

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS**

UNIDADE UNIVERSITÁRIA DE CIÊNCIAS SOCIOECONÔMICAS E HUMANAS DE  
ANÁPOLIS

MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM EDUCAÇÃO, LINGUAGEM E TECNOLOGIAS

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO:

PROCESSOS EDUCATIVOS, LINGUAGEM E TECNOLOGIAS

***A VIDA SOCIAL E OS CONHECIMENTOS DO HOMEM: UM ESTUDO  
SOBRE A FORMAÇÃO DO EMÍLIO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU***

CRISTTOFER RODRIGUES SILVEIRA

Anápolis-GO  
2021

CRISTTOFER RODRIGUES SILVEIRA

**A VIDA SOCIAL E OS CONHECIMENTOS DO HOMEM: UM ESTUDO  
SOBRE A FORMAÇÃO DO EMÍLIO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Dissertação apresentada ao Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás – UEG, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação, Linguagem e Tecnologias.

**Linha de pesquisa:** Educação, Escola e Tecnologias.

**Orientador:** Prof. Dr. Ged Guimarães.

Anápolis-GO  
2021

Ficha catalográfica

S587v	<p>Silveira, Cristtofer Rodrigues. A Vida social e os conhecimentos do homem [manuscrito] : um estudo sobre a formação do Emílio de Jean-Jacques Rousseau / Cristtofer Rodrigues Silveira - Anápolis, 2021. 124 f.</p> <p>Orientador: Prof. Dr.Ged Guimarães. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias , Universidade Estadual de Goiás, Unidade Universitária Anápolis de Ciências Socioeconômicas e Humanas . Anápolis, 2021.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1.Educação natural. 2. Idade adulta. 3.Conhecimentos do homem. 4. Vida social. 5.Dissertações – UEG/UnuCSEH. I. Guimarães, Ged. II.Título. CDU: 37:101.1(042.3)</p>
-------	---

Elaborada por Aparecida Marta de Jesus  
Bibliotecária da UnUCSEH  
CRB1/2385

# **A VIDA SOCIAL E OS CONHECIMENTOS DO HOMEM: UM ESTUDO SOBRE A FORMAÇÃO DO EMÍLIO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Esta dissertação foi considerada aprovada para a obtenção do título de Mestre em Educação, Linguagem e Tecnologias pelo Programa de Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás – UEG, em 28 de outubro de 2021.

Banca examinadora:

---

**Prof. Dr. Ged Guimarães**

(Programa de Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás – UEG/Unidade Universitária de Ciências Socioeconômicas e Humanas de Anápolis-GO)  
**- Orientador/Presidente -**

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Veralúcia Pinheiro**

(Programa de Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás – UEG/Unidade Universitária de Ciências Socioeconômicas e Humanas de Anápolis-GO)  
**- Membro interno -**

---

**Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior**

(Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia-UFU)  
**- Membro externo -**

Anápolis-GO, 28 de outubro de 2021.

À *memória* de Jean-Jacques Rousseau, por seu legado e por tudo o que aprendi.

## **Agradecimentos**

Agradeço à Universidade Estadual de Goiás/Unidade Universitária de Ciências Socioeconômicas de Anápolis, instituição que me acolhe desde 2017 como aluno de graduação, lugar onde estabeleci amizades e que contribuiu, desde então, para a expansão de minha visão de mundo e de meu crescimento intelectual.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias-PPG/IELT, que me proporcionou inúmeras contribuições a partir das disciplinas ministradas pelo corpo docente do Programa.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento da pesquisa, por meio da contemplação em Bolsa de Pesquisa ofertada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* do PPG-IELT.

Agradeço à minha família pelo apoio em todos os momentos dessa pesquisa e pelos conselhos sempre oportunos, os quais contriubuíram para a consecução dos objetivos propostos neste trabalho.

Agradeço, por fim, ao professor Dr. Ged Guimarães pela orientação e por tudo o que me ensinou enquanto orientador, pesquisador e estudioso de Rousseau. Agradeço pela disponibilidade que teve em me ouvir, bem como por me ensinar a ler e a escrever de maneira rigorosa, sem prescindir da qualidade que o trabalho de pesquisa exige, mesmo diante das dificuldades que caracterizaram esse cenário de pandemia.

**Duas tarefas como princípio de vida: restringir sempre mais o teu círculo e reexaminar sempre a tua posição para ver se não estás escondido em qualquer parte, fora do teu círculo.**

(Franz Kafka)

## RESUMO

SILVEIRA, Cristtofer Rodrigues. **a vida social e os conhecimentos do homem**: um estudo sobre a formação do Emílio de Jean-Jacques Rousseau. 2021. 124 páginas.

Dissertação de Mestrado em Educação, Linguagem e Tecnologias, universidade Estadual de Goiás – UEG, Anápolis-GO, 2021.

Orientador: Prof. Dr. Ged Guimarães.

Desfesa: 28 de outubro de 2021.

Esta dissertação busca investigar *os saberes* que o homem é capaz de obter por meio da *educação negativa* presente no “Emílio” de Jean-Jacques Rousseau. Parte-se do pressuposto de que a *vida social* apresenta-se como uma *torrente de imagens, sensações e embaraços* que se põem diante do homem moderno, caracterizando-se como “amarras”, pois dificultam-lhe o *autoconhecimento*. Ao *conhecer a si próprio*, o homem se torna capaz de ser *bom tanto para si quanto para o outro*. Discute-se esses *saberes* à luz dos *conceitos operatórios* rousseauianos: *estado de natureza, estado civil e bondade original*. Vale-se da passagem da *ilha das sereias* presente na “Odisseia” de Homero como *estratégia para ilustrar as dificuldades* e as “amarras” que a *vida social* apresenta ao homem do *estado civil*, sendo tais *circunstâncias* simbolizadas pelo *canto das sereias*, ao passo que a *cera* utilizada pelo herói para evitar ceder ao *canto* representa o *conjunto dos saberes* que o homem, a partir de uma educação guiada *pela natureza*, será capaz de obter, a fim de utilizá-los na convivência *em sociedade*. Conclui-se que a formação ordenada de acordo com a *natureza* é capaz de proporcionar ao homem todos *os saberes* de que ele necessitará para o *enfrentamento* das *dificuldades* que constituem a *vida social* e que o conjunto desses saberes lhe possibilitará o conhecimento *de si mesmo*, sabendo *dimensionar* – diante de todas as situações existentes no contexto da vida social – a *extensão de suas necessidades* e o *limite de suas forças*. Assim, ao superar as dificuldades presentes no *canto*, o homem *formado* pela *educação natural* se tornará um *genuíno Ulisses*, pois saberá valer-se do *artifício da cera* como forma de *preservar a si* e a seus *semelhantes*, ao passo que aquele que despreza o que a natureza tem a lhe ensinar e deixando-se levar pela *torrente*, se apresentará, na vida *em sociedade*, como um *Ulisses fragilizado*.

**Palavras-chave:** Conhecimentos do homem. Vida social. Idade adulta. Educação natural.

## ABSTRACT

This essay aims to investigate *the knowledge* man is able to acquire through *negative education* found in Jean-Jacques Rousseau's "Emile". It is assumed that *social life* presents itself as *an image, sensations and embarrassment stream* that places itself before the modern man, and it is characterized as "ties", since they complicate *self-knowledge*. When *the man knows himself*, he becomes able to be as *good to himself* as to *the other*. This *knowledge* is debated based on Rousseau's *operative concept: state of nature, civil status and original kindness*. It is drew upon the *mermaid island* excerpt from Homero's "Odyssey", as a *strategy to illustrate the difficulties* and the "ties" *social life* presents to the man from *civil status*, which such *circumstances* are symbolized by *siren song*, while the *wax* the hero uses to avoid the *siren song* represents the *knowledge range* man, from a *nature's education*, is able to acquire, in order to use it to live *in society*. It is concluded that the formation guided by the *nature* is likely to provide the man all the *knowledge* he will need to *face the difficulties* of *social life* and the *knowledge range* will provide him *self-knowledge*, to *measure* – before all the situations *social life* presents – the *extension of his needs* and *the limit of his strength*. Thus, in facing the difficulties the *siren song* has, the man *formed* by the *natural education* will become an *authentic Ulysses*, once he will know how to use *wax* as a way to *preserve himself* and his *fellow creatures*, while those who despise what nature has to teach, guided by the *stream*, will present themselves *in society* as a *weakened Ulysses*.

**Key-words:** Man's knowledge. Social life. Adulthood. Natural education.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO 1 – A QUESTÃO DO MÉTODO E OS CONCEITOS OPERATÓRIOS EM ROUSSEAU: O “HOMEM NATURAL” COMO RECURSO METODOLÓGICO</b> .....	16
<b>CAPÍTULO 2 – A EDUCAÇÃO E A SOCIEDADE: A FORMAÇÃO DE EMÍLIO NA SEGUNDA INFÂNCIA</b> .....	50
<b>CAPÍTULO 3 – A IDADE ADULTA E A FORMAÇÃO DO HOMEM: O “INGRESSO” DE EMÍLIO NA SOCIEDADE</b> .....	84
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	113
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	120

## INTRODUÇÃO

Quando o homem se deixa levar pela sedução do *exterior*, vale dizer, pela sedução do *status*, do *prestígio social* e dos *bens materiais*, ele *caminha* em direção ao mal, pois suas forças nunca serão suficientes para satisfazerem as *necessidades* forjadas pela *vida social* que se baseiam no *parecer*. Nesse sentido, o mal que se encontra na sociedade merece uma consideração à luz das reflexões apresentadas por Starobinski, quando este afirma sobre o pensamento de Rousseau o seguinte:

O mal se produz pela história e pela sociedade, sem alterar a essência do indivíduo. A culpa da sociedade não é a culpa do homem essencial, mas a do homem em relação. Ora, com a condição de dissociar o homem essencial e o homem em relação, com a condição de separar sociabilidade e natureza humana, pode-se atribuir ao mal e à alteração histórica uma situação *periférica* em relação à permanência central da natureza original. O mal, a partir daí, poderá confundir-se com a paixão do homem por aquilo que lhe é exterior, pelo de fora, o prestígio, o parecer, a posse dos bens materiais. O mal é exterior e é a paixão pelo exterior: se o homem se entrega inteiro à sedução dos bens externos, será inteiramente submetido ao império do mal. Mas recolher-se em si será para ele, em qualquer tempo, o recurso da salvação (STAROBINSKI, 2011, p. 34-35).

O ser que é capaz de *recolher-se em si* é um ser *forte*. Contudo, o ser que se estende *para além* de suas *forças*, é um ser *fraco*. Pode-se afirmar que a *liberdade* é bem exercida pelo homem quando ele é capaz de reconhecer o *lugar* que lhe é *prescrito* pela *natureza*. O homem que se revela como um *tolo* no exercício de sua *liberdade* é, por sua vez, aquele que se lança *para além* das forças que a natureza lhe *outorgou*. A esse respeito, Rousseau afirma:

Ó homem! Encerra tua existência dentro de ti e não serás mais miserável. Fica no lugar qua a natureza te designa na cadeia dos seres, nada poderá arrancar-te dele; não te revoltas contra a dura lei da necessidade e não esgotes, querendo resistir-lhe, forças que o céu não te deu para prolongar tua existência e sim, tão somente, para conservá-la como lhe agrada e enquanto lhe agrada. Tua liberdade, teu poder só vão tão longe quanto tuas forças naturais, e não além; tudo mais não passa de escravidão, ilusão, prestígio (ROUSSEAU, 1999, p. 66).

Rousseau, ao ser convidado para ser preceptor de Sainte-Marie<sup>1</sup>, elabora um *escrito*

---

<sup>1</sup> Sobre essa obra de Rousseau, Dorothée de Bruchard (apud ROUSSEAU, 1994, p. 7-9), tradutora do texto em questão, afirma o seguinte: “Por intermédio de Mme. De Warens, em 1740 Rousseau é convidado por Jean

destinado a esse fim, o qual recebera o título de “Projeto para a educação do senhor de Sainte-Marie”. Nesse *Projeto*, no qual – segundo Dorothée de Bruchard (apud ROUSSEAU, 1994, p. 9) – Rousseau “ainda buscava seu perfil próprio de pensador e escritor”, já se apresentava, de maneira rigorosa, a *recusa da educação positiva*, vendo nela os mesmos vícios<sup>2</sup> já apontados por Montaigne no século XVI, mas, entretanto, com uma originalidade ainda nascente. A esse respeito, Rousseau afirma:

O objetivo que devemos nos propor na educação de um jovem é o de formar-lhe o coração, o juízo e o espírito; e isto na ordem em que estou citando. A maioria dos mestres, sobretudo os pedantes, veem a aquisição e o empilhamento das ciências como único objeto de uma bela educação, sem pensar que frequentemente, como diz Molière, “um tolo sábio é tolo mais do que um tolo ignorante” (ROUSSEAU, 1994, p. 45).

Por certo, Emílio é um aluno imaginário, hipotético. Ao se compreender Emílio, tende-se a compreender a realidade de forma mais rigorosa. A esse respeito, diz Rousseau:

Tomei portanto o partido de me dar um aluno imaginário, de supor a idade, a saúde, os conhecimentos e todos os talentos convenientes para trabalhar na sua educação, conduzi-la desde o momento de seu nascimento até aquele em que, homem feito, não terá mais necessidade de outro guia senão ele próprio (ROUSSEAU, 1992, p. 27).

O pensamento que se apresenta, de maneira sistemática, na obra de um filósofo, diz Ulhôa (1997, p. 40), “é sempre a posteriori e representa o arremate luminoso das ideias difusamente imanentes na vida de seu tempo. O pássaro de Minerva só mesmo levanta voo ao entardecer...”. Foi, pois, somente a partir dos seus *trinta e oito* anos de idade que o *pássaro* que se põe como *referencial teórico* deste trabalho efetivamente alçou seu *voo*, tornando-se reconhecido em toda a Europa e premiado pela *Academia* constituída por intelectuais de seu tempo histórico.

---

Bonnot de Mably para ser preceptor de seus filhos: François, de 5 anos, e Jean, de 4 [...]. O seu trabalho seria acompanhado por Gabriel Bonnot, Padre de Mably, tio dos meninos. Rousseau parte então para Lyon e, assumindo a postura de “um homem de bem maltratado pela sorte”, que se faz pedagogo por vocação e não por ambição, irá de fato experimentar um projeto acalentado desde algum tempo [...]. Situando-se numa época em que ele ainda buscava seu perfil próprio de pensador e escritor, este trabalho já encerra toda a originalidade de suas ideias, ao mesmo tempo que vem revelar ao leitor um aspecto mais pragmático de sua obra.”

<sup>2</sup> Ou seja, a *tagarelice*, o *pedantismo* e o *maltrato da ciência* perpetrado pelos estabelecimentos de ensino, e que Rousseau (1999, p. 14) os denomina no “Emílio” de “estabelecimentos ridículos”.

A questão que se propõe nesse trabalho é demonstrar – ante os embaraços e amarras que o homem, ao se distanciar do estado de natureza, se viu imergir – *que conhecimentos* ele pode obter ao se *voltar à natureza*, no sentido de se aproximar daquele estado de *genuína* bondade e de *equilíbrio* das paixões, a fim de se construir, ao final, um *alicerce* para o *enfrentamento* da *torrente* que a *vida social* representa, podendo ser tornar, desse modo, um *genuíno Ulisses*, vale dizer, um homem bom tanto *para si* quanto *para o outro*<sup>3</sup>.

Para esse fim, no primeiro capítulo examina-se como os gregos enfrentaram a questão da organização da vida em sociedade, como eles concebiam a dimensão política dessa vida, centralizada na *ágora*, e como a representação e interpretação da realidade se constitui entre eles, perpassando desde a proeminência do mito – transmutada na importância pedagógica do herói como exemplo a ser seguido e admirado, bem como na não provocação da ira dos *deuses* – e indo até à gênese da reflexão filosófica, em que a concepção mística e fantástica acerca da realidade passa a ser gradativamente renegada. Saber como essas questões foram delineadas precipuamente pelos gregos é, em princípio, o ponto de partida deste estudo.

Também se trabalha no primeiro capítulo os *conceitos operatórios* de Rousseau, com o propósito de elucidar a sua *estrutura significante*, alçando os conceitos de *homem natural* e *estado de natureza* como *mirantes* deste trabalho e, conforme Guimarães (2004, p. 15) “como todo bom mirante, situa-se no alto, [sendo, pois,] necessário escalar a montanha” e, nesse percurso, apontar os embaraços e os constrangimentos das “amarras que prendem o homem à vida social” (SILVA, 2017, p. 18). Enfim, a torrente de *imagens* e *sensações* que a vida social *inflige* ao homem moderno e que leva-o a distanciar-se, progressivamente, do seu estado *original*. Ao *escalar a montanha*, busca-se, ao longo do *percurso*, *dialogar* com *aqueles*<sup>4</sup> que, ora *concordando* uns, ora *discordando* outros, mas que – ainda que não contemplados como *mirantes* nesse trabalho – contribuiram, de algum modo, para fornecerem *luzes* para a compreensão das *transformações* que se operaram no tempo histórico no qual vivera Rousseau.

Com efeito, “ler não é”, diz Ulhôa (1997, p. 57), apenas “buscar o ‘significado’ do

---

<sup>3</sup> No sentido *homérico* que aqui se confere, pode-se afirmar que o herói em questão fora bom tanto *para si* – ao recusar o *canto* valendo-se do artifício da *cera* – quanto *para o outro* (seus companheiros de viagem).

<sup>4</sup> “*Dialogar com aqueles*” refere-se, conforme Attico Chassot (2004, p. 167-168), aos “enciclopedistas”, os quais desejavam “mostrar a preocupação de homens e mulheres do Século das Luzes em resgatar o conhecimento até então acumulado”.

texto, ou seja, o que o autor do texto efetivamente diz nele, implícita ou explicitamente, mas buscar a ‘significação’ do significado, ou, em outras palavras, o ‘sentido’ do texto”. E, por *significação*, esse autor afirma o seguinte:

[...] Entendo por ‘significação’ o sentido que o significado tem para-o-leitor. Este ‘para-o-leitor’ aplica-se, obviamente, a todo leitor, em qualquer tempo e lugar. Todo texto tem sempre um leitor possível para-o-qual o ‘significado’ do texto – o que o texto é nos seus ditos e não-ditos (‘não ditos’, saliente-se, que tanto podem ser do domínio do simples ‘implícito’ e, portanto, do domínio do que poderia ter sido explicitado mas não o foi, quanto podem pertencer ao domínio do impossível de ser dito ou explicitado pela impossibilidade histórica de atingir o nível de consciência do autor) – é sempre produtor de significações, vale dizer, de juízos sobre esse significado (ULHÔA, 1997, p. 57-58).

Ao se atentar para o que Ulhôa nos diz a respeito da leitura de um texto, concebeu-se como indispensável, nesse primeiro capítulo, a abordagem dos conceitos estruturantes do pensamento de Rousseau, tais como *estado de natureza*, *homem natural*, *perfectibilidade*, *estado civil*, dentre outros, sob o risco de não se proporcionar, no decorrer deste trabalho, o desvelamento da *dimensão histórica* e da *coerência estrutural* do pensamento de Rousseau.

O segundo capítulo apresenta o conceito de *educação negativa* desenvolvido por Rousseau no “Emílio”, propondo-o como método de formação do homem, a fim de assegurar-lhe, em sua vida adulta, os conhecimentos necessários para viver com seus semelhantes. Paralelamente ao desenvolvimento desse conceito, apresentam-se também as críticas que Rousseau estabeleceu em relação à educação de sua época, vale dizer, à *educação positiva*. Ao trazer à tona essas críticas feitas pelo filósofo de Genebra, demonstra-se os *equivocos* dessa educação e os constrangimentos que ela gerava no processo de formação do homem do tempo histórico de Rousseau.

Aborda-se também, nesse capítulo, as *dificuldades* e *embaraços* que, de acordo com Rousseau, a vida na cidade ocasiona na formação do homem. No “Emílio”, o aluno *da natureza* aprende que, para se conhecer o homem social, deve-se, primeiramente, procurar conhecê-los através da história. É, pois, dessa forma que Rousseau (1999, p. 268) ensina Emílio a conhecer os homens, quando afirma o seguinte: “[...] Gostaria de mostrar-lhe os homens de longe, de lhos mostrar em outros tempos e outros lugares, de maneira que pudesse ver a cena sem nunca poder atuar nela”. O aluno da natureza, diz Rousseau, “lerá nos corações [...], sem interesse e sem paixão, como juiz, não como cúmplice nem como

acusador” pois, “para conhecer os homens”, afirma Rousseau no “Emílio”, “é preciso vê-los agindo”. Os homens do *estado civil* apresentam-se por meio de “seus discursos”, mas “escondem suas ações. Mas na história”, diz o filósofo, “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”, a um só tempo, “o que são e o que querem parecer: quanto mais se mascaram, mais os conhecemos.”

Por conseguinte, são objeto de estudo do segundo capítulo os *conhecimentos* de natureza *moral* que os homens estabelecem na vida em sociedade, como, por exemplo, o relativo ao aprendizado de um *ofício*. É também nesse capítulo que se trabalha o argumento da *máscara* que caracteriza o modo de *ser* e *agir* do homem do estado civil. Leva-se também em conta, nesse capítulo, o sentimento de pátria que se encontra esquecido pelo homem moderno.

No terceiro capítulo trabalha-se, de maneira ampliada, os *conhecimentos* que o homem, *guiado pela natureza*, é capaz de adquirir, tornando-se, ao longo de sua vida, bom *para si* e *para o outro*. Discute-se as virtudes que o aluno da natureza precisará aprender para viver em sociedade, além de empreender-se um diálogo entre Rousseau e alguns dos empiristas de sua época. Nesse capítulo, o *turbilhão* de *sensações* e *imagens* que caracterizam a vida moderna é apresentado por meio do personagem Saint-Preux, que se faz presente em seu romance “A Nova Heloísa”.

Busca-se também, nesse capítulo, a construção de um diálogo entre Rousseau e os clássicos da antiguidade. Nesse sentido, aborda-se a *alegoria da caverna*, presente na “República” de Platão. Recorre-se a esse clássico com o propósito de estabelecer um paralelo entre as sombras que os prisioneiros da caverna veem desfilar diante de si e o *equivoco* no qual o homem do estado civil incorre, ao tomar o *aparente* pela *realidade em si*<sup>5</sup>.

Não obstante, trabalha-se também o caráter político do pensamento de Rousseau, recorrendo-se aos gregos como meio de compreensão da vida política do tempo histórico de

---

<sup>5</sup> A esse respeito, Francis Bacon, ao correlacionar essa questão ao *Mito da Caverna*, da “República” de Platão, estabelece quatro “gêneros” de “ídolos” os quais, segundo ele, *obstruem* a mente humana. O *ídolo* que faz alusão à alegoria da caverna ele o denomina de *Ídolo da Caverna*. Sobre ele, diz Bacon: “Os *ídolos da caverna* são os dos homens enquanto indivíduos”. Estes ídolos se apresentam aos homens por várias razões e, uma delas, segundo Bacon, consiste na delegação de uma *cega* confiança na “autoridade daqueles que se respeitam e admiram”, de tal forma a interceptar “a luz” que promana da “natureza”.

Rousseau. Para isso, por vezes recorre-se a Vernant, a fim de se compreender o *universo espiritual* que constitui, para o homem grego, a vida na *pólis*.

Quanto aos conhecimentos decorrentes do progresso das ciências e das artes, trabalha-se, no terceiro capítulo, a concepção de Rousseau sobre a importância da ciência na formação do homem, com o objetivo de afirmar que, para Rousseau, o aprendizado decorrente da ciência tem o seu momento próprio e a sua forma própria de ser ensinada ao aluno formado pela natureza.

Assim, ao se elucidar essas questões nos textos de Rousseau, há que se dispor a fazê-lo, como afirma Silva (2017, p. 26-27) “com cuidado e zelo diante dos conceitos por ele elaborados, buscando-se a exegese do seu pensamento, sem corromper suas conclusões”, de tal forma que as questões que ora se apresentam e se discutem neste trabalho possam servir de alicerce para se pensar a formação do homem não a partir do paradigma da vida social instituída, posto que este não forma, mas só *deforma* o homem, mas sim a partir *da natureza*, a qual se apresenta em Rousseau como *possibilidade ressignificadora* tanto do *homem* quanto da vida *em sociedade*.

