UNESP, 1987.

_____. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e obstáculo*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

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

TEIXEIRA, Lívio. *A moral em Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

TERNES, José. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: Editora da UFG e Editora da UCG, 1998.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1987.

ULHÔA, Joel Pimentel de. *Do símbolo aos fatos: estudo da utopia de Rousseau*, 1979. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

_____. *Reflexões sobre a leitura em filosofia*. Goiânia, Editora da UFG, 1979.

VARELA, Julia. Categorias espaço-temporais e socialização escolar. In: COSTA, Marisa Vorraber (org.). *Escola básica na virada do século*: São Paulo: Cortez, 1996.

VARGAS, Ives. *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Paris: PUF, 1995.

VEIGA, Cynthia Greive. A escolarização como projeto de civilização. *Revista Brasileira de educação. Anped*, Rio de Janeiro, v. 9/11, nº 21, p. 90-103, set./dez, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. de Isis Borges B. Fonseca. São Paulo: Difel, 1986.

VERNANT, Jean-Pierre e NAQUET, Pierre-Vidal. *Trabalho e escravidão da Grécia Antiga*. Trad. de Maria Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

VIDAL, Diana Gonçalves e HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (orgs.). *Brasil 500 anos: Tópicos em história da educação*. São Paulo: Edusp, 2001.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Dicionário filosófico*. Trad. de Marilena Chauí. São Paulo: Abril, 1978.