## **CAPÍTULO 1**

### **A QUESTÃO DO MÉTODO E OS CONCEITOS OPERATÓRIOS EM ROUSSEAU: O “HOMEM NATURAL” COMO RECURSO METODOLÓGICO**

“[...] Errando pelas florestas, [...] sem domicílio, sem guerra e [...] sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como sem qualquer desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver [...]” (ROUSSEAU, 1973a, p. 262-263).

A Grécia Clássica, conforme afirma Vernant (2004), faz surgir na vida social uma forma de reflexão que, em conformidade com os próprios gregos, é reveladora de uma originalidade e superioridade em relação ao que os gregos denominavam como mundo bárbaro. A esse respeito, diz esse autor:

[...] No lugar do Rei cuja onipotência se exerce sem controle, sem limite, no recesso de seu palácio, a vida política grega pretende ser o objeto de um debate público, em plena luz do sol, na Ágora, da parte de cidadãos definidos como iguais e de quem o Estado é a questão comum; no lugar das antigas cosmogonias associadas a rituais e a mitos de soberania, um pensamento novo procura estabelecer a ordem do mundo em relações de simetria, de equilíbrio, de igualdade entre os diversos elementos que compõem o cosmos (VERNANT, 2004, p. 11).

Vernant (2004, p. 9), ao investigar o processo histórico de constituição do pensamento grego, argumenta que, ao se deter sobre a leitura da “Íliada” de Homero, a concepção sobre o mundo antigo se *modifica*, pois, essa epopeia é reveladora de,

[...] Uma outra sociedade, um mundo humano já diferente que se descobrem na Íliada, como se desde a idade homérica os gregos não pudessem compreender exatamente o aspecto da civilização micênica à qual se ligavam e que se por meio dos aedos criam fazer ressurgir do passado (VERNANT, 2004, p. 9).

Werner Jaeger (2001, p. 40), ao abordar a importância *histórica e literária* da “Íliada”, considera que ela “[...] fala-nos de um mundo situado num tempo em que domina exclusivamente o espírito heroico da *arete*, e corporifica este ideal em todos os seus heróis”.

Segundo Jaeger (2001, p. 7), “foi sob a forma de *paidéia*, de ‘cultura’, que os Gregos consideraram a totalidade da sua obra criadora em relação aos outros povos da Antiguidade de que foram herdeiros”. A *paidéia*, acrescenta Jaeger, apresenta para o Grego um “finalidade sempre presente em sua vida”, pois ela constitui-se na “formação de um tipo de Homem. A ideia de educação representava para ele o sentido de todo o esforço humano. Era a justificação última da comunidade e individualidade humanas”. Dessa forma, “o conhecimento próprio, a inteligência clara do Grego encontravam-se no topo do seu desenvolvimento”.

A exaltação da figura do herói para o homem grego é, de acordo com Henri-Irénée Marrou (1990, p. 31), uma função de “ordem educativa”, a qual é atribuída ao poeta. Sobre

essa questão, afirma Marrou:

É em função desta alta ideia da glória que se define o papel próprio do poeta, que é de ordem educativa. O fim a que sua obra se subordina não é essencialmente de ordem estética, mas consiste em imortalizar o herói. O poeta, dirá Platão<sup>6</sup>, “cobre de glória miríades de feitos dos antigos e *assim faz a educação da posteridade*” [...] (MARROU, 1990, p. 31, itálicos do original).

Esse papel educativo presente na figura do poeta encontra em Homero um símbolo de representatividade, pois ele – o poeta – será aquele que, conforme Marrou (1990, p. 31), empreenderá, pela poesia épica, a *imortalização* do “herói”. Nesse sentido, diz Marrou:

Para compreender qual foi a influência educadora de Homero, basta lê-lo e ver como ele próprio procede, como ele concebe a educação de seus heróis. Faz-lhes propor, por seus conselheiros, grandes exemplos tirados à gesta legendária, exemplos que devem despertar neles o instinto agonístico, o desejo de rivalizar. Assim Fênix propõe a Aquiles, ao pregar-lhe a conciliação, o exemplo de Meleagro: “É exatamente isto o que nos ensinam os feitos dos antigos heróis... Recordo-me ainda desta gesta [...], uma história bem antiga [...] (MARROU, 1990, p. 31).

A respeito da importância de Homero na vida do homem grego, Marrou afirma ainda que:

Sem dúvida, não foi Homero o único educador que a Grécia ouviu: de século em século, os clássicos vieram completar o ideal moral da consciência helênica (vede como Hesíodo a enriquece já com suas noções tão preciosas de Direito, Justiça, Verdade); todavia, não é menos verdadeiro, por isso, que Homero representa a base fundamental de toda a tradição pedagógica clássica, e [...] a continuidade dessa tradição manteve viva por séculos, na consciência de todos os gregos [...] (MARROU, 1990, p. 32).

Quando as tribos dóricas invadiram a Grécia continental no século XII a.C., afirma Vernant (2004, p. 10), elas promoveram “para sempre” a destruição da realeza micênica, a qual possuía toda “uma forma de vida social, centralizada em torno do palácio”. Com a definitiva abolição do “Rei”, este “desaparece do horizonte grego” enquanto “um personagem [...] divino”. Conforme Vernant (2004, p. 10), “a derrocada do sistema micênico [...] repercute

---

<sup>6</sup> Platão, “Fedro”, 245a.

no próprio homem grego”, modificando seu universo espiritual e transformando “suas atitudes psicológicas”.

Desaparecida a figura real, o homem grego pôde experimentar, após um longo “período de isolamento”, o que Vernant (2004, p. 10) denomina de “uma dupla e solidária inovação: a instituição da Cidade” e o “nascimento de um pensamento racional”. Os gregos, afirma ele, ao restabelecerem “as relações interrompidas durante vários séculos com o Oriente [...], não tomam, como o tinham feito os micênicos, o rumo da imitação e da assimilação”. Ao contrário, em “plena renovação orientalizante, o Helenismo afirma-se como tal em face da Ásia, como se, pelo contato reatado com o Oriente, tomasse melhor consciência de si próprio”.

O homem grego, diz Vernant (2004, p. 11), começa a se perceber como um possuidor de uma *originalidade* e de uma *superioridade* em relação a outros povos, pois, diferentemente dos micênicos – cuja figura do Rei simbolizava sua onipotência sem controle e sem limite – a “vida política” do homem grego, por sua vez, “pretende ser objeto de um debate público, em plena luz do sol, na Ágora”, partindo-se da premissa segundo a qual os “cidadãos” são “definidos como iguais” e para os quais “o Estado” é uma “questão comum”.

As “antigas cosmogonias” e os “mitos de soberania”, afirma Vernant (2004, p. 11), passam a ceder lugar a “um pensamento novo”, o qual “procura estabelecer a ordem do mundo em relações de simetria, de equilíbrio” e de “igualdade entre os diversos elementos que compõem o cosmos”. É entre os séculos VIII e VII a.C. que, conforme Vernant, se dá o “nascimento” da “Razão grega” e sua conseqüente *desvinculação* “de uma mentalidade religiosa”, de modo a *ultrapassar* o mito, rumo à exploração de “vias que lhe são próprias”. Uma “época de mutação decisiva” e que, conforme Vernant, “lança os fundamentos do regime da Pólis e assegura”, por um processo de “laicização do pensamento político”, o “advento da filosofia”.

Antes que o pensamento filosófico tivesse surgido no mundo clássico, os gregos buscavam compreender os fenômenos da natureza a partir de explicações baseadas nos mitos. Nas epopeias “Ilíada” e “Odisseia”, tem-se, através do *mito*, uma tentativa pedagógica de interpretação da realidade. Na “Odisseia”, é marcante a passagem em que se narra a travessia

do herói *Ulisses*<sup>7</sup> pela ilha das *sereias*. Essas, que atraem os homens para a morte ao entoarem seu *canto*, buscam confundir e devorar todos aqueles que delas se aproximam. A fim de evitar um trágico desfecho para *Ulisses* e sua tripulação, *Circe* fala ao herói antes que ele prossiga em sua jornada de retorno a Ítaca, aconselhando-lhe:

Escuta agora o que vou dizer-te; aliás, um deus de novo te recordará isso mesmo. Chagarás, primeiro, à região das Sereias, cuja voz encantada todos os homens que delas se aproximam. Se alguém, sem dar por isso, delas se avizinha e as escuta, nunca mais sua mulher nem seus filhos pequeninos se reunirão em torno dele, pois que ficará cativo do canto harmonioso das Sereias. Residem elas num prado, em redor do qual se amontoam as ossadas de corpos em putrefação, cujas peles se vão ressequindo. Prossegue adiante, sem parar; com cera doce como mel amolecida tapa as orelhas de teus companheiros, para que nenhum deles possa ouvi-las. Tu, se quiseres, ouve-as; mas, que em tua nau ligeira te atem pés e mãos, estando tu direito, ao mastro, por meio de cordas para que te seja dado experimentar o prazer de ouvir a voz das Sereias. Se acaso pedires e instares com teus homens que te soltem, que eles te prendam com maior número de ligaduras (HOMERO, 1960, p. 166).

Mas, afinal, o que se passa entre o herói dessa epopeia e as *sereias*? Dito de outro modo, o que se interpõe entre ambos? Interpõe-se entre eles o *canto*<sup>8</sup>. Mas esse *canto*, o que é

---

<sup>7</sup> “ULISSES – rei de Ítaca, era filho único de Laertes e Anticleia. Fazia dois anos de casado com a bela Penélope quando ocorreu a Guerra de Tróia. Tudo fez para não seguir para a guerra. Obrigado a partir [...], assinalou-se durante a guerra por sua prudência e o valor de seus estratégias. Quando Tróia caiu, Ulisses rumou para Ítaca, porém a fortuna lhe foi adversa durante dez anos. Atirado por um furacão sobre as costas de Sicília, foi em seguida levado para as costas da África, no país dos Lítios. Em seguida, os ventos o impeliram até às costas da Sicília, onde morava o espantoso ciclope Polifemo. Este surpreendeu Ulisses na praia e o levou com alguns de seus companheiros para uma caverna onde o gigante guardava seus rebanhos. Ulisses à medida que lhe contava suas façanhas ia-lhe fornecendo um líquido embriagador. Polifemo, saturado de vinho, adormeceu. Ulisses apanhou então, uma estaca e cravou-o no único olho de Polifemo. Este, urrando de dor postou-se na saída do antro com os braços estendidos. Ulisses e seus companheiros, para fugirem às mãos de Polifemo, se penduraram à lã do ventre das ovelhas que eram, como seu dono, de estatura descomunal e assim lograram escapar. Prosseguiu Ulisses na sua viagem e, chegando às ilhas Eólias, Éolo se mostrou tão encantado com a eloquência de Ulisses que lhe fez presente de uns grandes odres onde se achavam encerrados os ventos contrários à sua navegação; os soldados, porém, movidos pela curiosidade, abriram os odres e, os ventos escapando-se, levantaram uma tempestade que arremessou a frota às praias de Campânia entre povos antropófagos chamados Lestrigões. Logrando escapar, foi Ulisses para a ilha de Ea onde morava a maga Circe que o cativou com seus encantos e o reteve por um ano a seu lado. Prosseguindo viagem, livrou-se das sereias e saiu-se bem dos escolhos de Cila e Caríbde. Arrojado pelos ventos à ilha de Ogigia onde reinava a ninfa Calipso, filha de Oceano, esta prometeu torná-lo imortal se promettesse esquecer para sempre Ítaca e ali quisesse acabar tranquilamente seus dias. Ali passou dias, meses e anos até que, por fim, auxiliado pelos deuses se fez rumo à pátria onde chegou são e salvo”. (VICTORIA, 2001, p. 183-184).

<sup>8</sup> Acerca da chegada do herói à ilha das Sereias, Ulisses diz a seus companheiros o seguinte: “Ordena-nos ela (Circe) que, antes de mais nada, evitemos as enfeitadoras Sereias, sua voz divinal e seu prado florido; aconselha que só eu as ouça. Mas atai-me com laços bem apertados, de sorte que permaneça imóvel, de pé, junto ao mastro, ao qual deverei estar preso por cordas. Se vos pedir e ordenar que me desligueis, apertai-me com

ele? O que representa? Ele representa, por exemplo, o conjunto de *artifícios* que fazem parte constitutiva da sociedade moderna e que o personagem Saint-Preux, apresentado no romance “Júlia ou A Nova Heloísa”, considera como um emaranhado de objetos da vida moderna e que desfilam diante dele, causando-lhe embaraço. É desse modo que Preux se refere, ao descrever a vida em Paris em carta à sua amada:

Enfim, eis-me inteiramente dentro da torrente [...]. Passo o dia inteiro na sociedade, com os ouvidos e olhos atentos ao que os impressiona e, nada percebendo que a ti se assemelhe, recolho-me em meio ao barulho e converso em segredo contido. Isso não quer dizer que essa vida barulhenta e tumultuosa não tenha também alguma espécie de atrativo e que a prodigiosa diversidade de coisas não ofereça certos prazeres aos recém-chegados, mas para senti-los é preciso ter o coração vazio e o espírito frívolo; o amor e a razão parecem unir-se para deles desgostar-me: como tudo é apenas vã aparência e como tudo muda a cada instante, não tenho tempo para emocionar-me com alguma coisa, nem o de examinar alguma coisa (ROUSSEAU, 2006, p. 222).

Essas sensações descritas pelo personagem de Rousseau são, pois, retomadas no “Emílio”, quando ele descreve as cenas em que um jovem, que não fora educado pela natureza, experimenta ao entrar na sociedade. Nesse sentido, afirma Rousseau:

Todos os que falam da educação dos jovens, seguem os mesmos preconceitos e as mesmas máximas, porque observam mal e refletem mal [...]. Mas abandonemos pensionistas de colégios e conventos a seus maus

---

maior número de laços. Enquanto eu falava, expondo tudo em pormenor a meus companheiros, a bem construída nau não tardou em alcançar a ilha das Sereias. Mas, de repente, cessou o vento e sobreveio a calma, tendo uma divindade adormecido as ondas. Meus homens, tendo-se levantado, enrolaram as velas e lançaram-nas no porão; em seguida, sentando-se novamente, faziam saltar a espuma com os polidos remos de abeto. Eu, depois de ter cortado com o bronze afiado da espada um grande pedaço de cera, amassei os pedaços com minhas mãos fortes. Logo a cera amoleceu, mercê da grande força e do brilho do rei Hélio, filho de hipérion. Com ela tapei as orelhas de todos os meus companheiros, a cada um por sua vez. Eles me ligaram as mãos e os pés, permanecendo eu direito junto ao mastro, ao qual me ataram com cordas. Depois, sentados, continuaram ferindo com os remos o alvamento mar. Quando já estávamos a distância de alguém, gritando, se fazer ouvir, redobram de velocidade, mas a nau que veloz singrava sobre as ondas, e perto das Sereias, não lhes passou despercebida. Súbito, entoaram este harmonioso canto: ‘Vem aqui, decantado Ulisses, ilustre glória dos Aqueus; detém tua nau, para escutares nossa voz. Jamais alguém por aqui passou em nau escura, que não ouvisse a voz de agradáveis sons que sai de nossos lábios; depois afasta-se maravilhado e conhecedor de muitas coisas, porque nós sabemos tudo quanto, na extensa Tróade, Argivos e Troianos sofreram por vontade dos deuses, bem como o que acontece na nutricia terra’. Assim elas cantavam, e suas magníficas vozes inundavam-me o coração com o desejo de as ouvir, de sorte que, com um movimento das sobrancelhas, ordenei aos companheiros que me soltassem; eles, porém, curvados sobre os remos, continuavam remando; mas, imediatamente, Perímedes e Euríloco, tendo-se levantado, prenderam-me com laços mais numerosos e os apertaram com mais força. Depois que passamos as Sereias e não mais lhes ouvimos a voz nem o canto, meus fiéis companheiros retiraram a cera, com que lhes tapara os ouvidos, e libertaram-me das cordas.” (HOMERO, 1960, p. 169-170).

costumes: serão sempre sem remédio. Não falo senão da educação doméstica. Pegai um jovem educado prudentemente na residência de seu pai na província, examinai-o no momento em que chega a Paris, em que entra na sociedade; vós o vereis pensando certo em relação às coisas honestas e tendo a vontade tão sadia quanto a razão; vê-lo-eis com desprezo pelo vício e horror à devassidão [...].

Considerai o mesmo indivíduo seis meses depois, não o reconheceréis mais; expressões livres, máximas pretensiosas, atitudes displicentes vo-lo fariam tomar por outro homem, se suas zombarias acerca de sua simplicidade primeira, sua vergonha quando lha lembram, não mostrassem que é o mesmo e disto se peja. Como se formou em pouco tempo! De onde vem tão grande e brusca mudança? Do progresso do temperamento? Seu temperamento não teria feito o mesmo progresso na casa paterna? E por certo aí não teria adquirido esse tom nem essas máximas. Dos primeiros prazeres dos sentidos? Ao contrário: quando começamos a entregar-nos a eles, somos timoratos, inquietos, fugimos de todos e do ruído (ROUSSEAU, 1999, p. 391).

Mas o jovem, ao entrar nessa sociedade *barulhenta e tumultuosa* de que fala Preux, passa – conforme esse personagem de Rousseau – por uma segunda “formação”. Nesse sentido, diz ele:

[...] Seu coração é ainda o mesmo, mas suas opiniões mudaram. Seus sentimentos mais lentos em se alterar, se alterarão com elas; e é somente então que estará verdadeiramente corrompido. Mal entra na sociedade passa por uma segunda educação inteiramente oposta à primeira e pela qual aprende a desprezar o que estimava e a estimar o que desprezava; fazem-no encarar as lições de seus pais e de seu mestre como um jargão pedante, e os deveres que lhe foram pregados como uma moral pueril que se deve desdenhar quando adulto. Ele se acredita obrigado, por honra, a mudar de conduta; torna-se atrevido sem desejos e enfatuado por falsa vergonha. Zomba dos bons costumes antes de se ter afeiçoado aos maus, e se jata de devassidão sem saber ser devasso. Não esquecerei nunca a confissão de um jovem oficial de guarda suíça, que se aborrecia com os prazeres ruidosos de seus camaradas mas não ousava recusar-se a participar deles de medo das caçoadas: “Exercito-me nisso, dizia, como a tomar rapé apesar de minha repugnância: o gosto virá com o hábito; é preciso não continuar sempre criança” (ROUSSEAU, 1999, p. 392).

As vãs aparências da vida social mencionadas por Preux não abalam, contudo, o jovem que foi educado pela natureza. A esse respeito, diz Rousseau:

[...] Pergunto se há alguém na terra mais armado do que o meu jovem contra o que pode atacar seus costumes, seus sentimentos, seus princípios; se há alguém mais em condições de resistir à torrente. Pois, contra que sedução não tem ele defesa? [...] (ROUSSEAU, 1999, p. 392).

Ao conjunto de artifícios que a vida moderna engendra em razão da quantidade de

objetos que o homem moderno vê desfilar diante de si fazem com que, na vida em sociedade, o homem seja continuamente, como diz Rousseau (1999, p. 12), arrastado para longe do seu *lugar*, isto é, “para longe de seus deveres”. Mas que deveres são esses? Não são outros senão obedecer à *reta* “voz” da natureza, pois ela jamais mente ao coração do homem.

A vida moderna cria um emaranhado de *necessidades* as quais o homem do *estado natural* não sentiria necessidade nem ao menos de metade delas. Mas as *sereias* agem na *superfície* e, quando logram êxito na sedução dos homens por meio do *canto*, leva-os para o fundo do oceano, onde reside o verdadeiro mal. Em outras palavras, o homem moderno, julga o bem, o belo e o *útil* a partir das *aparências*, isto é, pela superfície, onde as *sereias* entoam seu *canto* sedutor. Assim, esse homem se esquece de consultar seu próprio coração, a fim de perscrutar a verdadeira intenção das *sereias*.

Pensando com Rousseau (1773b), pode-se afirmar que o progresso das ciências e das artes só serviu para formar, na vida moderna, *Ulisses fragilizados*, os quais, tendo negligenciado o que a natureza tinha a lhes ensinar e gravar em seu coração, trataram de colher lições fora de seu lugar natural e, portanto, distantes de seus deveres em sendo homem. Levando-se pela *sedução* do *canto*, negligenciaram a tão importante fase de desenvolvimento do *sentimento* – possível unicamente pela *educação negativa* – e, idolatrando o *canto* daqueles seres, tornaram-se homens *depravados*. A vida moderna carece de genuínos *Ulisses*<sup>9</sup>. Por outro lado, encontra-se repleta de simulacros deles, verdadeiros *arremedos* de virtude, polidez e sabedoria. Nesse sentido, Rousseau, no *Primeiro Discurso*<sup>10</sup>, afirma o

---

<sup>9</sup> Isto é, aquele que, sabendo do poder das sereias, é sábio o bastante para consultar as próprias forças – o raio de sua teia (ROUSSEAU, 1999, p. 63) e, assim, impedir que o descontrole impere em sua conduta enquanto um homem adulto. Dito de outro modo, que ele se permita ser governado pela *hybris*. Esse *Ulisses*, pois, é aquele que tem a *coragem* e *decide* ouvir as *sereias* sem ceder ao *canto*, pois conhece o *modo* como elas atuam e sabe a maneira de enfrentá-las, de modo que não se sucumbir àqueles seres.

<sup>10</sup> O *Primeiro Discurso* é o “Discurso sobre as ciências e as artes”, o qual rendeu a Rousseau o prêmio da Academia de Dijon. A esse respeito, Lourival Gomes Machado (apud ROUSSEAU, 1973b, p. 337), tradutor desse *Discurso* para a língua portuguesa, afirma que: “O tema proposto pela Academia de Dijon é caracteristicamente setecentista. A Europa, no século XVIII, chegava ao auge da cultura iniciada, na Renascença, pelo humanismo: o ‘iluminismo’ dominava a vida intelectual e, por igual, a política. Estamos na época dos ‘filósofos e dos ‘déspotas esclarecidos’, isto é, da supervalorização do conhecimento racional como o instrumento capaz de restabelecer, na sociedade, a ordem natural observável no cosmos. Os acadêmicos de Dijon, conseqüentemente, propuseram um tema que, sem dúvida, esperavam ver respondido positivamente e, mais, utilizado para o desenvolvimento dum elogio acalorado do ‘restabelecimento das letras e das artes’, ou melhor, da Renascença, que inaugurara uma nova era. Rousseau, contudo, vai responder pela negativa, o que chamará, para seu discurso, atenção maior do que tinham merecido seus antecessores na acusação dos vícios do tempo. É verdade que, embora escrevendo de maneira menos direta e ordenada, como ele próprio confessa, terá sido o primeiro a atribuir clara importância à moral, deixando a razão em segundo plano. O mundo que diz ter

seguinte:

Onde não existe nenhum efeito não há nenhuma causa a procurar; nesse ponto, porém, o efeito é certo, a depravação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição. Dir-se-á ser uma infelicidade própria de nossa espécie? Não, senhores; os males causados por nossa vã curiosidade são tão velhos quanto o mundo. A elevação e o abaixamento cotidianos das águas do oceano não foram mais regularmente submetidos ao curso do astro que nos ilumina durante a noite quanto a sorte dos costumes e da probidade aos progressos das ciências e das artes. Viu-se a virtude fugir à medida que sua luz se elevava no nosso horizonte e observou-se o mesmo fenômeno em todos os tempos e em todos os lugares (ROUSSEAU, 1973b, p. 345).

Ao remontar a trajetória de constituição do estado civil, Rousseau põe em interrogação a *legitimidade* de sua fundação. Segundo ele, a sociedade se fundou a partir do instante em que o primeiro usurpador, valendo-se de seu discurso demagógico, cercou um pedaço de terra e disse a todos que aquilo, a partir de então, lhe pertencia. É, pois, no *Segundo Discurso*<sup>11</sup> que Rousseau (1973a, p. 265, itálico do autor) afirma: “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”.

Para Rousseau, muitos dos males que constituem a vida moderna poderiam ser evitados se tivesse havido um homem – um genuíno *Ulisses* – que se insurgisse diante

---

visto na caminhada a Vincennes, é o mundo de seu próprio pensamento, original e oposto às ideias dominantes em seu tempo e em seu meio. O Prêmio da Academia de Dijon, conquistado por Rousseau em 1750, consistia em responder à seguinte questão: “O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?” Mais tarde, em forma de autocrítica, Rousseau (1973b, p. 338) diz sobre esse *Discurso*: “Que será a celebridade? Eis a obra infeliz a que devo a minha. É certo que essa peça, que me valeu um prêmio e me deu nome, será, no máximo, medíocre e, ousou acrescentar, uma das menores deste repertório. Que abismo de misérias não teria evitado o autor, se esta primeira obra tivesse sido recebida como o merecia! Mas era preciso que um favor inicial injusto me trouxesse, aos poucos, uma severidade que ainda é mais injusta.

<sup>11</sup> O *Segundo Discurso* de Rousseau é o “Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens”. A respeito dele, Paul Arbousse-Bastide escreve o seguinte: “Em 1753, a Academia de Dijon propôs, para o prêmio do ano seguinte, a questão: ‘Qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural?’ Rousseau resolveu concorrer mais uma vez. Para se concentrar melhor, porém, deixou Paris e afastou-se do convívio dos demais, perto de uma floresta, em Saint-Germain. As ‘Confissões’ contam qual era então seu estado de espírito: ‘Metido o dia todo na floresta, procurava e aí encontrava a imagem dos primeiros tempos dos quais orgulhosamente traçava a história; não dava ouvidos às pequenas mentiras dos homens, minha alma elevava-se até a divindade’. O escritor acabou a obra em Chambéry, redigindo uma dedicatória à República de Genebra, que traz a data de 12 de junho de 1754. A obra apareceu impressa sob o título de ‘Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens’ (ARBOUSSE-BASTIDE apud ROUSSEAU, 1973a, p. 209).

daquele impostor que estabelecera a cerca. É o que diz Rousseau:

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’ (ROUSSEAU, 1973a, p. 265).

A ideia de propriedade – que já se encontrava presente no espírito do homem natural desde os primeiros progressos por ele vividos – encontrou na *cerca* posta pelo primeiro *demagogo* um marco emblemático, por assim dizer, de constituição de uma sociedade baseada no *engodo* perpetrado por aquele farsante que materializou a ideia de propriedade, criando uma espécie de *signo*<sup>12</sup> social que a representasse.

Diante dessa nova condição, o homem moderno se depara com uma nova unidade de medida do valor humano: a *propriedade privada*. Nesse sentido, o *corpo* passa a ser, de acordo com Locke, a *primeira propriedade* do homem moderno. Assim ele afirma:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele (LOCKE, 1983, p. 45).

Para Locke, a instituição da propriedade constitui-se em motivo de segurança para o homem, sendo que aquilo que ele retira da natureza com o esforço de seu próprio corpo possui, segundo esse teórico, *legitimidade* enquanto expressão de uma *riqueza material* adquirida.

Em outro viés de reflexão, Thomas Hobbes (1979, p. 76) – um pensador com o qual Rousseau também dialoga – compreende o *estado de natureza* como o “reinado” da *insegurança* e da *desconfiança*, pois nesse *estado* os homens foram *dissociados pela natureza*, tornando-se capazes de atacarem uns aos outros e, ainda,

[...] Quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado;  
[...] Quando vai dormir fecha suas portas; mesmo quando está em casa tranca

---

<sup>12</sup> A *cerca*, aqui, representa um signo de propriedade material, o qual possui um valor de troca e símbolo de riqueza no contexto da sociedade moderna.

seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que se 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? (HOBBS, 1979, p. 76).

Hobbes (1979, p. 76), ao refletir sobre o *homem primitivo*, identifica um cenário diverso daquele encontrado por Rousseau. Para Hobbes, o homem do estado de natureza é um ser *medroso* e *inseguro*: “Todo homem é inimigo de todo homem”. Segundo Hobbes, “reina” no *estado de natureza* um “tempo de guerra”, em meio ao qual,

[...] 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 [...] não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta (HOBBS, 1979, p. 76).

Antes da existência da *cerca*, diz Rousseau (1973c, p. 28), o homem do estado de natureza era livre, mas, após a instituição da *cerca* enquanto *símbolo* da vida moderna, esse mesmo homem se viu, a partir de então, “por toda a parte”, acorrentado “a ferros”.

A ideia que o homem moderno possui acerca da *utilidade* encontra-se intimamente ligada à expectativa de obtenção de um resultado *prático* e *imediatos*. Prático no sentido de que carecerá de *utilidade* tudo aquilo que não possa ser concretamente aplicado na vida, isto é, que não seja passível de um *resultado prático*. *Imediato* no sentido de abreviar todo e qualquer processo que atenda à ideia de *tempo* construído pelo homem moderno, de acordo com o qual não se leva em conta o “tempo” da natureza.

O que Rousseau tem a ensinar aos modernos é que, para se *enfrentar* o *canto* das *sereias* – sem a ele perecer, deixando-se governar pela *Hybris*<sup>13</sup>, consiste em que é necessário

---

<sup>13</sup> Jean-Pierre Vernant (2004, p. 68), afirma que “até na guerra” os combatentes não podem se deixar levar pelos impulsos das paixões, pois na guerra a vontade de um deve se submeter à vontade comum do grupo. Assim, diz ele: “Até na guerra, a *Eris*, o desejo de triunfar do adversário, de afirmar sua superioridade sobre outrem, deve submeter-se à *Philia*, ao espírito de comunidade; o poder dos indivíduos deve inclinar-se diante da lei do grupo. Heródoto, ao mencionar, após cada narrativa de batalha, os nomes dos cidadãos e dos indivíduos que se mostram os mais valentes em Platéia, dá a palma, entre os espartanos, a Aristodamo: o homem fazia parte dos trezentos lacedemônios que tinham defendido as Termópilas; só ele tinha voltado são e salvo; preocupado em lavar o opróbrio que os espartanos ligavam a essa sobrevivência, procurou e encontrou a morte em Platéia ao realizar façanhas admiráveis. Mas não foi a ele que os espartanos concederam, com o prêmio da bravura, as honras

que o homem moderno não se deixe *embriagar* diante da quantidade de objetos que desfilam diante dele, o que se vê por meio da descrição feita por Preux em sua carta a Júlia.

Quando Emílio atingir seus vinte anos, seu governante dele se despedirá, confiando-lhe o *prêmio da amizade*, pois a *tarefa* aproxima-se de seu fim. Os primeiros quinze anos de Emílio consistem em prepará-lo para a vida em sociedade. No lugar das lições dadas à criança pela educação positiva do tempo histórico de Rousseau, o governante emprega, em relação a seu aluno, a *educação natural*, a qual, negando os preceitos educativos postos na sociedade, será a responsável pela formação do homem.

Fortalecido esse elo entre a criança e a natureza, estará germinando em seu coração o verdadeiro *sentido da utilidade* da formação do homem, o qual, em um primeiro momento, a natureza lhe prescreve aquilo que lhe é *útil* segundo sua *idade*. Sabendo bem distinguir o que é útil para si, Emílio saberá, em sua vida adulta, distinguir o que se revela como útil tanto para si quanto para a vida em sociedade.

Quando Rousseau reflete sobre o *estado de fraqueza* da criança, levando em consideração os cuidados que os pais lhes prestam, Rousseau compreende que esses cuidados se revelam como inúteis à criança, pois se fundam em necessidades que ela ainda não as sente. Assim, diz ele em relação aos cuidados paternos:

[...] Esse apego pode ter exageros, defeitos, abusos. Pais que vivem na sociedade, para ela transportam o filho antes do tempo. Dando-lhe maiores necessidades do que ele tem, não aliviam sua fraqueza, antes a aumentam. Aumentam-na ainda exigindo dele o que a natureza não exigia, submetendo

---

fúnebres devidas aos melhores; recusaram-lhe a *aristeia* porque, combatendo furiosamente, como um homem alucinado pela *lyssa*, tinha abandonado seu posto” (VERNANT, 2004, p. 68 apud Heródoto, IX, p. 71). Essa passagem descrita por Vernant e que se encontra em Heródoto, cumpre o papel de ilustrar, diz Vernant (2004, p. 68-69), “[...] uma atitude psicológica que não se manifesta somente no domínio da guerra, mas que, em todos os planos da vida social, marca uma viragem decisiva na história da *Polis*. Chega um momento em que a cidade rejeita as atitudes tradicionais da aristocracia tendentes a exaltar o prestígio, a reforçar o poder dos indivíduos e dos *gene*, a elevá-los acima do comum. São assim condenados como descomedimento, como *hybris* – do mesmo modo que o furor guerreiro e a busca no combate de uma glória puramente particular [...]”. Sendo o descomedimento, por um lado, governado pela *hybris*, por outro, têm-se que a *sophrosyne* governa o homem que consegue um domínio de si. É o que diz Vernant (2004, p. 67): “A virtude guerreira não é mais da ordem da *thymós*; é feita de *sophrosyne*: um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, o sangue frio necessário para refrear os impulsos instintivos que correriam o risco de perturbar a ordem geral da formação.”

às suas vontades o pouco de forças que ele tem para atender às próprias [...] (ROUSSEAU, 1999, p. 67-68).

Nesse sentido, será bom para Emílio, em primeiro lugar, aquilo que lhe seja revelado como útil a si mesmo, tendo-se por princípio norteador a *educação negativa*. Em segundo lugar, Emílio buscará – uma vez não tendo sido negligenciado aquilo que é útil para si mesmo, enquanto homem – aquilo que se apresenta como útil na vida em sociedade. Nesse segundo momento, Emílio se preocupará com a convivência coletiva, tendo como critério para julgar aquilo que é útil à essa convivência o conceito de *bem comum*, pois tudo aquilo que se apresenta como útil para a vida em comunidade é porque encontra-se ligado a uma *vontade geral*, a qual os homens denominam por *lei*. É, pois, a partir desse instante que o *cidadão* se apresenta, no prudente *agir e relacionar-se* de Emílio na vida em coletividade.

Rousseau apresenta o homem social como aquele que não se sente ligado a uma comunidade política, pois o homem moderno não é mais um amante de sua pátria. Nesse sentido, afirma ele:

Os antigos políticos falavam constantemente de costumes e de virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro. Um vos dirá que um homem numa determinada região vale a soma pela qual o venderiam na Argélia; outro, seguindo esse cálculo, encontrará regiões nas quais um homem nada vale, e outras em que ele vale menos do que nada. Avaliam os homens como gado. Segundo eles, um homem só vale para o Estado pelo seu consumo; [...] (ROUSSEAU, 1973b, p. 352).

Rousseau não encontra no homem moderno o sentimento de pertencimento a uma comunidade política semelhante ao modo como os antigos gregos o possuíam. *Patriotismo*, segundo ele, não passa de uma *palavra vã*, que deve ser *riscada* dos dicionários. Na vida moderna não se vê mais homens verdadeiramente preocupados com as questões da pátria. Nela há, indubitavelmente, uma gama infindável de homens entendidos em leis e em fazê-las. Essa é a imagem que Rousseau forma em seu espírito ao refletir sobre o governo da Polônia, ao afirmar:

Observo as nações modernas. Nelas vejo muitos fazedores de leis, mas nenhum legislador. Entre os antigos, encontro três principais, que merecem atenção especial: Moisés, Licurgo e Numa. Os três dedicaram seus melhores cuidados a objetivos que pareceriam dignos de mofa a nossos doutores. Os três alcançaram sucessos que se julgariam impossíveis, se menos comprovados (ROUSSEAU, 1962, p. 269).

O que esses três legisladores tinham em comum era que “o mesmo espírito” de pertencimento a uma comunidade política lhes guiava, pois todos eles – afirma Rousseau (1962, p. 271) – “procuraram liames que ligassem os cidadãos à pátria e uns aos outros”.

A leitura de um *texto filosófico* constitui-se em uma atividade *complexa*, a qual exige do leitor, de acordo com Joel Pimentel Ulhôa (1997, p. 7), o “ato de mergulhar” no texto e de “compreendê-lo na sua intencionalidade própria e, a partir dele, filosofar”. Conforme Ulhôa, o ato de filosofar a partir de um texto *em filosofia* exige o conhecimento da *estrutura significativa* do autor lido, isto é, uma compreensão de suas *categorias essenciais*, vale dizer, dos conceitos que *compõem* seu *universo teórico* e que lhe conferem *sentido e coerência*. É, pois, a partir da *reflexão* que se procede diante da leitura de um texto em filosofia que se torna possível ao leitor *aproximar-se* do autor lido. Porém, essa *aproximação* não pode desconsiderar a *estrutura significativa* desse autor, ou seja, seus conceitos *fundantes*. Nesse sentido, o conceito de “homem natural” constitui-se em um exemplo de *estrutura significativa* ou *conceito operatório* em Rousseau, sem o qual a compreensão do *conjunto* do seu pensamento se tornaria *limitada* ou *prejudicada*. Ulhôa acrescenta ainda que o texto filosófico constitui-se em uma expressão verbal e coerente da realidade. Desse modo, afirma ele:

O texto filosófico é expressão verbal, sistematicamente coerente, das ideias com que os homens, nas relações sociais do contexto do autor, concebem a realidade concreta da prática da vida social, fornecendo assim, o texto, o quadro dessa realidade (ULHÔA, 1997, p. 17).

O cientista *da natureza*<sup>14</sup>, ao investigar um fenômeno natural, não se preocupa em “tecer” uma “teia” ou “cadeia” de *reflexões* que o levem a compreender a *causa geradora* de tal ou qual fenômeno investigado. Em linhas gerais, ele os *observa*, os *quantifica* e, por fim, os *registra*, podendo ainda vir a se tornarem *leis científicas*. O filósofo, diz Ulhôa (1997, p. 17), por sua vez, partindo da “realidade [...], reflete sobre ela”. Ao *refletir* sobre a realidade, ele pensa sobre ela de maneira *apriorística*, isto é, de forma independente das manifestações *exteriores* dos fenômenos naturais, o que, para esse cientista, lhe é indispensável. Nessa linha de raciocínio, o filósofo é aquele que:

---

<sup>14</sup> Um *físico*, um *químico*, por exemplo.

[...] Organiza, no seu nível mais profundo, num discurso determinado, as linhas diretrizes, espacial e temporalmente limitadas, das difusas formas de representação da realidade histórica de seu tempo, por ele captadas através da percepção e trabalhadas pela reflexão [...] (ULHÔA, 1997, p. 17).

Assim, quando o *filósofo representa a realidade histórica de seu tempo*, ele o faz, de acordo com Ulhôa (1997, p. 17), de uma forma contemplativa da verdade histórica a qual ele faz transparecer em seu texto. Nesse sentido, a investigação da realidade, que busca alcançar a verdade através da contemplação, já se encontrava presente desde os pensadores da antiguidade.

Note-se, pois, que Rousseau é um *filósofo* que viveu no século XVIII e que, dessa maneira, faz-se importante compreender o que significa essa palavra. Nesse sentido, Platão (1955, p. 231), em uma de suas obras<sup>15</sup>, traz o seguinte diálogo entre Glauco e Sócrates:

SÓCRATES – Agora responde-me: quando se diz que alguém ama uma coisa, quer-se dizer que não ama senão em parte ou que a ama inteira?

GLAUCO – Inteira.

SÓCRATES – Não diremos também que o filósofo ama a sabedoria não em parte, senão inteira?

GLAUCO – Sim.

SÓCRATES – Do que aborrece a ciência, sobretudo se esse tal jovem é incapaz de se dar a razão do que é útil ou inútil, não diremos que é filósofo e ama a ciência: como do homem que aborrece os alimentos não diremos que tem fome nem que lhe apetece comer os manjares que lhe oferecem, senão que é um enfasiado.

GLAUCO – Com razão o diremos.

SÓCRATES – Aquele, porém, que mostra gosto para todo o saber, que se entrega com ardor ao estudo e tem insaciável curiosidade de aprender, não merece com rigorosa justiça o nome de filósofo? Que dizes?

GLAUCO – Ao teu modo de ver haveria filósofos às dúzias e de caráter bem estranho. Porque seria preciso incluir nesta categoria todos os curiosos de ver ou aprender alguma coisa. E seria bem extravagante abranger entre os filósofos as pessoas ávidas de ouvir, que não suportariam com gosto uma discussão como ora entretemos, mas que pareçam ter os ouvidos votados a ouvir todos os coros e acodem a todas as festas de Baco, sem lhes faltar a

<sup>15</sup> “A República”, Livro Quinto, p. 231-232.

uma só, nas cidades ou no campo. Chamaremos então filósofos a todos esses e aos que se votam com ardor a coisas tais, até mesmo às ínfimas artes?

SÓCRATES – Mas esses tais não são os verdadeiros filósofos. Ou, melhor dito, eles o são apenas na aparência.

GLAUCO – Quais são, pois, em tua opinião, os verdadeiros filósofos?

SÓCRATES – Os que se comprazem em contemplar a verdade (PLATÃO, 1955, p. 231-232).

Dessa forma, o *texto filosófico*, afirma Ulhôa (1997, p. 17), enquanto “expressão verbal” e “coerente” da “realidade concreta” e da “vida social” – contribui para que o leitor compreenda o “quadro dessa realidade”.

Ao se proceder a uma reflexão acerca do pensamento de Rousseau – em especial a partir do seu *Segundo Discurso* – compreende-se que o *homem natural* constitui-se em um *conceito fundante*, ou, conforme Ulhôa (1997, p. 17), em uma “estrutura significativa”. Assim, o homem natural é, em Rousseau, um *suposto* teórico, o qual ele toma como ponto de partida. É por essa razão que ele não parte de uma abordagem *descritiva*<sup>16</sup> da evolução do homem, tal como as *ciências empíricas* o fazem. Nesse sentido, ele diz:

[...] Para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não seguirei sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos; não me deterei procurando no sistema animal o que poderia ter sido inicialmente para ter-se tornado o que é. Não examinarei se, como pensava Aristóteles, suas unhas compridas não foram a princípio garras retorcidas, se era peludo como um urso e se, andando com quatro pés, seus olhares dirigidos para a terra e limitados a um horizonte de alguns passos não assinalavam, ao mesmo tempo, o caráter e os limites de suas ideias. Não poderei formular sobre esse assunto senão conjeturas vagas e quase imaginárias. A anatomia comparada progrediu muito pouco até hoje, as observações dos naturalistas ainda são muito incertas para que se possa, sobre tais fundamentos, estabelecer a base de um raciocínio sólido; assim, sem ter recorrido aos conhecimentos naturais que temos sobre esse ponto e sem levar em consideração as mudanças que se deram na conformação, tanto interior quanto exterior do homem, à medida que aplicava seus membros a novos usos e se nutria com novos alimentos, eu o suporei conformado em todos os tempos como vejo hoje: andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta imensidão do céu (ROUSSEAU, 1973a, p. 243-244).

---

<sup>16</sup> Por exemplo, aquela realizada pela Antropologia Cultural.

O contexto histórico no qual Rousseau viveu era o século XVIII. Esse período histórico, investigado por Ernst Cassirer (1992, p. 22) em sua dimensão filosófica, “[...] apresenta, para o conjunto [...]” desse século “[...] o problema do ‘progresso’ intelectual”. Mas, para aqueles que vinculam a expressão “progresso” à ideia de simples acúmulo de conhecimentos e saberes, Cassirer afirma que:

Não existe um século que tenha sido tão profundamente penetrado e empolgado pela ideia de progresso intelectual quanto o Século das Luzes. Equivocar-se-iam, porém, sobre o sentido essencial dessa ideia, aqueles que tomassem “progresso” num sentido *quantitativo* como uma simples *extensão* do saber, como um *progressus in indefinitum* (CASSIRER, 1992, p. 22, *itálicos do autor*).

Cassirer, ao abordar o aspecto qualitativo dos progressos havidos no século XVIII, afirma que:

A par da ampliação quantitativa encontra-se sempre uma determinação qualitativa; à constante extensão do saber para além de sua *periferia* corresponde um regresso sempre mais consciente e mais pronunciado ao centro próprio e característico da expansão (CASSIRER, 1992, p. 22, *itálico do autor*).

Conforme Cassirer (1992, p. 22), o aspecto quantitativo do saber que se verificou no século XVIII se dá a par de uma busca de “certeza de unidade” – em meio à “multiplicidade” – pelo homem do século XVIII. A busca que o homem desse século empreende em direção à “extensão do saber” – isto é, em sua dimensão quantitativa – ele o faz apoiado no “sentimento”, seguro de que essa busca não irá “enfraquecer e diluir o espírito mas, pelo contrário, vai reanimá-lo e ‘concentrá-lo’”.

Vendo-se imerso na busca da compreensão da realidade, a fim de se “traçar” um “quadro completo” dela, o homem do Século das Luzes, afirma Cassirer (1992, p. 2), percebe “que os diversos caminhos que o espírito deve percorrer [...], só aparentemente são caminhos divergentes”. Essa impressão que o homem experimenta no sentido de enveredar por caminhos cada vez mais distantes entre si, só se dá, como afirma Cassirer, quando se parte de uma perspectiva objetiva da realidade, pois “essa divergência nada tem de dispersão”. Algo que diverge, mas não se dispersa, consiste em um fenômeno que, ao ser considerado, por exemplo, em uma perspectiva fragmentária, proporciona ao observador uma falsa impressão

de que as partes se perderão no espaço ao longo do processo de investigação. Nessa linha de raciocínio, importa dizer que o homem das Luzes é capaz de estabelecer uma síntese desses caminhos, de maneira que, ao final de sua investigação, seu espírito se veja capaz de reunir as partes aparentemente dispersas.

A reunião das partes, isto é, “dos caminhos” que se “divergem” – quando “objetivamente considerados” – não se processa, para o homem do século XVIII, sem o desprendimento de uma força motriz. Essa força responsável por iniciar o movimento de busca em direção aos caminhos se apresenta, diz Cassirer (1999, 22), como uma energia “do espírito” que permanece ligada “a um centro motor comum”. O motor comum ou “força criadora” possui, conforme afirma ele, uma “natureza homogênea”, a qual “o século XVIII, ao pretender ‘*designar* essa força’, sintetiza-a ‘numa palavra a sua natureza’, recorrendo ao nome de ‘*razão*’”.

Contudo, os progressos que o homem do século XVIII experimentou por meio da razão trouxeram, para a vida moderna, uma nova postura do homem em relação à ciência, a qual Marilena Chauí (2010, p. 294, grifo da autora) afirma que tal postura “desemboca numa atitude conhecida como **cientificismo**”. Nesse sentido, afirma a autora:

O cientificismo é uma crença infundada de que a ciência pode e deve conhecer tudo; que, de fato, conhece tudo e é a explicação causal das leis da realidade tal como esta é em si mesma. Ao contrário dos cientistas, que não cessam de enfrentar obstáculos epistemológicos, problemas e enigmas, o senso comum cientificista redonda numa ideologia e numa mitologia da ciência (CHAUÍ, 2010, p. 294).

A *ideologia da ciência* e a *mitologia da ciência* se constituem em uma crença *infundada* que, conforme Chauí (2010, p. 294), estrutura-se em um sentimento que o senso comum nutre em relação à ciência, infundindo-lhe uma “atmosfera” de *neutralidade* e *infalibilidade*, de modo que essa crença gera na consciência popular uma “*ideologia da ciência*”, consistindo, pois, na “crença do progresso e da evolução dos conhecimentos científicos que, um dia, explicarão totalmente a realidade e permitirão manipulá-la tecnicamente, sem limites para a ação humana”.

Quanto à *mitologia da ciência*, oriunda da *mesma crença* da infalibilidade nos resultados científicos que o senso comum acredita ocorrer, afirma Chauí,

[...] Que se trata de uma ideia acerca da ciência como se ela fosse magia e poderio ilimitado sobre as coisas e os homens, dando-lhe o lugar que muitos costumam dar às religiões, isto é, um conjunto doutrinário de verdades intemporais, absolutas e inquestionáveis (CHAUÍ, 2010, p. 294)

Esse segundo conceito sobre o saber científico trazido por Chauí não é, pois, o caminho tomado por Rousseau, pois, como visto anteriormente, ao formular o conceito de “homem natural” como recurso metodológico, ele o faz de modo a ignorar os fatos. Ao ignorá-los, Rousseau se afasta também de um conhecimento mágico ou ideológico do homem, no sentido mencionado por Chauí.

Ao se buscar compreender o que é o homem por meio de seu conceito operatório, Rousseau afirma que os filósofos de seu tempo histórico não conseguiram, até então, desenvolver uma abordagem *coerente* acerca do *homem natural*. Segundo ele, o que esses filósofos conseguiram realizar não passou de uma espécie de “transporte” das características do *homem civil* para o homem do *estado de natureza*. Nesse sentido, ele diz:

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. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, sem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que devia decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil (ROUSSEAU, 1973a, p. 241-242).

Desse modo, as noções de *justo* e *injusto*, como afirma Rousseau, não se formaram no homem natural de maneira *repentina*, mas, ao contrário, dependeram de *progressos* consistentes no surgimento gradual de *relações morais*. É, pois, desse modo que ele trata desse tema no *Segundo Discurso*:

É preciso observar, porém, que a sociedade iniciada e as relações já estabelecidas entre os homens exigiam deles qualidades diversas daquelas que deviam à sua constituição primitiva; que começando a moralidade a introduzir-se nas ações humanas, e constituindo cada um perante as leis o único juiz e vingador das ofensas que recebia, a bondade que convinha ao estado puro de natureza não era mais a que convinha à sociedade nascente;

que as punições se tornavam mais severas à medida que as ocasiões de ofensa se tornavam mais frequentes e que caberia ao terror das vinganças ocupar o lugar de freio das leis (ROUSSEAU, 1973a, p. 270).

Já em relação aos progressos em torno das primeiras regras de justiça por que passou o homem do estado de natureza, afirma Rousseau no mesmo *Discurso*:

Da cultura de terras resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa; além disso, começando os homens a alongar suas vistas até o futuro e tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem. Essa origem mostra-se ainda mais natural, por ser impossível conceber a ideia de propriedade nascendo de algo que não se compreende como, para apropriar-se de coisas que não produziu, o homem nisso conseguiu pôr mais do que o seu trabalho (ROUSSEAU, 1973a, p. 272).

Foi em decorrência do trabalho que, de acordo com Rousseau, o homem do estado de natureza conheceu os primeiros progressos em relação ao direito de propriedade. Desse modo, ele afirma:

Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade. Quando os antigos, diz Grócio, emprestaram a Ceres o epíteto de legisladora e a uma festa celebrada em sua honra o nome de Tesmoforia, com isso quiseram dar a entender ter a partilha das terras produzido uma nova espécie de direito, isto é, o direito de propriedade, diverso daquele resultante da lei natural (ROUSSEAU, 1973a, p. 272).

É, pois, dessa maneira que Rousseau se refere à propriedade enquanto marco instituidor da sociedade civil:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não poupou 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!” (ROUSSEAU, 1973a, p. 265, *itálicos do autor*).

Mas não foi de maneira abrupta que a ideia da *cerca* se formou no espírito do homem

natural, pois, como diz Rousseau:

Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração em geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza. Retomemos, pois, as coisas de mais longe ainda e esforcemo-nos por ligar, de um único ponto de vista, em sua ordem mais natural, essa lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos (ROUSSEAU, 1973a, p. 265-266).

O método de Rousseau prende-se a uma primeira *exigência* consistente em, segundo ele, “afastar os fatos”. *Afastar os fatos* significa, para Rousseau, buscar compreender o homem a partir de uma *hipótese*. Nesse sentido, ele afirma:

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

O método de Rousseau parte, assim, de uma premissa *hipotética, conjectural*, pela qual se afastam os fatos decorrentes da observação empiricista<sup>17</sup>. Assim, Rousseau descreve o homem natural a partir de um afastamento do mundo factual, para só pensar no homem em seu estado “puro”, a fim de se poder, dessa maneira, compreender os progressos pelos quais esse homem passou.

Ao investigar a *origem* e os *fundamentos* da desigualdade entre os homens, por ocasião da pergunta proposta pela Academia de Dijon, Rousseau parte de uma premissa: a de que a natureza *jamais mente*, ao passo que os *livros* escritos pelos homens os conduzem ao erro. Segundo Rousseau, para se conhecer e compreender a *história do gênero humano* e seus sucessivos *progressos*, deve-se voltar o olhar para a *natureza*. Assim, ele afirma:

[...] 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

<sup>17</sup> Tais como as decorrentes, por exemplo, da *Física*, da *Química* ou da *Geografia* (ROUSSEAU, 1973a, p. 242).

que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu (ROUSSEAU, 1973a, p. 243).

Rousseau não se ocupa de uma investigação acerca do *percurso* realizado pelo gênero humano a partir de uma concepção *mistificada* do homem. Ao contrário, ele busca compreender esse percurso a partir de um olhar *isento* de juízos de valor. Desse modo, não é sobre o *homem das Luzes*<sup>18</sup> ou sobre o homem *temente a Deus*<sup>19</sup> que Rousseau (1973a, p. 244) “põe” a sua “lupa”, mas sobre aquele homem que saiu “das mãos da natureza”.

O que ele encontra, ao projetar sua “lupa”, revela-se como uma *multiplicidade* – em alguns casos mais perceptíveis, outros nem tanto – de diferenças *naturais* entre os homens daquele *estado*, ou seja, distinções relativas à *compleição física*, à *agilidade* e à *altura*, como se observa quando ele afirma que o homem natural, submetido desde o seu nascimento aos perigos decorrentes da natureza, se encontrava cada vez mais *forçado* a *enfrentar* os riscos *provocados* pelas *tempestades*, pelos *rigores das estações* e pelas *ameaças* e ataques dos *animais ferozes* existentes à sua volta. A esse respeito, afirma ele:

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; a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os galhos de árvore e as pedras, logo se encontraram em suas mãos. Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte (ROUSSEAU, 1973a, p. 266).

Assim, diante das *necessidades* originadas das próprias *circunstâncias*, os homens do *estado de natureza* se viram, afirma Rousseau (1973a, p. 244), “[...] forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou a elas escapar correndo [...]”, de sorte que, com o tempo, o homem desse *estado* foi adquirindo um *vigor* e um

---

<sup>18</sup> O homem civil.

<sup>19</sup> O homem do período medieval.

*temperamento* que o distinguia diante dos demais seres. A esse respeito, Rousseau continua, afirmando que os homens do estado natural adquiriram:

[...] Um temperamento robusto e quase inalterável; os filhos, trazendo para o mundo a excelente constituição de seus pais e fortificando-a pelas mesmas atividades que a produziram, adquirem, desse modo, todo o vigor de que a espécie humana é capaz. A natureza faz com eles precisamente como a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos; torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e leva todos os outros a perecerem, sendo quanto a isso diferente de nossas sociedades, onde o Estado, tornando os filhos onerosos para os pais, mata-os indistintamente antes de seu nascimento (ROUSSEAU, 1973a, p. 244).

De acordo com Rousseau (1973a, p. 245), o homem do estado natural, comparado ao homem civil, não possuía à sua disposição nenhum *artefato*<sup>20</sup> capaz de *repelir* as *ameaças* que o acometiam com frequência. Bem diferente do homem moderno, o qual possui uma espécie de “arsenal” ao seu alcance – fruto de sua capacidade *industriosa* – como *martelos, escadas, machados*, instrumentos cortantes, dentre outros, e que, *manejados* com um mínimo de *habilidade*, poderiam facilmente *eliminar* os perigos e obstáculos da natureza.

Ao comparar o *homem natural* com o *homem civil*, Rousseau apresenta algumas *vantagens* que esses obstáculos da natureza proporcionaram ao homem do estado de natureza ao longo dos progressos ocorridos, ao realizar a seguinte comparação:

Sendo o corpo o único instrumento que o homem selvagem conhece, é por ele empregado de diversos modos, de que são incapazes, dada a falta de exercícios, nossos corpos, e foi nossa indústria que nos privou da força e da agilidade que a necessidade obrigou o selvagem a adquirir (ROUSSEAU, 1973a, p. 244-245).

Ao levar em consideração os exercícios corporais que o homem do estado natural realizava ao ter que superar as dificuldades da natureza, Rousseau (1973a, p. 245), ele deixa entrever, ao se referir a “nossos corpos”, a crítica que ele já sustentava no *Primeiro Discurso* em relação aos *progressos* do conhecimento humano, pois todas as *invenções* que o *homem moderno* construiu, tendo em vista a própria *comodidade*, contribuíram para que ele se tornasse um ser *dependente* das coisas. Assim, *acomodado* às circunstâncias e *pouco*

---

<sup>20</sup> Fruto das *invenções tecnológicas* e *descobertas científicas* que o homem moderno conhece.

*fortalecido* em seu *vigor físico*, o homem do *estado civil*, se comparado ao homem do estado de natureza, possui uma desvantagem em relação a este último, o que se compreende quando Rousseau afirma:

Se tivesse um machado, seu punho romperia galhos tão resistentes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão, com tanto vigor, uma pedra? Se possuísse uma escada, subiria uma árvore tão ligeiramente? [...]. Dai ao homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta; não se poderá duvidar que, com isso, sobrepasse, com facilidade, o homem selvagem. Se quiserdes, porém, ver um combate mais desigual ainda, deixai-os nus e desarmados uns defronte dos outros, e logo reconheceréis qual a vantagem de sempre ter todas as forças à sua disposição, de sempre estar pronto para qualquer eventualidade e de transportar-se, por assim dizer, sempre todo inteiro consigo mesmo (ROUSSEAU, 1973a, p. 245).

Por não possuir o conhecimento de todos esses artifícios que o homem moderno forjou, ao desenvolver uma capacidade industriosa, o homem natural *desconhece* o que seja a *servidão* e a *dominação*, pois tais relações morais se encontram submetidas a uma série de *progressos* no universo das *relações sociais* que os homens estabelecem na vida *em sociedade*. Tais relações, para o homem do *estado de natureza*, afiguravam-se como impensáveis, uma vez que a ausência delas possibilitava ao homem natural disputar com o outro os *alimentos* e o *abrigo* de que necessitava. Essa condição é compreendida por Rousseau do seguinte modo:

Um homem poderá muito bem apossar-se dos frutos colhidos por um outro, da caça morta por ele, do antro que lhe sirva de abrigo, mas como chegaria ao ponto de fazer-se obedecer? E quais poderão ser as cadeias da dependência entre homens que nada possuem? (ROUSSEAU, 1973a, p. 264).

Não havendo ainda se formado em seu espírito, em absoluto, a ideia de propriedade, o homem do *estado natural* não conhecia também a ideia de *sujeição moral*, pois ele era *livre* em seu agir, como se percebe quando Rousseau (1973a, p. 264) afirma: “Se me expulsam de uma árvore, sou livre de ir a [...] outra; se me perseguem num certo lugar, que me impedirá de ir para outro? [...]”.

Rousseau, ao contrapor os males decorrentes das doenças sofridas pelos homens do estado civil em face daqueles sofridos pelos homens do estado de natureza, afirma que:

Quanto às doenças, não repetirei as declamações inúteis e falsas que faz

contra a medicina a maioria das pessoas de boa saúde, mas perguntarei se há uma observação sólida da qual se possa concluir que, no país em que essa arte é mais descuidada, a vida do homem seja mais breve do que naqueles em que a cultivam com o maior dos cuidados. E como poderia acontecer, se nós nos causamos males mais numerosos do que os remédios que a medicina pode nos fornecer? A extrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros [...]; os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e que determinam tantas indigestões; a má alimentação dos pobres, que frequentemente lhes falta e cuja carência faz que sobrecarreguem, quando possível, avidamente seu estômago; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas e os trabalhos sem-número pelos quais se passa em todos os estados e pelos quais as almas são perpetuamente corroídas – são, todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado (ROUSSEAU, 1973a, p. 246-247).

Mas, se por um lado, o homem do *estado social* se vê mergulhado em males que são, em sua maioria – como afirmado por Rousseau – oriundos de sua própria maneira de viver, por outro, o homem do estado de natureza, segundo Rousseau, encontra-se sujeito a poucos males. É, pois, dessa forma que ele afirma:

Quando se pensa na constituição dos selvagens, pelo menos daqueles que não estragamos com nossos licores fortes, quando se sabe que eles quase não conhecem outras doenças senão as feridas e a velhice, fica-se bastante inclinado a crer que com facilidade se faria a história das doenças humanas seguindo a das sociedades civis. Pelo menos é a opinião de Platão<sup>21</sup> que, de acordo com alguns remédios empregados ou aprovados por Podalírio e Macaão no cerco de Tróia, acha não serem ainda conhecidas entre os homens várias doenças que esses remédios deveriam excitar, e Celso conta que a dieta, hoje tão necessária, só foi inventada por Hipócrates<sup>22</sup>. Com tão poucas fontes de males, o homem, no estado de natureza, não sente, pois, necessidade de remédios e, menos ainda, de médicos; a espécie humana não está, pois, a esse respeito, em condições piores do que todas as outras e é fácil perguntar aos caçadores se, nas suas caminhadas, encontram muitos animais enfermos. Muitos encontram animais que apresentavam ferimentos enormes muito bem cicatrizados, que tiveram ossos e até membros quebrados e reconstituídos sem outro cirurgião além do tempo, sem outro regime além de sua vida comum e que não deixaram de curar-se perfeitamente por não serem atormentados por incisões, envenenados por

<sup>21</sup> De acordo com Paul Arbousse-Bastide (apud ROUSSEAU, 1973a, p. 247), é no Livro III da “República” que se pode encontrar a aludida opinião de Platão mencionada por Rousseau.

<sup>22</sup> Conforme observa Paul Arbousse-Bastide (apud ROUSSEAU, 1973a, p. 247), “*Celso* foi um ‘célebre médico do século de Augusto’ e ‘*Hipócrates* é o maior médico da antiguidade, nascido aproximadamente em 460 a.C.’”

drogas e extenuados por jejuns (ROUSSEAU, 1973a, p. 247).

Contudo, segundo Rousseau, o homem natural, se comparado ao homem do estado social, conta com uma condição mais favorável, pois o mal que lhe acomete é aquele que vem unicamente da natureza. Assim, diz Rousseau:

[...] Finalmente, por mais útil que possa ser entre nós a medicina bem administrada, será sempre certo que o selvagem doente, abandonado a si mesmo, nada espera senão da natureza e, em compensação, nada deve temer senão o seu mal, o que frequentemente torna sua situação preferível à nossa (ROUSSEAU, 1973a, p. 247).

A *liberdade* é, conforme Rousseau, o atributo diferenciador do homem em relação aos demais animais. Nesse sentido, ele afirma:

Todo animal tem ideias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade [...]. Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. 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, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicitados pelas leis da mecânica (ROUSSEAU, 1973a, p. 249).

O enfrentamento constante dos obstáculos que cercavam o homem do estado de natureza resultou em uma *diferenciação* dele em relação aos demais animais, gerando novos progressos para a sua espécie. A esses progressos, Rousseau atribui o nome de *perfectibilidade*. Nesse sentido, diz ele:

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a 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; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e – enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto – o homem, tornando a perder,

pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua *perfectibilidade* lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo que a própria besta? Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza (ROUSSEAU, 1973a, p. 249, itálico do autor).

Rousseau (1973a, p. 247), ao refletir sobre o processo de degeneração do homem do estado civil, estabelece uma comparação – por meio de analogia – do processo de degeneração dos animais<sup>23</sup>, quando afirma que:

A natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção com que parece querer mostrar quanto é ciosa desse direito. O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno têm, na maioria, uma estatura alta, e todos uma constituição mais robusta, mais vigor, mais força e coragem quando nas florestas do que em nossas casas; perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados para tratar bem e alimentar esses animais só conseguem degenerá-los. Acontece o mesmo com o próprio homem (ROUSSEAU, 1973a, p. 247).

É, pois, segundo Rousseau (1973a, p. 247), com a instituição da vida civil que se põe em curso o processo de degeneração do homem. A partir desse momento, a *força* e a *coragem*, que se constituíam como atributos do homem natural, se tornam desfigurados. Ante os primeiros progressos em direção à degeneração que o homem civil experimenta, esse homem se torna – afirma Rousseau (1973a, p. 247) – um ser “fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver [...] acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem.”

No *estado de natureza*, as paixões do homem se prendem às suas necessidades elementares. Essas necessidades são, conforme Rousseau, os únicos desejos que o homem primitivo conhece,

Apesar do que dizem os moralistas<sup>24</sup>, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela

<sup>23</sup> “Um cavalo, um gato, um touro [...]” (ROUSSEAU, 1973a, p. 247).

<sup>24</sup> Em nota de comentário, Paul Arbousse-Bastide (apud ROUSSEAU, 1973a, p. 250) afirma o seguinte: “Rousseau toma o partido de Diderot, que reabilitava a paixão, em sua tradução dos *Princípios da Filosofia Moral*, de Shaftesbury, e em sua Apologia do Padre de Prades (1752), contra os moralistas do século precedente, Pascal, La Bruyère, Fénelon, que descreviam o drama do homem como uma luta da razão contra as paixões.”

sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas. Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso [...] (ROUSSEAU, 1973a, p. 250).

E, em seguida, ao tratar dos *temores* do homem do estado de natureza, Rousseau afirma:

[...] Os únicos males que teme, a dor e a fome. 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 (ROUSSEAU, 1973a, p. 250).

Salinas Fortes (1997, p. 79), um comentador de Rousseau, ao refletir sobre o processo de desequilíbrio e de degeneração que Rousseau encontra no homem do estado de sociedade, afirma que: “Com a passagem para a sociedade [...] gera-se o desequilíbrio, produz-se a possibilidade da ocultação do ser no aparecer e da desordem e é nesse contexto que se situa a busca de uma ordem”.

Para restabelecer o equilíbrio da ordem rompida, a saída encontrada por Rousseau se revela por meio do estabelecimento de um *pacto*. A esse respeito, ele diz:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujassem, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria.

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto.

Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; sendo, porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve? Essa dificuldade, reconduzindo ao meu assunto, poderá ser enunciada como segue:

“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”. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece (ROUSSEAU, 1973c, p. 37-38).

Essa *força comum*, resultante de uma *congruência de vontades* tendentes a um mesmo fim, é o que Rousseau denomina de *vontade geral*. A esse respeito, ele afirma:

Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem.

Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1973c, p. 39).

E, dessa união surge, conforme Rousseau, o *corpo moral*. É, pois, desse modo que ele afirma:

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade* e, hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado (ROUSSEAU, 1973c, p. 39-40, *itálicos do autor*).

Rousseau revela, por meio do personagem Saint-Preux, as contradições e os paradoxos do século XVIII, século em que ele nasceu e morreu. Segundo Rousseau, na voz de seu personagem Preux, na vida social:

[...] Cada um pensa em seu próprio interesse, ninguém no bem comum, e como os interesses particulares sempre se opõem entre si, há um choque perpétuo de intrigas e de cabalas, um fluxo e refluxo de preconceitos, de opiniões contrárias em que os mais inflamados, animados pelos outros, quase nunca sabem de que se trata. Cada grupinho tem suas regras, seus julgamentos, seus princípios que não são admitidos alhures. [...] O bom, o mau, o belo, o feio, a verdade, a virtude têm apenas uma existência local [...] (ROUSSEAU, 2006, p. 213).

O que se passa diante do personagem de Rousseau é, na verdade, a constituição de uma ordem social que não comporta a hierarquia, que transcende o próprio homem, tendo o Papa como mediador entre o homem e Deus. O rei, antes absoluto, passa agora – com os modernos – a ser *interrogado* em seu poder, isto é, os modernos não admitem nenhuma *autoridade* que seja concebida como imanente ao homem, exceto aquela resultante da *vontade geral*.

Saint-Preux descreve, em outra de suas cartas à sua amada, a seguinte impressão em relação à multidão de objetos que ele vê desfilar diante dele:

[...] Começo a sentir a embriaguez em que esta vida agitada e tumultuosa mergulha os que a levam e caio numa vertigem semelhante à de um homem diante de cujos olhos faz-se passar rapidamente uma multidão de objetos. Nenhum daqueles que me impressionam retém meu coração, mas todos juntos perturbam e interrompem as afeições ao ponto de esquecer, por alguns instantes, o que sou e a quem pertença (ROUSSEAU, 2006, p. 230-231).

O ritmo acelerado da vida em Paris e que leva o personagem de Rousseau a experimentar esse conjunto de sensações é o que Marshall Berman denomina por “sensibilidade moderna”, quando afirma:

Essa atmosfera – de agitação e turbulência [...], expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e dos compromissos pessoais, auto-expansão e autodesordem [...], é a atmosfera que dá origem à sensibilidade moderna (BERMAN, 1986, p. 18).

Berman, um estudioso da sociedade moderna, ao refletir sobre o conjunto de causas que põem em movimento o modo de vida *agitado* e *turbulento* do homem moderno, afirma que:

Se nos adiantarmos cerca de um século, para tentar identificar os timbres e ritmos peculiares da modernidade do século XIX, a primeira coisa que observaremos será a nova paisagem, altamente desenvolvida, diferenciada e dinâmica, na qual tem lugar a experiência moderna. Trata-se de uma paisagem de engenhos a vapor, fábricas automatizadas, ferrovias, amplas [...]

zonas industriais; prolíficas cidades que crescem do dia para a noite, quase sempre com aterradoras consequências para o ser humano; jornais diários, telégrafos, telefones e outros instrumentos de *mídia*, que se comunicam em escala cada vez maior (BERMAN, 1986, p. 18).

Embora essa nova paisagem que se constituía a partir do século XVIII fosse, para os *defensores das Luzes*<sup>25</sup>, expressão de polidez, virtude e melhorias sociais, para Rousseau – que ia na contramão desse pensamento – apresenta a questão sob novos termos, quando ele afirma:

O sábio de modo algum corre atrás da fortuna, mas não é insensível à glória; quando a vê tão mal distribuída, sua virtude, que um pouco de emulação teria animado e tornado proveitosa à sociedade, cai na indolência e se extingue na miséria e no esquecimento. Eis o que, com o correr do tempo e em todos os lugares, causa a preferência dos talentos agradáveis aos úteis e o que a experiência vem confirmando, à sociedade, desde o renascimento das ciências e das artes (ROUSSEAU, 1973b, p. 356).

Não há mais na vida moderna, afirma Rousseau, verdadeiros cidadãos. No *Primeiro Discurso*, ele 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. Esse é o estado a que estão reduzidos, e esses são os sentimentos que se encontram, em nós, em relação àqueles que nos dão o pão e o leite para nossos filhos (ROUSSEAU, 1973b, p. 356-357).

Ao contrário do que pensavam os *homens* de seu tempo histórico em relação aos progressos ocorridos no século XVIII, para Rousseau (1973b, p. 346), esses progressos não contribuíram para formar homens melhores. Assim ele diz: “Se as ciências purificassem os costumes, se ensinassem os homens a derramar seu sangue pela pátria, se incitassem à coragem, os povos da China deveriam ser sábios, livres e invencíveis”. Longe de proporcionar condições melhores para a vida social, o progresso das ciências e das artes fez, diz Rousseau (1973b, p. 345), “[...] a virtude fugir à medida que sua luz se elevava no nosso horizonte e observou-se o mesmo fenômeno em todos os tempos e em todos os lugares”.

---

<sup>25</sup> Os iluministas.

Segundo Berman (1986, p. 18), essa nova paisagem, que se caracteriza pela fluidez da experiência, das barreiras morais e dos compromissos pessoais entre os homens e que anuncia uma nova *moral*, já era pressentida por Rousseau desde o *Primeiro Discurso*, quando ele deixa entrever:

Não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela praia, ornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se (ROUSSEAU, 1973b, p. 354).

A vida moderna, opondo-se progressivamente à *simplicidade* da vida que caracterizava a existência do homem do estado de natureza, faz com que o homem moderno se distancie cada vez mais de sua *meta*. Mas, afinal, que *meta* é essa? A esse respeito, diz Rousseau:

Sendo portanto a educação uma arte, torna-se quase impossível que alcance êxito total, porquanto a ação necessária a esse êxito não depende de ninguém. Tudo o que se pode fazer, à força de cuidados, é aproximar-se mais ou menos da meta, mas é preciso sorte para atingi-la. Que meta é essa? A própria meta da natureza [...] (ROUSSEAU, 1999, p. 11).

Para se conhecer a realidade, deve-se “caminhar” em direção a ela, a fim de que não se tome o aparente como verdadeiro. Rousseau ia em direção a ela, como se observa a partir do personagem Saint-Preux, enfrentando o turbilhão de sensações que lhe impressionavam os sentidos, descrevendo-os nas cartas dirigidas a Júlia, sua amada. Nesse sentido, o discurso que um filósofo elabora é aquele que, de acordo com Ulhôa:

[...] Revela a realidade, mostrando o que ela é sob a aparência das representações, o que implica, em última análise, que lhe compete denunciar as formações ingênuas ou falsas de representação dessa realidade, e, conseqüentemente, autojustificar-se, vale dizer, fundamentar sua própria verdade através de uma ordem de razões convincente – e é nisso que reside sua racionalidade. A verdade portanto do discurso filosófico é de ordem ontológica: [...] a verdade do que deve ser, ainda quando, como é o caso, por exemplo, de Rousseau, esse discurso nos põe diante de um projeto de um tipo ideal de realidade: a realidade como deveria ser (ULHÔA, 1997, p. 19).

Rousseau, desse modo, ao estabelecer a crítica à ordem social de seu tempo, não tem

como ponto de partida uma realidade apriorística, vale dizer, uma conjuntura social preexistente ao homem, mas, ao contrário, ele a observa no pulsar das relações que o homem constitui na vida social.

Em carta escrita por Rousseau ao sr. Gautier como forma de resposta à refutação que este fizera ao seu *Primeiro Discurso*, Rousseau assim diz:

O Sr. Gautier admira sempre a pureza de nossos costumes atuais. Essa sua boa opinião certamente muito honra aos seus costumes, mas não demonstra uma grande experiência. Dir-se-ia, dado o tom em que fala, que estudou os homens como os peripatéticos estudavam a física, sem sair de seu gabinete. Quanto a mim, fechei meus livros e, depois de ter ouvido falar os homens, observei-os a agir (ROUSSEAU, 1973b, p. 375).

Rousseau, ao rejeitar o estudo do homem a partir de um *gabinete*, vai ao encontro dele e, o que ele encontra, é o *ser ocultado no parecer*. Assim, no *Segundo Discurso*, ele afirma:

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de defender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. 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 lhe formam o cortejo (ROUSSEAU, 1973a, p. 273).

No *estado de natureza*, o homem era possuidor da *bondade original*, de modo que, como afirma Rousseau (1973a, p. 258): “[...] 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 tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal [...]”.

A conservação de si mesmo era, para o homem natural, uma questão instintiva. Assim, por exemplo, explica-se a ação de uma lebre que, ao se ver em perigo, põe-se a correr,

até que se veja distante da circunstância ameaçadora. Assim, a piedade natural constitui-se em um sentimento presente no homem do estado de natureza, pois caracteriza-se em um princípio que o leva a agir espontaneamente diante da dor do outro.

Assim, pode-se concluir que as reflexões que Ulhôa (1997) desenvolve, ao lançar “luzes” sobre a compreensão do texto filosófico, leva-nos a compreender que o conceito de *homem natural* de Rousseau opera-se como “conceito-chave”, isto é, como recurso metodológico indispensável à compreensão do pensamento desse filósofo em toda a sua extensão.

## **CAPÍTULO 2**

### **A EDUCAÇÃO E A SOCIEDADE: A FORMAÇÃO DO EMÍLIO NA SEGUNDA INFÂNCIA**

“Adaptai a educação do homem ao homem e não ao que não é ele. Não vedes que trabalhando para formá-lo exclusivamente em vista de uma situação, vós o tornais inútil a qualquer outra e que, em o querendo o destino, tereis trabalhado unicamente para torná-lo infeliz?” (ROUSSEAU, 1999, p. 212).

A formação do homem é, de acordo com Rousseau, um trabalho *hercúleo*<sup>26</sup>. Nesse sentido, ele afirma:

---

<sup>26</sup> “Hércules era filho de Júpiter e Alcmena. Como Juno era sempre hostil aos filhos de seu marido com mulheres mortais, declarou guerra a Hércules desde o seu nascimento. Mandou duas serpentes matá-lo em seu berço, mas a precoce criança estrangulou-as com suas próprias mãos. Pelas artes de Juno, contudo, ele ficou sujeito a Euristeus e obrigado a executar todas as suas ordens. Euristeus impôs-lhe a realização de façanhas perigosíssimas, que ficaram conhecidas como ‘Os Doze Trabalhos de Hércules’. A primeira foi a luta contra o leão de Neméia. A fera causava devastações no vale daquele nome e Euristeus ordenou a Hércules que lhe trouxesse a pele do monstro. Depois de se utilizar, em vão, de sua clava e de setas contra o leão, Hércules estrangulou-o com as próprias mãos. Voltou levando nos ombros o leão morto, mas Euristeus ficou tão amedrontado à vista daqueles despojos, e da prova da força prodigiosa do herói, que lhe ordenou que, dali em diante, prestasse conta de suas façanhas fora da cidade.

O trabalho seguinte foi a matança da hidra de Lerna. Esse monstro devastava a região dos Argos e habitava um pântano perto do povo de Amione. Esse poço fora descoberto por Amione, quando a seca devastava a região e Netuno, que a amava, deixara-a tocar na rocha com seu tridente e três nascentes surgiram dali. A hidra escolheu para moradia aquele local e Hércules foi mandado matá-la. O monstro tinha nove cabeças, sendo a do meio imortal. Hércules esmagava essas cabeças com sua clava, mas, em lugar da cabeça destruída, nasciam duas outras de cada vez. Afinal, com a ajuda de seu fiel servo Iolauus, o semideus queimou as cabeças da hidra e enterrou a nona, a imortal, sob um enorme rochedo.

Outro trabalho de Hércules foi a limpeza das cavalariças de Áugias, rei da Élide, que possuía um rebanho de três mil bois, havendo trinta anos que não eram limpos os estábulos. Hércules desviou os cursos dos rios Alfeu e Peneu, para atravessá-los, fazendo a limpeza em um dia.

O trabalho seguinte foi de natureza mais delicada. Admeta, filha de Euristeus, desejava ardentemente possuir o cinto da rainha das Amazonas, e Euristeus ordenou a Hércules que o fosse buscar. As Amazonas constituíam uma nação de mulheres muito belicosas, que possuíam diversas cidades florescentes. Tinham o costume de criar apenas as crianças do sexo feminino; os meninos eram mandados para os países vizinhos, ou mortos. Hércules partiu acompanhado por um certo número de voluntários e, depois de várias aventuras, chegou ao país das Amazonas. Hipólita, a rainha, acolheu-o benevolentemente e concordou em entregar-lhe o cinto, mas Juno, tomando a forma de uma amazona, convenceu as demais que os estrangeiros estavam raptando sua rainha. Elas armaram-se imediatamente e atacaram o navio. Hércules, julgando que Hipólita tivesse agido traiçoeiramente, matou-a e, levando o cinto, fez a viagem de volta.

Outra tarefa de que Hércules foi incumbido foi a de levar a Euristeus os bois de Gerião, monstro de três corpos que vivia na Ilha de Eritéia (a vermelha), assim chamada porque ficava situada a oeste, sob os raios do sol poente. Acredita-se que se tratava da Espanha. Gerião era o rei do país. Depois de atravessar vários países, Hércules chegou, afinal, à fronteira da Líbia e Europa, onde ergueu as duas montanhas de Calpe e Ábila, como lembrança de sua passagem, ou, de acordo com outra versão, abriu uma montanha pelo meio, formando entre elas o Estreito de Gibraltar. As duas montanhas foram denominadas Colunas de Hércules. Os bois estavam guardados pelo gigante Eurítion e seu cão de duas cabeças, mas Hércules matou o gigante e o cão, e levou os bois para Euristeus.

O trabalho mais difícil foi o de colher os pomos de ouro das Hespérides, pois Hércules não sabia onde encontrá-los. Eram as maçãs que Juno recebera, por ocasião de seu casamento, das deusas da terra e que confiara à guarda das filhas de Héspero, ajudadas por um vigilante dragão. Depois de várias aventuras, Hércules chegou aos Montes Atlas, na África. Atlas era um dos titãs que fizera guerra aos deuses e, depois da derrota, fora condenado a sustentar nos ombros o peso do céu. Era o pai das Hespérides, e Hércules pensou que se alguém estava em condições de encontrar as maçãs, seria ele. Como poderia, porém, afastá-lo de seu posto ou sustentar o peso do céu, durante sua ausência? Hércules sustentou o firmamento nos próprios ombros e mandou Atlas procurar as maçãs. O titã voltou com os frutos de ouro e, embora com alguma relutância, reassumiu seu posto e deixou Hércules voltar para fazer a entrega dos pomos de ouro a Euristeus.

[...].  
A última façanha de Hércules [...] foi a de ter trazido Cérbero do mundo dos mortos para a terra. Hércules desceu ao Hades, acompanhado de Mercúrio e Minerva, e obteve licença de Plutão para levar Cérbero ao mundo superior, contanto que conseguisse fazê-lo sem se valer de armas. A despeito da resistência do monstro, Hércules agarrou-o, subjugou-o e levou-o até Euristeus, conduzindo-o de volta em seguida. No Hades, obteve a libertação de Teseu, seu admirador e imitador, que fora aprisionado durante uma tentativa mal sucedida de raptar Prosérpina.” (BULFINCH, 2006, p. 147-150).

[...] Terei dito porventura que uma educação natural fosse uma empresa fácil? Ó homens, será culpa minha se tornastes difícil tudo que é certo? Sinto tais dificuldades, confesso: talvez sejam insuperáveis, mas o fato é que, procurando aplicadamente preveni-las, até certo ponto as prevenimos. Mostro a meta que é preciso atingir, não digo que se possa consegui-lo; mas digo que quem dela mais se aproximar terá tido o maior êxito (ROUSSEAU, 1999, p. 81).

A formação do homem pela natureza deve observar, conforme Rousseau, o *método natural*. De acordo com esse *método*, “perder tempo é ganhar tempo”. Esse preceito se põe como fundamental na primeira infância, pois se constitui como fundamento da *educação negativa*. Nesse sentido, ele afirma:

Jovem instituidor, 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. Não conseguireis nunca criar sábios, se não criardes antes de tudo moleques (ROUSSEAU, 1992, p. 113).

Guiado pelo método natural, o aluno de Rousseau não seguirá o caminho “trilhado” pela educação posta na sociedade. Seu governante, indo na contramão dessa educação, cuidará de afastar do aluno os hábitos prejudiciais à sua formação, pois, guiado pela natureza, todos os conhecimentos de que ele necessitará quando se tornar um adulto terão o seu momento próprio.

Para Rousseau (1999, p. 234), “o homem não é feito para permanecer na infância”. Assim, a passagem da infância para a adolescência desencadeia na criança um momento de “crise”. Ao iniciar suas reflexões sobre a adolescência e as primeiras transformações que se seguem a ela, Rousseau apresenta o seguinte cenário:

Assim como o mugido do mar precede de longe a tempestade, essa tormentosa revolução se anuncia pelo murmúrio das paixões nascentes; uma fermentação surda adverte da aproximação do perigo. Uma mudança de humor, exaltações frequentes, uma contínua agitação do espírito, tornam o menino quase indisciplinável. Faz-se surdo à voz que o tornava dócil [...] desconhece seu guia, não quer mais ser governado (ROUSSEAU, 1999, p. 234).

De acordo com Rousseau (1999, p. 234), nesse período, no qual “não é nem criança nem homem”, um emaranhado de sensações, confusas e inéditas, toma o jovem “de assalto”, de modo que as modificações sensíveis em sua face “o denunciam”. Todas essas transformações são assim observadas por ele, ao afirmar que:

Aos sinais morais de um humor que se altera, juntam-se modificações sensíveis no aspecto. Sua fisionomia desenvolve-se e assume um caráter; a pelugem escassa que cresce nas suas faces escurece e toma consistência. Sua voz muda, ou antes ele a perde: não é nem criança nem homem e não pode pegar o tom de nenhum dos dois. Seus olhos, esses órgãos da alma, que nada diziam até então, encontram uma linguagem e uma expressão; um ardor nascente os anima. Seus olhares mais vivos ainda têm uma santa inocência, mas não tem mais sua imbecilidade primeira: ele já sente que podem dizer demais; ele começa a saber baixá-los e enrubescer; torna-se sensível antes de saber o que sente; mostra-se inquieto sem razão de sê-lo (ROUSSEAU, 1999, p. 234).

É a partir da segunda infância, afirma Rousseau (1999, p. 234), que o homem passa a viver verdadeiramente e que todos os cuidados conferidos à primeira infância – que antes não passavam de divertimentos e jogos infantis – agora, na segunda, adquirem uma importância real e verdadeiramente útil ao jovem. Dessa maneira, diz Rousseau (1999, p. 234): “[...] Agora é que o homem nasce verdadeiramente para a vida e que nada de humano lhe é estranho. Até aqui nossos cuidados não passaram de jogos infantis; só agora adquirem uma importância real”.

A segunda infância é, de acordo com Rousseau, a idade das *paixões nascentes*. A partir desse momento, o jovem aprenderá com o seu mestre que a vida é breve e, do pouco tempo que ela dura, quase nenhum o homem reserva para apreciar aquilo que ela lhe proporciona: contemplar o espetáculo da natureza no sol que se põe, ou do inseto que tece cuidadosamente a sua teia. No entanto, essa duração efêmera da vida não se dá unicamente pelas “mãos” da natureza. Ela se dá também, como afirma Rousseau, pelo mal emprego do tempo que o homem faz no contexto da vida social, de modo a infundir-lhe no espírito uma sensação de brevidade. Nesse sentido, ele diz:

Com que rapidez passamos pela Terra! O primeiro quarto da vida já se findou antes que lhe tenhamos conhecido o uso; o último quarto passa depois que já deixamos de gozá-la. No princípio não sabemos viver; muito logo não o podemos mais; e, no intervalo que separa essas duas extremidades inúteis, três quartos de tempo que nos resta são consumidos pelo sono, pelo trabalho, pela dor, pelo constrangimento, pelas penas de toda espécie. A vida é curta,

menos pelo pouco que dura do que porque desse pouco tempo quase nenhum temos para apreciá-la. Por mais que o momento da morte esteja longe do do nascimento, a vida é sempre demasiado curta quando esse espaço é mal preenchido (ROUSSEAU, 1999, p. 233).

Um episódio particular vivido por Rousseau no final de sua vida e que nos faz pensar nos momentos sublimes que a vida proporciona, mas que geralmente os deixa escapar – seja pelo mal emprego do tempo, seja pelos infortúnios da vida social – se dá quando ele, após ser atacado por um furioso cão escapado de uma carruagem, descreve a seguinte cena:

Às seis horas, estava descendo de Ménilmontant. Quase em frente ao Galant Jardinier<sup>27</sup>, quando, de repente, as pessoas que caminhavam à minha frente se afastaram e vi se lançar sobre mim um grande cão dinamarquês que, avançando veloz na frente de uma carruagem, não teve tempo de parar sua corrida ou desviar ao me ver. Calculei que a única maneira de evitar ser atirado ao chão era dar um grande salto, tão preciso que o cão passasse por baixo de mim enquanto estivesse no ar. Essa ideia, mais breve que o relâmpago, que não tive tempo nem de considerar nem de executar, foi a última antes do acidente. Não senti nem o golpe nem a queda, nem nada do que se seguiu até o momento em que voltei a mim.

Era quase noite quando recuperei os sentidos. Estava nos braços de três ou quatro jovens que me contaram o que acabara de acontecer. O cão dinamarquês, não conseguindo frear seu impulso, precipitara-se sobre as minhas duas pernas e, atingindo-me com sua massa e sua velocidade, me fizera cair de cabeça: o maxilar superior, ao suportar todo o peso de meu corpo, batera numa pedra do pavimento bastante irregular, e a queda fora ainda mais violenta porque, estando numa ladeira, minha cabeça batera abaixo de meus pés.

A carruagem a que o cão pertencia vinha logo atrás e teria passado sobre meu corpo se o cocheiro não tivesse de pronto parado os cavalos. Foi isso que fiquei sabendo pelo relato daqueles que me haviam levantado e que ainda me seguravam quando voltei a mim. O estado em que me encontrava naquele instante é singular demais para não fazer aqui sua descrição.

A noite avançava. Percebi o céu, algumas estrelas e um pouco de vegetação. Essa primeira sensação foi um momento delicioso. Sentia a mim mesmo apenas através dela. Nascia para a vida naquele instante e me parecia preencher com minha leve existência todos os objetos que percebia. Por inteiro no presente, não lembrava de nada; não tinha uma noção distinta de meu indivíduo, nem a mínima ideia do que acabara de acontecer [...]; não sentia nem dor, nem medo, nem inquietude. Via meu sangue correr como teria visto um riacho, sem sequer pensar que aquele sangue me pertencia de alguma forma. Sentia em todo o meu ser uma calma maravilhosa à qual, cada vez que me lembro, não encontro nada de comparável no conjunto dos prazeres conhecidos (ROUSSEAU, 2009, p. 19-20).

---

<sup>27</sup> Trata-se, conforme Julia da Rosa Simões (apud ROUSSEAU, 2009, p. 19), de um “ponto de referência na região ou, mais provavelmente, uma taberna.”

O homem formado conforme a natureza é aquele que sabe apreciar cada instante da vida, ainda que, pelas contingências do momento, ele se veja diante de uma situação de desconforto, estando, como afirma Rousseau (2009, p. 20), sempre “por inteiro” no momento presente.

Quando Rousseau reflete sobre a primeira e a segunda infância, ele considera que tanto uma quanto a outra são caracterizadas por dois “nascimentos” distintos: um para a *existência física* e o outro para a *existência moral*. Nesse sentido, ele diz:

Nascemos, por assim dizer, em duas vezes: uma para existirmos, outra para vivermos; uma para a espécie, outra para o sexo [...] Até a idade núbil, as crianças dos dois sexos nada têm de aparente que as distinga; mesmo rosto, mesmo porte, mesma tez, mesma voz, tudo é igual; as meninas são crianças, os meninos são crianças; [...].  
Mas o homem em geral não é feito para permanecer sempre na infância. Dela sai no tempo prescrito pela natureza; e esse momento de crise, embora bastante curto, têm influências demoradas (ROUSSEAU, 1999, p. 233).

Com a superação da crise que caracteriza a saída da primeira infância e o “ingresso” na segunda, o governante porá em curso a preparação moral do jovem para o convívio em sociedade. A partir desse instante, o aluno será, com o auxílio do mestre, um observador do gênero humano. Não será ainda, nesse momento, um ator, mas, como afirma Rousseau, um observador.

Rousseau (1999, p. 234), ao refletir sobre as paixões nascentes no jovem que “ingressa” na segunda infância, afirma que seria uma grande tolice – por parte do governante – querer destruir no jovem essas paixões, pois isso significaria querer erguer-se sobre a natureza. Assim, ele diz:

Nossas paixões são os principais instrumentos de nossa conservação: é portanto empresa tão vã quão ridícula querer destruí-las; é controlar a natureza, é reformar a obra de Deus. Se Deus dissesse ao homem que aniquilasse as paixões que lhe dá, Deus quererá e não quererá; estaria em contradição consigo mesmo. Nunca ele deu tão insensata ordem, nada de semelhante está escrito no coração humano; e o que Deus quer que um homem faça não o faz dizer por outro homem; di-lo ele próprio, escreve-o no fundo do coração do homem (ROUSSEAU, 1999, p. 234-235).

O estudo do homem é, para Rousseau (1999, p. 237), o estudo das relações que ele estabelece com o meio à sua volta. Nesse sentido, ele argumenta:

O estudo conveniente ao homem é o de suas relações. Enquanto ele só se

conhece pelo seu ser físico, deve estudar-se em suas relações com as coisas: é no que se emprega sua infância. Quando começa a sentir seu ser moral, deve estudar-se em suas relações com os homens: é no que se emprega sua vida inteira [...] (ROUSSEAU, 1999, p. 237).

As paixões nascentes na segunda infância devem, para Rousseau, receber a máxima atenção do governante, pois,

A espécie dessas paixões, não tendo seu germe no coração das crianças, nele não pode nascer sozinha; somos nós que a pomos nele [...]. Não ocorre o mesmo com o coração do jovem; elas nascerão nele, ainda que tudo façamos para evitá-lo. É tempo, portanto, de mudar de método (ROUSSEAU, 1999, p. 238).

O *principiar* da adolescência, caracterizado como uma espécie de *fronteira* entre a *primeira* e a *segunda* infância, apresenta-se como uma idade *temerária*, pois constitui-se no momento da formação do indivíduo no qual mais se exige um *empenho* do governante. Este *empenho*, aliás, não poderá ser abandonado e nem abreviado pelo mestre, a fim de que os *erros* e os *preconceitos* decorrentes da educação *posta* na sociedade não *deturpem* a formação que a natureza *prescreve* ao homem. Nem mesmo se pode afirmar, coforme Rousseau, que o homem, ao se tornar adulto, encontrará o termo final de sua formação pois, mesmo nessa fase, ele continuará sob o olhar vigilante de seu mestre<sup>28</sup>.

O homem descrito por Rousseau no “Emílio” é aquele que, em sua adolescência, valoriza o *regozijo* de uma *amizade* e, na *vida adulta*, o *reconforto* de uma *companheira*<sup>29</sup>. Nesse sentido, Rousseau afirma:

[...] 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

<sup>28</sup> Diferentemente do que pensa Locke, Rousseau rejeita a ideia de *rompimento* entre aluno e mestre em razão da chegada da idade adulta, na qual Emílio estará pronto para se casar. Mesmo quando Sofia, sua companheira, for encontrada, não cessará em absoluto o *vínculo* que une aluno e mestre. Nesse sentido, no Livro Quinto do “Emílio”, diz Rousseau, ao se referir à companheira de Emílio: “Esta companheira é Sofia [...]. E quando a tivermos achado ainda não estará tudo terminado. *Como nosso jovem fidalgo*, diz Locke, *está no ponto de se casar, é chagado o momento de deixá-lo ao lado de sua amada*. Com isto encerra sua obra. Eu, como não tenho a honra de educar um fidalgo, evitarei de imitar Locke.” (ROUSSEAU, 1999, p. 423).

<sup>29</sup> Esta companheira – a Sofia – não será encontrada no pulsar dos *vícios* e dos *preconceitos* que constituem a *vida urbana*. Como diz Rousseau (1999, p. 422), não é em “Paris, cidade célebre, cidade de barulho, de fumaça e de lama, onde as mulheres não acreditam mais na honra nem os homens na virtude”, que a companheira do homem formado pela natureza será achada por ele.

nós tivesse necessidade de outrem, não pensaria em unir-se a ninguém (ROUSSEAU, 1999, p. 246).

Nesse *estágio*, o homem não é mais criança, mas também não é um adulto. O jovem se vê, nesse “segundo nascimento” de que nos fala Rousseau (1999, p. 233), diante dos perigos da sociedade, mas que não sabe, ainda, como enfrentá-los. Cabe ao aluno buscar pela vigilante companhia de seu mestre e seguir os seus ensinamentos. Emílio, se vendo à beira da “fronteira”, já conta com a robustez do corpo, a qual o torna semelhante a um adulto, mas falta-lhe, entretanto, a preparação moral para a vida em sociedade, a qual lhe exigirá o conhecimento das relações morais que a constituem.

As transformações fisiológicas que o jovem experimenta ao transpor essa fronteira não são, conforme Rousseau, tão nítidas como se parece, podendo mesmo variar substancialmente nos indivíduos. Sobre essa questão, ele afirma: “A passagem da infância à puberdade não é assim tão determinada pela natureza a ponto de não variar nos indivíduos segundo os temperamentos e nos povos segundo os climas”. Para Rousseau, muitas vezes atribui-se erroneamente ao fisiológico transformações que se dão com o jovem no âmbito da moral. Nessa linha de raciocínio, afirma ele:

Todo mundo conhece as distinções observadas a propósito entre os países quentes e os países frios e todos sabem que os temperamentos ardentes se formam mais cedo do que os outros; mas é possível nos enganarmos a respeito das causas e muitas vezes atribuímos ao físico o que cabe imputar ao moral [...] (ROUSSEAU, 1999, p. 238).

O conhecimento que o homem adquire ao se guiar pelo que a natureza tem a lhe ensinar é, de acordo com Rousseau, obtido de maneira lenta, ao passo que o conhecimento obtido em razão da vida em sociedade é desenvolvido de maneira prematura. Assim ele diz:

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 (ROUSSEAU, 1999, p. 239).

Ao lançar um olhar sobre a *educação positiva*<sup>30</sup>, Rousseau (1999, p. 241) conclui que ela é fundada em preconceitos e constrangimentos impostos à criança. Nesse sentido, dentre as críticas que ele faz em relação à educação de sua época, uma delas se refere ao uso da linguagem que se ensinam à criança. Desse modo, afirma Rousseau:

A linguagem expurgada que lhes ensinam, as lições de bom comportamento que lhes dão, o véu de mistério que fingem estender diante dos seus olhos, são verdadeiros excitantes de sua curiosidade. Pela maneira por que agem, torna-se claro que o que fingem esconder-lhes visa a ser-lhes ensinado; e de todas as instruções que lhes dão é a que elas aproveitam mais (ROUSSEAU, 1999, p. 241).

Quando essa educação pretende desenvolver na criança o hábito da imitação dos sons que os adultos emitem por meio da fala, Rousseau afirma o seguinte:

As crianças querem falar desde ao nascerem; nós lhes falamos, não somente antes que compreendam o que lhes dizemos, como antes que possam repetir os sons que ouvem. Seu órgão, ainda mal desenvolvido, só pouco a pouco se presta à imitação dos sons que lhes impomos, e não é certo sequer que tais sons cheguem a seus ouvidos tão distintamente quanto aos nossos (ROUSSEAU, 1999, p. 52).

Nos colégios, por sua vez, o aluno se vê atordado com a tagarelice de seu mestre. É o que diz Rousseau (1999, p. 53): “O aluno ouve na escola a parolagem do mestre como ouve nas fraldas a tagarelice de sua ama”. Seria muito mais útil à criança, afirma Rousseau, se ela fosse criada para, diante dessas coisas, “nada compreender” essas coisas. A educação positiva é, conforme Rousseau, baseada em cuidados pedantes e insuportáveis à criança, pois a todo tempo ela se vê constrangida pelos adultos à sua volta a ter que imitá-los em seus hábitos e costumes. É o que se compreende quando Rousseau afirma:

É um pedantismo insuportável e um cuidado dos mais supérfluos insistir em corrigir nas crianças todos esses pequenos erros contra os usos, erros que não se deixam de se corrigir elas próprias com o tempo. Falai sempre corretamente na frente delas, que se comprazam com ninguém tanto quanto

---

<sup>30</sup> A *educação positiva*, segundo Rousseau (1999, p. 14), é aquela que se encontra posta na sociedade e que se encarrega da formação do homem. Essa educação, conforme Rousseau, encontra-se, por exemplo, nos colégios, os quais não passam de “estabelecimentos ridículos”. Já a educação que ele propõe, a *negativa*, é aquela que visa, desde o nascimento da criança, evitar que os vícios e os preconceitos da vida social degenerem a formação do homem.

convosco e confiai em que vereis que insensivelmente sua linguagem se depurará segundo a vossa, sem que jamais as tenhais corrigido (ROUSSEAU, 1999, p. 53).

É, portanto, diz Rousseau (1999, p. 53), a própria natureza que se encarrega de corrigir, “com o tempo”, os erros que a criança comete. A rigor, nem mesmo em erro se poderia falar, pois há, conforme se percebe em Rousseau, uma espécie de *lógica interna e peculiar* à idade da criança, segundo a qual ela formula determinados enunciados. Nesse sentido, afirma ele:

De início, têm as crianças, por assim dizer, uma gramática de sua idade, cuja sintaxe tem regras mais gerais do que a nossa. E se prestássemos bem atenção, espantar-nos-ia a exatidão com que elas seguem certas analogias, impróprias se quiserem, mas muito defensáveis e que só são chocantes pela sua dureza ou porque o uso não as admite. Acabo de ouvir um pobre menino receber um pito do pai por ter dito: *Mon père irai-je-t-y?* (irei aí). Ora, vê-se que esse menino conhecia mais analogia do que nossos gramáticos, porquanto se lhe diziam *Va-s-y* (vai), porque não diria ele *Irâi-je-t-y?* Observai, demais, com que habilidade evitava o hiato de *irai-je-y* ou *y-rai-je*. Será culpa desse menino termos sem razão suprimido da frase o advérbio determinado *y* por não sabermos que fazer dele? (ROUSSEAU, 1999, p. 53).

Assim, é a própria educação positiva, por meio dos usos e costumes, que ocasionam um constrangimento em relação ao desenvolvimento da linguagem pertencente à criança, pois ela se baseia em analogias elaboradas em suas primeiras falas, pois as especificidades da gramática estabelecidas pelas convenções do homem social – como a questão do “advérbio determinado *y*” – não se encontram ao alcance da criança.

A crítica de Rousseau à educação de sua época já se encontrava presente desde o *Primeiro Discurso*, no qual ele já afirmava:

[...] Uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres (ROUSSEAU, 1973b, p. 355).

Outro hábito presente na educação positiva e que se revela como responsável pela perturbação do desenvolvimento da criança refere-se à insistência dos adultos em querer que ela aprenda a falar tão logo comece a pronunciar os primeiros sons da fala. Assim, afirma Rousseau:

[...] Um abuso de bem maior importância, e que não é menos fácil de prevenir, está em insistirmos em que falem depressa, como se tivéssemos receio de que não aprendessem a falar sozinhas. Esse apressamento indiscreto produz um efeito diretamente contrário ao que se busca: falarão mais tarde mais confusamente. A extrema atenção que prestamos a tudo o que dizem, exime-as de articular direito; e como mal se dignam abrir a boca, muitas conservam a vida inteira um defeito de pronúncia e um falar confuso que as torna quase ininteligíveis (ROUSSEAU, 1999, p. 53).

Uma educação na qual a criança se vê a todo tempo vigiada pelos adultos no que diz respeito ao seu *falar*, só pode ser concebida como uma educação insensata, pois diante da vigilância extremada e constante em relação às suas primeiras falas, comete-se a extravagância de “engessar” o natural desenvolvimento que a criança teria se, não sendo – a todo momento – constrangida, pudesse seguir o percurso de um desenvolvimento que a própria natureza lhe reservou, constituindo esses cuidados, conforme diz Rousseau (1999, p. 53), em um “abuso” ao *estado da infância*.

As críticas que Rousseau lança em relação ao caráter constrangedor da educação de seu tempo histórico não podem ser concebidas em um plano puramente abstrato, isto é, no plano da mera especulação, mas sim a partir de uma observação da realidade social, baseadas, pois, na observação do filósofo que se põe atentamente diante dela. Nesse sentido, ao tratar ainda dos constrangimentos que a educação positiva gera no desenvolvimento da criança, ele afirma:

Vivi muito entre os camponeses e nunca ouvi nenhum carregar naturalmente nos *rr*, nem homem, nem mulher, nem jovem de ambos os sexos. De onde vem isso? Os órgãos dos camponeses serão diferentes dos nossos? Não, mas são exercitados de outra maneira. Em frente de minha janela há uma colina onde se reúnem em seus folguedos as crianças do lugar. Embora se achem bastante afastadas de mim, distingo perfeitamente tudo o que dizem e disso tiro frequentemente boas anotações para este estudo. Todos os dias meu ouvido me engana a respeito de sua idade. Ouço vozes de crianças de dez anos; olho e vejo estatura e traços de crianças de três ou quatro. Não me prendo sozinho a tais experiências; os cidadãos que me vêm visitar, e que consulto a respeito, caem todos no mesmo erro (ROUSSEAU, 1999, p. 54).

Quando Rousseau (1999, p. 54) questiona sobre a origem – no falar dos camponeses – da pronúncia carregada dos “*rr*”, ele deixa claro que não se trata de se buscar na natureza a origem desse fenômeno, como se ela tivesse gerado em uns e outros o órgão da fala de variadas formas entre si. Na verdade, essas diferenças têm como fundamento, como nos diz Rousseau (1999, p. 54), na “maneira” como o órgão da fala é exercitado ao longo da vida.

Assim, têm-se um hábito predominante da vida no campo e outro da vida urbana, de maneira que as crianças da cidade, por receberem cuidados que, em vez de lhe favorecerem o desenvolvimento natural desse órgão, faz justamente o contrário, constringendo-o. É o que afirma Rousseau:

[...] Até cinco ou seis anos, as crianças das cidades, criadas num quarto e sob os cuidados de uma governanta, não precisam senão engolar para serem entendidas; mal mexem os lábios cuidam logo de ouvi-las; ditam-lhes palavras que repetem mal e, à força de prestar atenção a elas, as pessoas que estão sempre com elas adivinham o que querem dizer mais do que elas dizem (ROUSSEAU, 1999, p. 54).

Em razão dos exacerbados cuidados que as crianças da cidade recebem em seus lares, pouco desenvolvem o órgão da fala, pois basta que elas mexam “os lábios”, dizendo palavras confusas e ininteligíveis, tão logo o adulto à sua volta – a governanta, pondo-se como um *Hermes*<sup>31</sup> entre o que a criança “resmunga” por entre os dentes e as suas reais

---

<sup>31</sup> “HERMES – Deus da comunicação e mensageiro de todos os deuses do Olimpo. Era um grande músico e a ele se atribui a invenção da lira e da flauta. Era filho de Zeus e de Maia, nascido numa caverna do monte Cilene, na Arcádia. No mesmo dia de seu nascimento o deus demonstrou uma precocidade prodigiosa, indo até a Tessália, onde Apolo, seu irmão, cuidava dos rebanhos de Ádmeto. Apolo, distraído com seu amante Himeneu, filho de Magnes, estava desatento com os rebanhos, e Hermes roubou-lhe muitas reses. Em seguida amarrou à cauda de cada rês, um ramo de árvore para despistar os rastros, e levou-as através da Grécia até Pilos. Lá Hermes sacrificou duas das reses roubadas e cortou-as em doze pedaços, um para cada um dos doze deuses do Olimpo. Após esconder as reses restantes ele voltou à caverna do monte Cilene. Em frente à caverna Hermes encontrou uma tartaruga, apanhou-a, abriu-a, tirou-lhe as vísceras e pôs na carapuça cordas feitas com as tripas das reses que matara, fazendo assim a primeira lira. Nesse ínterim Apolo, que procurava suas reses por toda parte, chegou afinal a Pilos, e descobriu onde estavam os animais roubados. Apolo subiu ao monte Cilene e relatou a Maia a façanha de Hermes. Maia não acreditou e mostrou ao deus o recém-nascido de fraldas em seu berço, censurando Apolo por acusá-lo. Inconformado, Apolo chamou Zeus, que deu ordens à criança para devolver os animais, indiferente aos seus protestos de inocência. Apolo, entretanto, viu no interior da caverna a lira nas mãos de Hermes e ouviu os sons do instrumento. Encantado, Apolo trocou os animais roubados pela lira. Além desse instrumento Hermes inventou a flauta. Apolo desejou também possuí-la e ofereceu em troca o cajado de ouro que usava para cuidar dos rebanhos de Ádmeto. Hermes não aceitou e exigiu também lições da arte da profecia. Apolo aceitou a proposta, e o cajado de ouro passou a ser um dos atributos de Hermes.

Zeus, orgulhoso com o espírito criativo e a atuação do filho mais novo, designou-o para ser o seu arauto e prestar o mesmo serviço a Hades e a Perséfone, rei e rainha do inferno. Na luta entre os deuses e os gigantes, Hermes usou o capacete de Hades e tornando-se invisível matou o gigante Hipólito. Em outra luta – a dos deuses contra os Moadas – Hermes salvou Ares tirando-o do vaso de bronze onde os dois gigantes o haviam colocado. Ele também salvou Zeus na luta contra Tífon, ao recuperar os tendões do deus, arrancados por Tífon e deixados sob a guarda de Delfine, um monstro em forma de mulher da cintura para cima e de serpente da cintura para baixo.

[...] Hermes aparece [...], na maioria das vezes, como mensageiro de Zeus e das divindades infernais. Entre outras missões nessa condição, ele veio perguntar a Deucalião após o dilúvio, qual era o seu desejo. Foi ele quem entregou o capacete de Hades e as sandálias aladas a Perseu, permitindo-lhe agir sem ser visto e voar. Hermes ajudou Ulisses duas vezes durante o retorno do herói de Troia para Ítaca. Ele acompanhou Hércules na descida deste ao inferno.

Hermes era o protetor dos comerciantes, dos ladrões, dos pastores e guiava os viajantes. Por causa desta sua última atribuição havia nas encruzilhadas bustos seus sobre pilares baixos, nos quais apareciam os órgãos sexuais do deus. Outra de suas funções era levar as almas dos mortos ao inferno, e em seu desempenho Hermes

necessidades<sup>32</sup> – já logo cuida de servir-lhe de intérprete. Isso, para Rousseau (1999, p. 54), é um hábito que traz como resultado uma educação constrangedora, na medida em que dificulta que a criança desenvolva livremente a linguagem, pois, como diz ele, as pessoas que estão sempre à volta da criança “adivinham” o que elas “querem dizer mais do que elas dizem”.

Esse vício que as crianças da cidade, em geral, desenvolvem em razão da educação positiva recebida não se verifica, com a mesma frequência e intensidade, em relação às crianças do campo, pois, como diz Rousseau:

No campo a coisa é diferente. Um camponês não se acha sempre ao lado de seu filho; este precisa aprender a dizer muito nitidamente e alto o que precisa comunicar. Nos campos, as crianças dispersas, afastadas do pai e da mãe e das demais crianças, exercitam-se em se fazerem ouvir à distância, e a medir a força de sua voz no intervalo que as separa daqueles de quem querem ser ouvidos. Eis como se aprende verdadeiramente a pronunciar, e não gaguejando algumas vogais ao ouvido de uma governanta atenta. Quando se interroga o filho de um camponês, a vergonha pode impedi-lo de responder, mas o que ele diz, di-lo com nitidez; ao contrário, a criada tem de servir de intérprete à criança da cidade; sem o que não se entende o que resmunga entre os dentes (ROUSSEAU, 1999, p. 54).

O aprendizado relacionado à pronúncia das palavras de maneira nítida e inteligível se dá, em relação à vida no campo, pelo “auxílio” da natureza, pois, ao se levar em consideração as distâncias em geral sempre maiores a separarem as pessoas entre si – quando comparadas às da cidade – aquelas aprendem mais cedo a “medirem” a sua voz e são levadas a pronunciá-las com nitidez, a fim de que o som das palavras chegue com a maior clareza possível ao ouvinte.

Na cidade, os cuidados excessivos que as crianças recebem, desencadeiam nelas um hábito nocivo, no sentido de que, diz Rousseau (1999, p. 54) podendo sempre contar com a vigilância de uma “criada”, mal se preocupam em pronunciar clara e em voz alta aquilo que

---

recebia o epíteto de Psicopompo “acompanhante das almas”. De seus numerosos casos amorosos, principalmente com as ninfas, Hermes deixou muitos filhos, entre os quais se destacavam Autólico, avô de Ulisses, famoso como o pai por causa de sua eficiência na arte de furtar e Éurito, um dos Argonautas. Atribuía-se também a Hermes a paternidade de Pan, que o deus teria tido com Penélope, numa versão da lenda que contraria a fama de fidelidade conjugal absoluta da mulher de Ulisses.” (MORETTI, 2011, p. 41-43).

<sup>32</sup> Ou seja, as que se fundam na natureza, tais como a dor ou aquelas relacionadas às necessidade fisiológicas da criança.

necessitam, pois tão logo balbuciem “entre os dentes” alguns sons, já se vê diante de si um *Hermes* a traduzir o que ela “resmungu”.

Para Rousseau, os “defeitos” que a criança adquire ao pronunciar as palavras deveriam ser corrigidos nos colégios, mas, como estes são fundados em uma concepção de ensino que se preocupa com o memorizar e o repetir, essa criança, ao ir para os estabelecimentos de ensino, não faz outra coisa a não ser conservar seus vícios. É, pois, nesse sentido que Rousseau afirma:

Em crescendo, os meninos deveriam corrigir-se de tais defeitos nos colégios e as meninas nos conventos; em geral, uns e outras falam com efeito mais distintamente do que os criados na casa paterna. Mas o que os impede de adquirir uma pronúncia tão nítida quanto as dos camponeses é a necessidade de aprender de cor muitas coisas e de recitar em voz alta o que aprenderam. Estudando, acostumam-se a garatujar, a pronunciar mal; recitando, pior ainda: procuram as palavras com esforço, arrastam e alongam as sílabas; quando a memória vacila não é possível que a língua não balbucie também. Assim se contraem ou se conservam os vícios de pronúncia (ROUSSEAU, 1999, p. 55).

*Emílio*, ao contrário, formado para interrogar a sociedade e os hábitos que a constituem, não adquirirá – afirma Rousseau – esses vícios, “ou, ao menos, [...] não os terá contraído pelas mesmas causas”. Rousseau, ao deixar uma margem para a hipótese de *Emílio* vir a contrair tais vícios – ainda que isso não se dê “pelas mesmas causas” – ele leva-nos a inferir que a causa de tais vícios contraídos pelo aluno não se encontra na natureza, mas sim na educação que se encontra posta na sociedade de seu tempo histórico.

As críticas que Rousseau apresenta à sociedade de sua época levam-no a conceber as instituições como prejudiciais aos progressos que a natureza reservou ao homem. O constrangimento e a tagarelice que as crianças encontram nos colégios só servem para arrastá-las a um caminho de preconceitos e vícios. Assim, afirma Rousseau:

Dessas contradições nascem as que experimentamos sem cessar em nós mesmos. Arrastados pela natureza e pelos homens por caminhos contrários, obrigados a nos desdobrarmos entre tão diversos impulsos, seguimos um, de compromisso, que não nos leva nem a uma nem a outra meta. Assim, combatidos e hesitantes durante toda a nossa vida, nós a terminamos sem ter podido acordar-nos conosco, e sem termos sido bons para nós nem para os outros (ROUSSEAU, 1999, p. 14).

A respeito ainda da educação a que as crianças são submetidas na sociedade,

Rousseau diz as razões que o levam a concebê-la como *contrária* ao que a natureza *prescreve* ao homem em termos de formação humana. Assim, diz ele:

Consultai a experiência, compreendereis a que ponto esse método insensato acelera o trabalho da natureza e arruína o temperamento [...]. Os jovens, cedo esgotados, permanecem pequenos, mal feitos, envelhecem ao invés de crescer, como a videira que se obriga a dar frutos na primavera, enlanguesce e morre antes do outono (ROUSSEAU, 1999, p. 239-240).

Outra crítica que Rousseau (1999, p. 105) não deixa de lançar em relação à educação positiva relaciona-se ao ensino de *fábulas* nos colégios, e que, por meio da “tagarelice” dos professores, são as crianças obrigadas a memorizar. Na primeira infância, a criança não se encontra ainda em condições de compreendê-las, pois as fábulas se baseiam em relações morais pertencentes à vida em sociedade. É desse modo que Rousseau, ao refletir sobre o ensino às crianças das *fábulas* dos poetas<sup>33</sup>, afirma:

Digo que uma criança não entende as fábulas que a obrigam a aprender porque, qualquer que seja o esforço que façamos para torná-las simples, a instrução que delas queremos tirar obriga a fazer entrar nelas ideias que a criança não pode apreender e que a própria forma poética, tornando-as mais fáceis de reter, as torna mais difíceis de conceber, de maneira que compramos o prazer a expensas da clareza. Sem citar a multidão de fábulas que nada têm de inteligível nem de útil para as crianças [...] (ROUSSEAU, 1999, p. 105).

Superada a fronteira<sup>34</sup>, por meio do enfrentamento da crise que a caracteriza e com o auxílio do mestre, o jovem – que não é mais criança – começa a ter uma curiosidade pelos objetos exteriores que lhe tocam os sentidos. Rousseau afirma que, nesse período, é preciso alargar o espaço entre a manifestação das primeiras curiosidades nascentes no adolescente e o momento de as satisfazer, para que assim se dê tempo para que a natureza *trabalhe*. Assim, afirma Rousseau:

Quereis pôr ordem e regra nas paixões nascentes, ampliai o espaço durante o qual elas se desenvolvem, a fim de que tenham tempo de se ordenarem na

<sup>33</sup> Como exemplo para essa reflexão, Rousseau (1999, p. 105-108) toma emprestada a fábula “O corvo e a raposa”, de La Fontaine.

<sup>34</sup> A passagem da primeira para a segunda infância.

medida em que nascem. Então não é mais o homem que as ordena, é a própria natureza; vossa tarefa consiste apenas em a deixar trabalhar (ROUSSEAU, 1999, p. 244).

É certo que, para alguns dos pensadores pertencentes ao tempo histórico de Rousseau<sup>35</sup>, os adultos devem conduzir a criança a *raciocinar com e como eles*. Essa ideia, para Rousseau, consiste em grave equívoco cometido pelos teóricos de sua época, o que se percebe quando ele afirma:

Raciocinar com as crianças era a grande máxima de Locke; é a que está mais em voga hoje; seu êxito não me parece entretanto muito de molde a justificar-lhe o crédito. 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! (ROUSSEAU, 1999, p. 74).

A insensatez da educação dos homens do tempo histórico de Rousseau consiste em, segundo ele (1999, p. 74), se querer começar a obra pelo fim. Uma educação assim concebida não passaria, pois, de esforços em vão, vale dizer, de uma tarefa de *Sísifo*<sup>36</sup>. É, pois, o que se compreende, quando Rousseau diz:

A obra-prima de uma boa educação está em fazer um homem razoável: 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 falando-lhe, desde a primeira infância, uma língua que não entende, acostumam-na a jogar com as 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 pela razão, só obtêm pela cobiça, pelo temor, ou pela vaidade que se é sempre obrigado a acrescentar (ROUSSEAU, 1999, p. 74).

---

<sup>35</sup> Por exemplo, “Jhon Locke” (ROUSSEAU, 1999, p. 74).

<sup>36</sup> “SÍSIFO – Filho de Éolo e Enarete. Fundou Corinto, onde reinou. Esposou Mérope, uma das Atlântidas, e teve Glauco, Tersandro, Órnito e Halmo. Segundo uma versão, uniu-se a Anticléia, filha de Autólico, e teve Ulisses. Viu Júpiter passar por Corinto, conduzindo Egina, e contou o fato a Asopo, pai da jovem. Como castigo, Júpiter enviou-lhe a Morte. Sísifo aprisionou-a, impedindo-a de cumprir sua missão. Mas, obrigado por Júpiter, libertou-a e seguiu-a aos Infernos. Antes de partir, pediu a sua mulher que não o enterrasse. Chegado ao reino dos mortos, solicitou permissão para voltar à terra e castigar a esposa pelo pretenso ato de impiedade. Plutão consentiu, mas Sísifo não voltou, como havia prometido. Morreu bastante idoso e, ao entrar nos Infernos, foi condenado a uma tarefa que o impediria de tentar fugir novamente: deveria rolar uma enorme rocha por uma escarpa. Cada vez que atingia o cume, a rocha caía, forçando Sísifo a recomeçar o trabalho.” (SIMÕES; ANDRADE, 1976, p. 169).

O caráter constrangedor da educação estabelecida na sociedade do tempo de Rousseau é por ele ilustrado da seguinte forma:

Eis a fórmula a que se podem reduzir, mais ou menos, todas as lições de moral suscetíveis de serem dadas às crianças.

O MESTRE  
Não se deve fazer isto.

A CRIANÇA  
E por que não se deve fazer isto?

O MESTRE  
Porque está errado.

A CRIANÇA  
Errado? Que é que é errado?

O MESTRE  
O que te proibem.

A CRIANÇA  
Que mal há em fazer o que me proibem?

O MESTRE  
Castigam-te por ter desobedecido.

A CRIANÇA  
Farei de maneira a que não saibam.

O MESTRE  
Te espiarão.

A CRIANÇA  
Eu me esconderei.

O MESTRE  
Te interrogarão.

A CRIANÇA  
Eu mentirei.

O MESTRE  
Não se deve mentir.

A CRIANÇA  
Por que não se deve mentir?

O MESTRE  
Porque é feio etc...  
(ROUSSEAU, 1999, p. 74-75).

O conhecimento das proibições, fruto das convenções e das relações morais que constituem a vida em sociedade e em relação às quais se submetem as crianças do tempo histórico de Rousseau faz com que a relação entre mestre e aluno não passe de um “círculo vicioso”, pois, como diz ele (1999, p. 75): “Conhecer o bem e o mal, sentir as razões dos deveres do homem não é da alçada da criança”.

Para Rousseau (1999, p. 97), no entanto, essa consistira, pois, em uma “fórmula” a qual os modernos mais desprezavam, e em relação à qual mais necessitavam saber, sobretudo em relação à primeira infância. Nesse sentido, afirma Rousseau:

Respeitai a infância e não vos apresseis em julgá-la bem ou mal. Deixai as exceções se assinalarem, se comprovarem, se confirmarem muito tempo antes de adotardes para elas métodos particulares. Deixai a natureza agir durante muito tempo, antes de procurardes agir em lugar dela, a fim de não contrariardes suas operações (ROUSSEAU, 1999, p. 97).

Rousseau, ao contrário de Locke, não deseja que a criança aprenda a raciocinar como se fosse um adulto. Não é para as exceções<sup>37</sup> que a educação da natureza se destina. Partindo daquilo que a experiência lhe ofereceu ao longo do tempo, Rousseau afirma:

Direis que conheceis o valor do tempo e não quereis perdê-lo. Não vedes que é perdê-lo muito mais empregando-o mal do que nada fazendo, e que uma criança mal instruída se encontra mais longe da sabedoria do que aquela que não recebeu nenhuma instrução. Vós vos preocupeis com a ver gastar seus primeiros anos sem fazer nada. Como! Ser feliz será não fazer nada? Não será nada pular, correr, brincar o dia inteiro? Em toda a sua existência não andará mais ocupada. Platão, em sua *República*, que acreditam tão austera, só educa as crianças com festas, jogos, canções, passatempos: parece que fez tudo ensinando-lhes a se divertirem (ROUSSEAU, 1999, p. 97, *itálico do autor*).

Rousseau convida seu leitor a imaginar um aluno vivendo só. Afirma ele que em tal situação, o governante nada teria que fazer, pois a natureza já estaria no comando da situação. Diz Rousseau (1999, p. 244): “Se vosso aluno fosse só, nada teríeis que fazer”. Contudo, continua Rousseau, não se pode conceber essa espécie de aluno, pois “nenhum homem é formado para viver no fundo de uma floresta”, de modo que, na vida em sociedade, “[...] tudo

---

<sup>37</sup> Crianças prodígios, por exemplo, como se pode entrever em Rousseau (1999, p. 97).

que o cerca inflama sua imaginação. O caudal de preconceitos arrasta-o: para retê-lo, é preciso empurrá-lo em sentido contrário”. Empurrá-lo em sentido contrário significa ir, de acordo com Rousseau, na contramão daquilo que se encontra estabelecido na vida social, ou seja, a educação constrangedora posta na ordem social de seu tempo histórico.

Na verdade, a educação existente ao tempo de Rousseau “arrasta” a criança para uma condição que ela ainda não está preparada. Em razão dessa condição, cumprirá ao mestre retê-la em seu lugar, ou seja, em seu *estado de infância*. É, pois, nesse sentido que Rousseau diz:

De resto, trata-se menos aqui do que um homem pode fazer sobre si mesmo que do que nós podemos fazer com nosso aluno pela escolha das circunstâncias em que o colocamos. Expor os meios indicados para mantê-lo dentro da ordem da natureza, já é dizer como ele pode sair dela (ROUSSEAU, 1999, p. 244-245).

Rousseau afirma que a educação da natureza pressupõe um longo período de ignorância. A esse respeito, ele diz:

Senhores, vós vos enganais: ensino a meu aluno uma arte que requer longo aprendizado, uma arte penosa que, por certo, não têm os vossos; a arte de ser ignorante, pois a arte de quem não crê saber senão o que reduz-se a muito pouca coisa. Vós dais a ciência; muito bem. Eu me ocupo do instrumento próprio à sua aquisição. Dizem que um dia, tendo os venezianos mostrado, com grande pompa, seu tesouro de São Marco a um embaixador da Espanha, este, tendo olhado embaixo das mesas, lhes disse como único cumprimento: *Qui non c'è la radice*<sup>38</sup>. Não vejo nunca um preceptor exhibir o saber de seu discípulo, sem sentir tentado a dizer-lhe a mesma coisa (ROUSSEAU, 1999, p. 121-122).

Sendo a primeira infância marcada pela ausência de instruções morais, a segunda, por sua vez, apoia-se nas lições acerca dessas relações, as quais o jovem, ao se tornar adulto, precisará conhecer. Ao ter em vista a “revolução” de sensações que o jovem experimenta ao transpor a fronteira, Rousseau (1999, p. 245) afirma: “o sangue fermenta e agita-se: uma superabundância de vida busca exteriorizar-se. Anima-se o olhar e examina os outros seres, começa-se a mostrar interesse pelos outros, a sentir que não é feito para viver só [...]”. A partir desse instante, diz Rousseau, já é “capaz de apego”, pois “seu coração se abre para as afeições humanas”.

---

<sup>38</sup> “Falta a raiz aqui” (ROUSSEAU, 1999, p. 122).

Para Rousseau (1999, p. 245), é na segunda infância que o jovem deve ser instruído nas relações morais que constituem a vida em sociedade. A partir desse momento, o jovem já pode ter os primeiros ensinamentos sobre o bem e o mal. Para Rousseau, é a partir desse instante que o jovem passa a integrar a sua espécie. Assim, a respeito do surgimento do caráter moral na segunda infância, Rousseau afirma:

Enquanto sua sensibilidade permanece limitada a seu indivíduo, não há nada moral em suas ações; é só quando ela começa a estender-se para fora dele que ele adquire sentimentos, primeiramente, e em seguida noções do bem e do mal que o fazem verdadeiramente homem e parte integrante de sua espécie (ROUSSEAU, 1999, p. 245).

Quando o homem se torna adulto, diz Rousseau (1999, p. 245), a natureza “nada mais tem a ensinar-lhe”. Não é, afirma ele, a natureza a responsável por excitar na criança desejos que ela não têm. É, pois, segundo Rousseau, a educação dos homens que, despertando nela desejos precoces, torna-a – “pelo pensamento” – um adulto antes do tempo prescrito pela natureza.

Refletindo sobre o desenvolvimento dos desejos e da sensibilidade no jovem educado segundo a educação de seu tempo – “um jovem [...] civilizado” – e o jovem educado em conformidade com “a verdadeira marcha da natureza”, Rousseau argumenta:

Um jovem educado, polido, civilizado, que só aguarda o poder de pôr em ação as instruções prematuras que recebeu, não se engana nunca acerca do momento em que esse poder lhe é dado. Longe de esperá-lo ele o acelera, dá a seu sangue uma fermentação precoce, sabe qual deve ser o objeto de seus desejos, muito tempo antes de os sentir. (ROUSSEAU, 1999, p. 245).

É certo que Emílio, sendo educado na contramão da educação da sociedade, não se verá constringido a enfrentar uma condição que a natureza não lhe prescreveu. Nesse sentido, caberá ao seu governante saber que:

A verdadeira marcha da natureza é mais gradual e mais lenta. Pouco a pouco o sangue se inflama, elaboram-se os pensamentos, forma-se o temperamento. O prudente operário que dirige a fábrica tem o cuidado de aperfeiçoar todos os seus instrumentos antes de manuseá-los: uma longa inquietação precede os primeiros desejos, uma longa ignorância os ilude: deseja-se sem saber o quê (ROUSSEAU, 1999, p. 245).

É, pois, durante o período em que se opera na criança, conforme diz Rousseau (1999, p. 98), o “sono da razão”, que “o *prudente operário*<sup>39</sup> que dirige a fábrica encontrará condições para aperfeiçoar os seus “instrumentos antes de manuseá-los”<sup>40</sup>. Como diz Rousseau (1999, p. 10), as plantas são cultivadas pelos cuidados com a terra, ao passo que “os homens se lavram pela educação”.

A segunda infância é o momento no qual o governante deverá lançar no coração do jovem as primeiras sementes de humanidade, pois ele, ao se tornar adulto, precisará ser um homem bom tanto para si próprio quanto para seus semelhantes. Assim, no plano do desenvolvimento interpessoal, Rousseau (1999, p. 246) vê uma vantagem em relação ao prolongamento do *estado de inocência* que se opera na primeira infância, afirmando que o primeiro sentimento que o adolescente se vê capaz de desenvolver não é o amor, mas a *amizade*. Nesse instante, caberá ao governante saber aproveitar esse período em que o coração do jovem se encontra propício a germinar as primeiras *sementes de humanidade*. É, pois, o que diz Rousseau:

Eis portanto mais uma vantagem da inocência prolongada: a de aproveitar-se da sensibilidade nascente para jogar no coração do adolescente as primeiras sementes da humanidade. Vantagem tanto mais preciosa quanto é o único momento da vida em que os mesmos cuidados podem ter um êxito real (ROUSSEAU, 1999, p. 246).

Rousseau concebe a segunda infância como a idade da generosidade, da clemência e da comiseração. Para ele, o aluno educado pela natureza é aquele que, ao se tornar adulto, será capaz de se compadecer com os infortúnios do outro. A esse respeito, diz ele:

[...] Um jovem educado dentro de uma simplicidade feliz é levado pelos primeiros movimentos da natureza às paixões ternas e afetuosas. Seu coração compadecente comove-se com as atribulações de seus semelhantes; ele freme de alegria quando revê seu camarada, seus braços sabem encontrar amplexos carinhosos, seus olhos sabem verter lágrimas de ternura; ele é sensível à vergonha de desagradar, ao remorso de ter ofendido (ROUSSEAU, 1999, p. 246).

O jovem deve aprender a importância do ato de perdoar. Conforme Rousseau, o

---

<sup>39</sup> O mestre.

<sup>40</sup> O aluno.

jovem educado pela natureza será capaz de arrepender-se quando, por exemplo, se ver surpreendido pelo ardor de uma altercação e, porventura, vier a ofender seu semelhante. Diz Rousseau (1999, p. 244): “Se o ardor de um sangue que se inflama o torna vivo, exaltado, colérico, vê-se no momento seguinte toda a bondade de seu coração na efusão de seu arrependimento [...]”. Não há no coração de um jovem educado pela natureza o sentimento de orgulho. Assim,

[...] Ele chora, geme por causa do ferimento feito; quisera à custa de seu sangue resgatar o que verteu; toda a sua exaltação se extingue, todo o seu orgulho se humilha diante do sentimento de sua falta [...]. No ápice de seu furor uma desculpa, uma palavra o desarma; perdoa os erros dos outros da mesma maneira que corrige os seus (ROUSSEAU, 1999, p. 246).

Para Rousseau, o sentimento de *ira* não faz parte da adolescência e, para sustentar essa afirmação, ele se volta ao que a experiência lhe sinaliza, afirmando que a adolescência é a idade,

[...] Da comiseração, da clemência, da generosidade. Sim, sustento-o e não temo ser desmentido pela experiência, um menino que não é mal nascido e que conservou até os vinte anos sua inocência, é nessa idade o mais generoso, o melhor, o mais amante e o mais amável dos homens (ROUSSEAU, 1999, p. 246).

O jovem, não estando ainda preparado para iniciar seu convívio em sociedade, mas encontrando-se, todavia, prestes a iniciá-lo, aprenderá com seu mestre que, na vida social, o homem oculta o *ser* em detrimento do *parecer*. Essa ocultação do *ser* em favor do *parecer* se dá pelo artifício da *máscara*. A *máscara*, conforme Rousseau (1999, p. 247), possibilita ao homem social a ocultação de seus vícios: “a vaidade, a inveja e a ilusória felicidade”. É por essa razão, pois, que Rousseau rejeita, nessa fase que medeia a adolescência e a idade adulta, os passeios com o jovem nos *círculos sociais*. A esse respeito, Rousseau diz:

Se quereis pois suscitar e alimentar no coração de um jovem os primeiros movimentos da sensibilidade nascente, e voltar seu caráter para a piedade e a bondade, não façais germinar nele o orgulho, a vaidade, a inveja, pela enganosa imagem da felicidade dos homens; não mostreis primeiramente a seus olhos a pompa das cortes, o fausto dos palácios, a sedução dos espetáculos; não o passeeis pelos círculos, em brilhantes assembleias, não lhe mostreis o exterior da grande sociedade, senão depois de tê-lo posto em condições de apreciá-la em si mesma. Mostrar-lhe o mundo antes que conheça os homens, não é formá-lo, é corrompê-lo; não é instruí-lo, é enganá-lo (ROUSSEAU, 1999, p. 247).

Os vícios que a “máscara” do homem civil oculta, sejam eles a “pompa das cortes, o fausto dos palácios” ou a “sedução” dos espetáculos são revelados pelo personagem de Rousseau da “Nova Heloísa”, quando este assim descreve os costumes de Paris:

A primeira coisa que se evidencia num país em que se chega não é o tom geral da Sociedade? Pois bem, foi também a primeira observação que fiz neste e falei-vos do que se diz em Paris e não do que aqui se faz. Se notei contrastes entre as conversas, os sentimentos e os atos das pessoas [...], é que este contraste salta aos olhos no primeiro instante (ROUSSEAU, 2006, p. 218-219).

Quando o jovem é levado a conhecer o homem como ele é, e não pela aparência, ele percebe que:

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. Logo, começai por estudar o que é mais inseparável da natureza do homem, o que melhor constitui a humanidade (ROUSSEAU, 1999, p. 247-248).

Uma vez despertada a *imaginação*, diz Rousseau (1999, p. 248), o jovem já sabe o que é o sofrimento, pois ele mesmo já experimentou tal infortúnio. Contudo, ele ainda não sabe que os seus semelhantes são atingidos pela mesma situação. A segunda infância é, conforme Rousseau, o momento em que o governante deve levar o jovem a se compadecer com o sofrimento do outro. Assim, diz Rousseau:

Aos dezesseis anos o adolescente sabe o que é sofrer, porque ele próprio já sofreu; mal sabe porém que outros seres também sofrem; vê-lo sem o sentir não é sabê-lo [...]. 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 (ROUSSEAU, 1999, p. 248).

A educação que se funda na aparência e na ocultação do ser é a mesma que deseja ensinar à criança a fingir sentimentos que ela não têm, a querer inculcar-lhe modos de ser e de agir nos quais os resultados só aos adultos aproveitam. Uma educação assim concebida não é capaz de formá-la, uma vez que ela não está ainda preparada para compreender a “tessitura” das relações sociais que – pelo artifício da *máscara* – oculta os vícios existentes na vida

social. Nesse sentido, Rousseau expõe, mais uma vez, a crítica à educação positiva:

Vós os ensinais desde tão cedo a representarem o sentimento, vós lhes ensinais tão logo essa linguagem que, falando sempre no mesmo tom, eles voltam vossas lições contra vós e não vos deixam nenhum meio de distinguir quando, deixando de mentir, começam a sentir o que dizem (ROUSSEAU, 1999, p. 248).

Não se trata de formar um jovem para se tornar um adulto insensível diante das coisas e dos homens que o cercam. Assim, Emílio, educado pela natureza, não aprendeu a camuflar seus sentimentos e nem a fingir sentimentos que ele não os sente, pois sua educação não foi fundada na *aparência*. Nesse sentido, diz Rousseau:

[...] Vede meu Emílio; até à idade em que o conduzi, nada sentiu nem mentiu. Antes de saber o que seja amar, ele não disse a ninguém: *gosto de vós*. Não lhe prescreveram a atitude que devia ter ao entrar no quarto de seu pai, de sua mãe, ou de seu governante doente; não lhe ensinaram a arte de mostrar uma tristeza que não tinha. Não fingiu chorar a morte de ninguém, porque não sabe o que seja morrer. A mesma insensibilidade que tem no coração está em seus modos. Indiferente a tudo, com exceção de si mesmo, como todas as demais crianças, não demonstra interesse por ninguém; tudo o que o distingue é que não quer parecer interessar-se e não é falso como os outros (ROUSSEAU, 1999, p. 248, *itálico do autor*).

Rousseau (1999, p. 248) afirma que o adolescente, “aos dezesseis anos”, já começa a formar as primeiras ideias morais sobre o sofrimento e a morte dos seres, pois ele passa não somente a concebê-las pelo pensamento, mas também pela via do sentimento. É o que diz Rousseau: “Já comparou ideias demais para nada sentir e não bastantes para conceber o que sente”. Com essa idade,

Emílio, não tendo refletido sobre os seres sensíveis, saberá tarde o que significa sofrer e morrer. As queixas e os gritos começarão a agitar suas entranhas; o aspecto do sangue escorrendo fá-lo-á desviar o olhar das convulsões de um animal expirando, dar-lhe-ão uma certa angústia antes que saiba de onde vêm tais sensações (ROUSSEAU, 1999, p. 248).

A causa dessa agitação e dessa angústia diante do animal que fenece ou das queixas e gritos de dor do seu semelhante, de onde virão? É a  *piedade natural*, diz Rousseau (1999, p. 249), sendo o “primeiro sentimento [...] que toca o coração humano dentro da ordem da natureza”, faz com que o jovem se torne *sensível e piedoso*. Mas, e se o homem tivesse

permanecido “estúpido e bárbaro”? Ele não teria, como afirma Rousseau, desenvolvido a compaixão, não verteria uma lágrima diante do sangue derramado do seu semelhante. Em suma, teria uma existência encerrada em si mesma, pois a piedade natural – esse sentimento que se encontra vivamente presente no coração do *homem natural* – não seria capaz de reavivar-se no coração do *homem civil*.

Emílio recebeu uma educação que rejeita, desde a primeira infância, a educação posta na ordem social vigente, pois tudo aquilo que é ensinado à juventude de seu tempo, Rousseau (1999, p. 14) o concebe como “cuidados perdidos”. A *educação positiva* “só serve para fazer homens de duas caras, parecendo sempre tudo subordinar aos outros e não subordinando nada senão a si mesmos”. Para ele, esses estabelecimentos “a que chamam colégios”, não passam de “estabelecimentos ridículos”. A educação da sociedade é, conforme Rousseau, uma educação *contraditória*, pois *não é capaz de formar um homem e, menos ainda, um cidadão*. Não pode formar um homem porque, “arrastados pela natureza, e pelos homens por caminhos contrários”, a educação *da sociedade* só faz com que o homem se veja em *contradição* consigo mesmo, e tampouco é capaz de formar um cidadão porque não há mais, no homem moderno, o sentimento de amor à pátria.

O homem é, ao nascer, um ser “fraco e miserável” (ROUSSEAU, 1999, p. 10), sendo essa fraqueza a condição na qual o homem se encontra na primeira infância. É na fase da infância, diz Rousseau, que os homens – por meio da natureza – conhecem suas *necessidades*, pois, não nascendo já *grandes e fortes*, em nada lhes seriam *úteis* esses atributos se, *prescindindo da fase da infância*, o homem fosse, ao nascer – como diz Rousseau – “transportado” à fase *adulta*. Nesse sentido, Rousseau afirma: “Se o homem nascesse grande e forte, seu porte e sua força seriam inúteis até que ele tivesse aprendido a deles servir-se. Ser-lhe-iam prejudiciais, impedindo os outros de pensar em assisti-lo”, pois, encontrando-se privado da capacidade de *uso da palavra* e da manifestação *das ideias*, não conseguiria se fazer entender pelos outros, a fim de externar uma necessidade. Assim, diz Rousseau, “abandonado a si mesmo, ele morreria de miséria antes de ter conhecido suas necessidades”.

Rousseau não fala diretamente a nenhuma ordem social. No entanto, quando ele (1999, p. 10) diz: “deplora-se o estado da infância; não se vê que a raça humana teria perecido se o homem não começasse sendo criança”, ele deixa entrever o descaso que os homens de sua época tinham em relação à infância.

Philippe Ariès, ao tratar do sentimento da infância no contexto histórico medieval, afirma o seguinte:

Na sociedade medieval [...], o sentimento da infância não existia [...]. O sentimento da infância não significa o mesmo que afeição pela criança: corresponde à consciência da particularidade infantil, essa particularidade que distingue essencialmente a criança do adulto, mesmo jovem. Essa consciência não existia. Por essa razão, assim que a criança tinha condições de viver sem a solicitude constante de sua mãe ou de sua ama, ela ingressava na sociedade dos adultos e não se distinguia mais destes (ARIÈS, 1981, p. 156).

Ao se deter sobre o sentimento da infância, Ariès encontra *dois sentimentos* em relação a ela. Nesse sentido, ele afirma:

O primeiro sentimento da infância – caracterizado pela “paparicação” – surgiu no meio familiar, na companhia das criancinhas pequenas. O segundo, ao contrário, proveio de uma fonte exterior à família: dos eclesiásticos ou dos homens da lei, raros até o século XVI, e de um maior número de moralistas no século XVII, preocupados com a disciplina e a racionalidade dos costumes. Esses moralistas haviam-se tornado sensíveis ao fenômeno outrora negligenciado da infância, mas recusavam-se a considerar as crianças como brinquedos encantadores, pois viam nelas frágeis criaturas de Deus que era preciso ao mesmo tempo preservar e disciplinar. Esse sentimento, por sua vez, passou para a vida familiar (ARIÈS, 1981, p. 163-164).

Em relação aos cuidados com o corpo, Ariès afirma que esse cuidado encontrava-se entrelaçado a uma finalidade moral. Nesse sentido, ele afirma o seguinte:

No século XVIII, encontramos na família esses dois elementos antigos associados a um elemento novo: a preocupação com a higiene e a saúde física. O cuidado com o corpo não era desconhecido dos moralistas e dos educadores do século XVII. Tratava-se dos doentes com dedicação (e também com grandes precauções para desmascarar os simuladores), mas não havia interesse pelo corpo dos que gozavam de boa saúde, a não ser com um objetivo moral: um corpo mal enrijecido inclinava à moleza, à preguiça, à concupiscência, a todos os vícios (ARIÈS, 1981, p. 164).

No plano da representação artística, Ariès afirma que, até por volta do século XVIII, as crianças raramente eram retratadas na pintura e, quando essa representação ocorria, ela se dava de forma a retratá-las como adultos *em miniatura*. Desse modo, diz Ariès (1981, p. 50): “[...]. A arte medieval desconhecia a infância ou não tentava representá-la. É difícil crer que essa ausência se devesse à incompetência ou à falta de habilidade. É mais provável que não

houvesse lugar para a infância nesse mundo”.

A consciência do *estado da infância*, assim como sua “idealização” e “representação realista” no campo da arte teriam sido, conforme Ariès (1981, p. 52), “próprias da arte grega”. Os atributos de um homem adulto, tanto *física* quanto *morais*, eram “transplantadas” na representação da criança, como se ela já nascesse com tais características e nunca tivesse passado pela fase da infância e que, por meio dos exercícios do corpo em contato com a natureza, viesse, *quando adulta*, a consolidar, espontaneamente, um porte *robusto*. Conforme Ariès (1981, p. 50), as crianças representadas na arte medieval se apresentavam, quase sempre, com a *estatura* e o *corpo robusto*, características típicas de um homem em sua fase adulta.

Para Ariès (1981, p. 52), a infância era, no plano da representação artística, ocultada pelo homem do período medieval, na medida em que não havia, ainda, uma consciência acerca dela. Isso leva a crer, como afirma Ariès, que no cotidiano da vida social a criança também não apresentasse importância, pois a infância era vista como um “período de transição”. Como diz esse autor, esse é um contexto histórico no qual a “infância é desconhecida” e, sendo ela *ignorada*, não havia uma *memória* em relação a ela, sendo logo esquecida tão logo se tornasse um adulto.

Ariès nos faz entender que, para o homem do período medieval, o que importava em relação à criança era que ela logo se tornasse adulta, para a partir de então ocupar um lugar social, seja em seguindo a profissão do pai ou em contribuindo para o sustento da própria família. Nesse sentido, quando Rousseau (1999, p. 15) volta o olhar para a educação de seu tempo, ele percebe que, “na ordem social [...] todos os lugares estão marcados” e que, sendo assim, “cada um deve ser educado para o seu”. Esta é, pois, uma educação segundo a qual tudo o que importa é *ocupar um lugar na sociedade* em sendo um adulto. Uma educação que perca de vista esse *lugar* é, para os homens do tempo histórico de Rousseau, uma educação “nociva ao aluno”. Nesse sentido, Rousseau traz o seguinte exemplo: “No Egito, onde o filho era obrigado a abraçar a profissão do pai, a educação tinha, pelo menos, um fim certo”.

Ter um fim certo nos remete à ideia de *intencionalidade* do ato educativo, sem o qual não se pode pensar em processo de formação humana. Mas, em uma sociedade na qual os homens, diz Rousseau (1999, p. 14-15), “mudam sem cessar de estado”, ora sendo “arrastados pela natureza”, ora cedendo aos impulsos dos “homens”, seguindo assim “por caminhos

contrários [...], ninguém sabe se, educando o filho para o seu” – *lugar social* – “não trabalha contra ele”.

*Formar o homem* é a obra que Rousseau (1999, p. 15) deseja que “saia” de suas mãos, não importando que seu aluno ocupe ou não uma posição prestigiada segundo um juízo de valor do homem do estado social pois, antes de pretender seguir os “passos” dos pais, “a natureza chama-o para a vida humana”. Assim, diz Rousseau, “viver é o ofício que lhe quero ensinar”. Nesse sentido, ele diz:

Saindo de minhas mãos, ele não será, concordo, nem magistrado, nem soldado, nem padre; será primeiramente um homem. Tudo o que um homem deve ser, ele o saberá, se necessário, tão bem quanto quem quer que seja; e por mais que o destino o faça mudar de situação, ele estará sempre em seu lugar (ROUSSEAU, 1999, p. 15).

Quando Rousseau (1999, p. 15) afirma que, “por mais que o destino o faça mudar de situação”, ele tem em mira o *homem civil*, o qual *não sabe qual partido* tomar, não sabe a sua meta e, por conseguinte, se vê sempre em conflito e contradição. Não é, pois, essa concepção de homem que Rousseau deseja formar, mas sim um indivíduo que se encontrará “sempre em seu lugar”. E, para *saber estar sempre em seu lugar*, o homem precisa conhecer os seus *deveres*, saber o que lhe é prescrito pela natureza e o que lhe é *acrescentado* – artificialmente – pela educação posta na sociedade.

Emílio, ao se tornar adulto, saberá reconhecer os seus deveres, pois foi educado pela natureza, e esta, como diz Rousseau (1999, p. 15), “nunca mente”. O homem que sabe reconhecer esses deveres é, para Rousseau, um “homem raro”. Mas, para se formar “esse homem raro” – indaga ele – “que devemos fazer? Muito, sem dúvida: impedir que nada seja feito”, conclui em seguida.

No contexto da vida em sociedade, esse “muito” de que nos fala Rousseau (1999, p. 15), quando se refere à formação de um “homem raro”, se principia, por exemplo, pela *recusa do relógio*. Essa *recusa* é, para o filósofo de Genebra, a *recusa* da ordem social *vigente*. Tal *recusa*, no entanto, não significa um *isolamento social* que se perfaz na *vida solitária* ao cume de uma montanha pois, como diz Rousseau (1999, p. 388), Emílio não foi “feito para permanecer sempre solitário”. Ao contrário, Emílio é, afirma Rousseau, um “membro da sociedade” e, uma vez iniciada a sua convivência nela, ele *assume* seus “deveres”, os quais ele os *conhece e sabe* que “deve” *cumpri-los*.

Ao levar em consideração as transformações sociais que já se faziam sentir no século XVIII, Rousseau (1999, p. 378) conclui que, para a formação do homem segundo a natureza, faz-se necessário *afastá-lo da vida urbana*, pois esta representa um “perigo” à sua *formação*. Em seu romance “Júlia ou A Nova Heloísa”, encontram-se as seguintes *impressões* que Rousseau, na voz do jovem herói Saint-Preux, descreve sobre a vida urbana:

Enfim, eis-me inteiramente dentro da torrente [...]. Passo o dia inteiro na sociedade, com os ouvidos e olhos atentos ao que os impressiona [...]. Recolho-me em meio ao barulho [...]. Isso não quer dizer que esta vida barulhenta e tumultuosa não tenha também alguma espécie de atrativo e que a prodigiosa diversidade das coisas não ofereça certos prazeres aos recém-chegados, mas para senti-los é preciso ter o coração vazio e o espírito frívolo [...]. Como tudo é apenas vã aparência e como tudo muda a cada instante, não tenho tempo de emocionar-me com alguma coisa, nem o de examinar coisa alguma (ROUSSEAU, 2006, p. 222).

Um dos exageros que a formação da criança no contexto da vida urbana apresenta refere-se, conforme Rousseau (1999, p. 16), ao hábito insensato de se querer acostumá-la a ficar sempre quieta em seu quarto e só podendo dele sair para brincar ou correr mediante a companhia de um adulto. Nesse contexto, ele afirma:

[...] Dada a mobilidade das coisas humanas, dado o espírito inquieto e agitado deste século que tudo transforma a cada geração, poder-se-á conceber um método mais insensato que o de educar uma criança como nunca devendo sair de seu quarto, como devendo sem cessar achar-se cercada dos seus? Se o infeliz dá um só passo na terra, se desce um só degrau, está perdido. Não é isso ensinar-lhe a suportar a dor; é exercitá-lo a senti-la (ROUSSEAU, 1999, p. 16).

Não por acaso, Plutarco é mencionado com frequência por Rousseau no “Emílio”, pois Plutarco, que vivera na Antiguidade, já fazia críticas à educação existente em seu tempo histórico. Nesse sentido, Plutarco diz:

A fala seguinte poderia ser sobre a alimentação. Como eu posso dizer, as próprias mães devem alimentar seus filhos e que os amamentem; elas o alimentarão do modo mais compassivo e atencioso, como se do íntimo, como se diz, desde as unhas, amassem seus filhos. As amas de leite e as amas têm falsa e fingida benevolência, porque gostam do salário. A natureza

mostra que as próprias mães que o geraram devem alimentá-los; por isso, todo animal que pari é provido de alimento lácteo; com sabedoria, a Proneia<sup>41</sup> colocou dois seios nas mulheres, para que, ainda que parissem gêmeos, tivessem duas fontes de alimentação. Fora isso, tornar-se-iam mais benévolas e amáveis aos filhos (PLUTARCO, 2015, p. 44-45).

Plutarco (2015, p. 46), ao reconhecer a importância de Platão para a educação das crianças, afirma o seguinte: “Parece-me que Platão, o enviado dos deuses, aconselha às amas de leite [...] que não relatem histórias aleatórias às crianças, para que não tenham suas almas preenchidas desde o início por ignorância e corrupção [...]”.

Por certo, a educação de Emílio *não se baseia nos discursos e longas lições moralizantes* pois, conforme Rousseau (1999, p. 40), cumpre, na primeira infância, evitar a *tagarelice* da educação da sociedade e impedir que a alma do infante se contamine com os *preconceitos* decorrentes da *opinião*.

Assim, por exemplo, Emílio adquirirá, em seus primeiros anos de vida, a qual se desenvolverá preferencialmente no *campo*, noções de *distância*, *tamanho* dos objetos, *velocidade* e *agilidade* corporal, dentre outras habilidades, pois nesse primeiro desenvolvimento da criança a própria natureza se encarrega em fazê-lo, de modo que, como afirma Rousseau (1999, p. 40), a criança “ao nascer [...] já é discípulo, não do governante”, mas “sim da natureza”.

Ao levar Emílio para o campo, Rousseau está, desse modo, rejeitando a concepção de formação do homem que a educação da sociedade reserva ao indivíduo. Em relação à rejeição da ordem social de seu tempo Rousseau (1948, p. 130) a reafirma, ao final de sua vida, nas “Confissões”, quando ele diz: “Pus de lado os dourados e as meias brancas, passei a usar uma peruca lisa; depois a espada; vendi meu relógio dizendo a mim mesmo com uma alegria incrível: Graças ao céu não terei mais necessidade de saber as horas”.

Quando Rousseau vende seu *relógio* e põe de lado sua *peruca*, ele rejeita, na verdade, *duas ordens sociais* distintas, uma já em vias de decadência, e outra – já entrevista por ele – em processo de formação. A ordem social que, ao tempo de Rousseau, encontrava-se em declínio, era aquela baseada nos *privilégios de corte*, cujos títulos nobiliárquicos

---

<sup>41</sup> A “personificação da providência” (PLUTARCO, 2015, p. 44).

indicavam o “status” social dos indivíduos, sendo a *peruca* um adereço caracterizador dessa *estrutura social*<sup>42</sup>.

Já o *relógio*, por sua vez, simboliza uma ordem social que ainda não havia se constituído plenamente, mas que já era pressentido por Rousseau, vale dizer, a sociedade moderna. Para ele, a ordem social baseada nos *privilégios de corte* – simbolizada pela *peruca* – não foi capaz de melhorar a condição do homem por meio do progresso das ciências e das artes.

Mas se a sociedade fundada nos *privilégios de corte* não foi capaz de formar homens melhores para o convívio em sociedade e, também, a ordem social que tem o relógio como sinônimo de progresso também não foi capaz de promover a reforma do homem e nem da sociedade, que fazer? Qual a saída? A esse respeito, uma conclusão a que Rousseau (1999, p. 13) chega é a de que, por não haver mais pátria, faz-se necessário o estabelecimento de um *pacto*. Segundo Rousseau, “o homem civil não passa de uma unidade fracionária presa ao denominador e cujo valor está em relação com o todo, que é o corpo social”. Não se pode cogitar na existência de um homem social por inteiro, isto é, *autônomo*, a menos que, para tanto, seja celebrado um *pacto* entre todos os membros do *corpo social*, vale dizer, um *contrato social*, pelo qual, *todos* se comprometendo a obedecer a *uma só lei*, estarão todos, ao final, obedecendo senão a *si mesmos*.

Sobre a necessidade do pacto entre os membros da sociedade, Rousseau a retoma no “Emílio”, ao afirmar:

As boas instituições sociais são as que mais sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa e 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 (ROUSSEAU, 1999, p. 13, itálico do autor).

Retirar sua existência absoluta e colocar o *eu* na *unidade comum* significa, para Rousseau, a consolidação de um verdadeiro *sentimento de pertencimento à pátria*, como se percebe nos exemplos de que ele se vale, quando afirma:

---

<sup>42</sup> Essa estrutura refere-se ao antigo regime absolutista.

Um cidadão de Roma não era nem Caio, nem Lúcio; era um romano; amava mesmo uma pátria exclusivamente sua. Régulo pretendia ser cartaginês, como se tendo tornado a propriedade de seus senhores. Na qualidade de estrangeiro, recusava-se a ter assento no senado de Roma; foi preciso que um cartaginês lho ordenasse. Indignava-o que lhe quisessem salvar a vida. Venceu, e voltou triunfante para morrer suplicado (ROUSSEAU, 1999, p. 13).

O exemplo dado por Rousseau revela a importância que o homem atribuía, na Antiguidade, à sua pátria. Régulo, por ser um estrangeiro, não se sentia *digno* de tomar *assento no Senado de Roma*. Esse *sentimento patriótico*, para Rousseau (1999, p. 13), encontra-se *esquecido* pelos homens de seu tempo histórico. Sobre os políticos de sua época, ele afirma, no *Primeiro Discurso* o seguinte: “Só falam de comércio e de dinheiro”, já os antigos políticos, continua Rousseau, “falavam constantemente de costumes e de virtudes [...]”.

O homem antigo é aquele que se vê como parte constitutiva de uma dimensão da vida que se encontra acima dele. Nesse sentido, diz Vernant:

De fato, é no plano político que a Razão, na Grécia, primeiramente se exprimiu, constituiu-se e formou-se. A experiência social pôde tornar-se entre os gregos o objeto de uma reflexão positiva, porque se prestava, na cidade, a um debate público de argumentos. O declínio do mito data do dia em que os primeiros Sábios puseram em discussão a ordem humana, procuraram defini-la em si mesma, traduzi-la em fórmulas acessíveis à sua inteligência, aplicar-lhe a norma do número e da medida. Assim se destacou e se definiu um pensamento propriamente político, exterior à religião, com seu vocabulário, seus conceitos, seus princípios, suas vistas teóricas. Este pensamento marcou profundamente a mentalidade do homem antigo; caracteriza uma civilização que não deixou, enquanto permaneceu viva, de considerar a vida pública como coroamento da atividade humana. Para o grego, o homem não se separa do cidadão; a *phronesis*, a *reflexão*, é o privilégio dos homens livres que exercem correlativamente sua razão e seus direitos cívicos. Assim, ao fornecer aos cidadãos o quadro no qual concebiam suas relações recíprocas, o pensamento político orientou e estabeleceu simultaneamente os processos de seu espírito nos outros domínios (VERNANT, 2004, p. 142, *itálicos do autor*).

Em Rousseau (1999, p. 14), a formação do homem pressupõe a negação daquilo que se encontra posto pelas instituições sociais, ou seja, significa rejeitar a instituição pública que avoca a tarefa de formar os indivíduos. Nesse sentido, Rousseau diz:

Não encaro como instituição pública esses estabelecimentos ridículos a que se chamam colégios. Não levo em conta tão pouco a educação da sociedade, porque essa educação, tendendo para dois fins contrários, erra

ambos os alvos: ela só serve para fazer homens de duas caras, parecendo tudo subordinar aos outros e não subordinando nada senão a si mesmos (ROUSSEAU, 1999, p. 14).

Mas, se a educação do tempo histórico de Rousseau não é capaz de formar o homem e nem o cidadão, a que propósito, então, ela tem servido? Para Rousseau (1999, p. 13-14), ela só tem servido para “fazer homens de duas caras”, pois, pretendendo-se formar a um só tempo o *homem* e o *cidadão*, forma-se, ao fim, “um dos homens de nossos dias, um francês, um inglês, um burguês; um *nada*”.

A instituição pública, para Rousseau (1999, p. 14), não passa de um conceito vazio pois, não havendo pátria, não pode haver mais cidadãos. “Essas duas palavras, *pátria* e *cidadão*”, afirma ele, “devem ser riscadas das línguas modernas”.

As verdadeiras instituições, para Rousseau, encontram-se no passado, sobretudo entre os gregos e os romanos. Nesse sentido, ao buscar outro exemplo na história dos antigos, ele diz:

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. Suponho que essa demonstração era sincera; é de se acreditar que era. Eis o cidadão (ROUSSEAU, 1999, p. 13).

É certo que o método de formação do homem presente em Rousseau tem por objetivo formar o homem autônomo. Nesse sentido, o homem adulto é aquele que sabe, conforme Rousseau (1999, p. 13), “qual partido tomar”. Nesse sentido, diz ele: “Para ser alguma coisa, para ser si mesmo e sempre um, é preciso agir como se fala; é preciso estar sempre decidido acerca do partido a tomar, tomá-lo com altivez e segui-lo sempre”.

Uma difícil conciliação: ser um homem ou um cidadão. A respeito dessa dificuldade, Rousseau afirma:

Aquele que, na ordem civil, deseja conservar a primazia da natureza, não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, hesitando entre suas inclinações e seus deveres, nunca será nem homem nem cidadão; não será bom nem para si nem para outrem (ROUSSEAU, 1999, p. 13).

Tudo aquilo de que o jovem precisará conhecer ao se tornar adulto é dado pela educação. Sobre essa questão, afirma Rousseau:

Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos desprovidos de tudo, temos necessidade de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é-nos dado pela educação (ROUSSEAU, 1999, p. 10).

Conforme Rousseau (1999, p. 11), o homem é, ao longo da vida, educado por três mestres. A esse respeito, ele afirma:

Essa educação nos vem da natureza, ou dos homens ou das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e o ganho de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas (ROUSSEAU, 1999, p. 11).

Mas como Rousseau teria chegado à conclusão de que o homem, ao longo de toda a vida, é formado por três mestres? Vale dizer, a partir de que princípio ou ponto de partida ele teria tomado como alicerce a fim de estabelecer tal conclusão? A esse respeito, o próprio Rousseau (1999, p. 15) argumenta: “Para julgar, fora preciso vê-lo inteiramente formado; fora preciso ter observado suas tendências, visto seus progressos, acompanhado sua evolução; fora preciso, em poucas palavras, conhecer o homem natural”. Como se vê, o homem natural é posto aqui, mais uma vez – como já afirmado em outra oportunidade<sup>43</sup> – como um “conceito-chave” em Rousseau, de modo a possibilitar, como diz Ulhôa (1997, p. 17), a compreensão da “estrutura significante” do filósofo de Genebra.

---

<sup>43</sup> No capítulo 1.

### **CAPÍTULO 3**

## **A IDADE ADULTA E A FORMAÇÃO DO HOMEM: O “INGRESSO” DE EMÍLIO NA SOCIEDADE**

“Mas considerai primeiramente que, querendo formar um homem da natureza, nem por isso se trata de fazer dele um selvagem, de jogá-lo no fundo da floresta; mas que, entregue ao turbilhão social, basta que não se deixe arrastar pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; que veja com seus olhos, que sinta com seu coração; que nenhuma autoridade o governe a não ser sua própria razão.” (ROUSSEAU, 1999, p. 291).

Rousseau afirma que o jovem, antes de “ingressar” no convívio social, deverá aprender que o homem pode, a qualquer *momento* de sua vida, ser *surpreendido* pela *má sorte*. Nesse sentido, diz ele:

Não acostumais portanto vosso aluno a olhar de cima de sua glória as penas dos infortunados, os trabalhos dos miseráveis; não espereis ensinar-lhe a lamentar a sorte deles, se os encara como estranhos. Fazei com que compreenda que o destino desses infelizes pode ser o dele, que todos os males podem encontrar-se a seus pés, que mil acontecimentos imprevistos e inevitáveis podem neles mergulhá-lo, de um momento para outro (ROUSSEAU, 1999, p. 251).

Para Rousseau, o governante deve mostrar ao aluno que nem mesmo as riquezas e os bens materiais que os homens acumulam na vida podem isentá-lo de tais infortúnios. É o que se compreende, quando ele diz:

Ensinai-lhe a não contar nem com a origem, nem com a saúde, nem com a riqueza; mostrai-lhe todas as vicissitudes da fortuna; dai-lhe os exemplos, sempre muito frequentes, de pessoas que, de uma posição bem mais elevada que a dele, caíram abaixo da dos desgraçados; por culpa própria ou não, não é de que se trata agora aqui; e saberá ele o que seja uma culpa? Não perturbeis nunca a ordem de seus conhecimentos e só o esclarece com conhecimentos a seu alcance. Não precisa ser muito instruído para sentir que nem toda a prudência humana lhe poderá responder se dentro de uma hora estará vivo ou agonizante, se as dores da nefrite não lhe farão ranger os dentes antes da noite, se dentro de um mês será rico ou pobre, se dentro de um ano, talvez, não remarará sob o chicote nas galeras de Argel. Principalmente não lhe digais isso tudo friamente [...] (ROUSSEAU, 1999, p. 251).

A inconstância da sorte no contexto da vida social se observa quando Rousseau (1999, p. 250) diz: “Cada um pode ser amanhã o que é hoje quem ele assiste”. Ora, se a um olhar apressado toma-se por conclusão que o jovem possa vir a se tornar *medroso*, ao contrário, o que o mestre está a ensinar-lhe consiste em fortalecer-lhe o espírito, a fim de que o aluno da natureza não se sinta só nos momentos difíceis da vida.

Sendo Emílio formado para viver em sociedade, terá desenvolvido em si o espírito de *compaixão*. Mas, para que ele seja um adulto possuidor dessa sensibilidade, fez-se preciso que, em sua adolescência, tivesse sido guiado nessa direção, a fim de desenvolvê-la. Acerca dessa questão, diz Rousseau:

[...] Que veja, que sinta as calamidades humanas. Abalai, assustai sua imaginação com os perigos de que um homem anda sempre cercado. Que veja ao redor dele todos esses abismos e que, vos ouvindo descrevê-los, se aproxime de vós com medo de neles cair. Nós o tornaremos tímido e covarde, direis. Veremos. Por enquanto comecemos por torná-lo humano. É o que importa (ROUSSEAU, 1999, p. 251).

Rousseau estabelece para Emílio, a fim de prepará-lo para a vida em sociedade, algumas máximas segundo as quais o agir dos homens é governado na vida social. Dentre essas máximas, encontra-se, em Rousseau (1999, p. 251-252), a seguinte: “A piedade que se tem do mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal e sim pelo sentimento que se empresta a quem sofre”. Para Rousseau,

Só temos pena de um desgraçado na medida em que acreditamos que mereça dó. O sentimento físico de nossos males é mais limitado do que parece; mas é pela memória que nos faz sentir a continuidade deles, é pela imaginação que os projeta no futuro, que temos pena realmente (ROUSSEAU, 1999, p. 251-252).

Rousseau atribui à memória e à capacidade de imaginação do homem os meios condutores do sentimento que se “empresta” a quem se encontra em sofrimento. Bem por isso, Rousseau entende que uma das causas que levam os homens a se tornarem indiferentes em relação aos males dos animais é porque só o homem<sup>44</sup> é capaz de prever – por meio da experiência acumulada – o seu destino, o que não se dá com os animais, os quais são incapazes disso. Nesse sentido, baseando-se em exemplos da vida cotidiana, afirma Rousseau:

Não temos pena de um cavalo de carroceiro na estrebaria, porque não presumimos que comendo sua alfafa pense nas pancadas recebidas nem nas fadigas que o esperam. Não temos pena tampouco de um carneiro que vemos pastando, embora saibamos que dentre em pouco será degolado, porque julgamos que não prevê seu destino [...] (ROUSSEAU, 1999, p. 252).

Para Rousseau (1999, p. 253), na vida em sociedade, muitos caminhos encontram-se abertos, sendo que alguns podem levar à virtude, já outros, aos vícios existentes na vida social. Nesse sentido, afirma ele:

É por esses caminhos e outros semelhantes, bem contrários aos que se acham abertos, que convém penetrar no coração de um jovem adolescente, a fim de

---

<sup>44</sup> Por meio da *perfectibilidade*.

nele excitar os primeiros movimentos da natureza. Nada de vaidade sobretudo, nada de emulação, nada de glória, nada de sentimentos que nos forcem a comparar-nos aos outros, pois tais comparações nunca se fazem sem alguma impressão de ódio contra os que nos disputam a preferência, ainda que somente em nossa própria estima (ROUSSEAU, 1999, p. 253).

Como já dito anteriormente, o homem do estado social aprendeu a ocultar seus vícios através do artifício da *máscara*. Mas Emílio, tendo sido educado para interrogar a sociedade e julgar os homens segundo seu falar e seu agir, sabe que não é da natureza ou das coisas que nascem as máscaras do homem social, mas das relações morais que eles estabelecem no âmago da vida em sociedade. A esse respeito, diz Rousseau:

Enquanto o jovem não pensa ainda em se mascarar, nem o aprendeu ainda, a cada objeto que lhe apresentam vê-se no seu olhar, no seu gesto, a impressão que recebe; leem-se em seu rosto todos os movimentos de sua alma; à força de espia-los, chega-se a prevê-los e, finalmente, a dirigi-los (ROUSSEAU, 1999, p. 253-254).

Quanto mais se aproxima o momento em que o jovem se tornará um membro efetivo da sociedade, mais o mestre deverá estimular em si próprio a capacidade de sondar, com sabedoria, o coração humano, a fim de perscrutar no jovem os efeitos que as cenas da vida em sociedade produzem no aluno e que nele se manifestam através das sensações. Nesse sentido, diz Rousseau:

Observa-se em geral que o sangue, os ferimentos, os gritos, os gemidos, o conjunto das operações dolorosas, e tudo o que leva aos sentidos motivos de sofrimento, atingem mais cedo e mais geralmente todos os homens. A ideia de destruição, sendo mais complexa, não os atinge do mesmo modo; a imagem da morte chega-lhes mais tarde e mais fracamente, porque ninguém tem em relação a si a experiência de morrer; é preciso ter visto mil cadáveres para sentir as angústias dos agonizantes. Mas quando essa imagem se forma realmente em nosso espírito, não há espetáculo mais horrível a nossos olhos, tanto pela ideia de destruição total, que dá então pelos sentidos, quanto porque, sabendo que esse momento é inevitável para todos os homens, nos sentimos mais vivamente afetados por uma situação a que estamos certos de não podermos escapar (ROUSSEAU, 1999, p. 254).

Para Rousseau (1999, p. 38), a vida em *aglomeração* não foi feita para o homem. A esse respeito, ele afirma que:

Os homens não são feitos para se amontoarem em formigueiros e sim para

serem espalhados pela terra que devem cultivar. Quanto mais se juntam, mais se corrompem. As enfermidades do corpo, bem como os vícios da alma, são a consequência infalível dessa aglomeração excessiva. De todos os animais, o homem é o que menos pode viver em rebanho. Homens juntados como carneiros pereceriam dentro de pouco tempo. O hálito do homem é mortal para seus semelhantes; isso não é menos verdadeiro no sentido próprio do que no figurado (ROUSSEAU, 1999, p. 38).

Bem por isso Rousseau (1999, p. 82) prefere que Emílio seja educado no campo pois, distante dos preconceitos e dos vícios que contaminam a educação da criança que se desenvolve na cidade, o mestre poderá, no campo, guiá-la melhor pois, como nos diz Rousseau:

Eis mais uma razão para querer educar Emílio no campo [...], longe dos maus costumes das cidades, que o verniz com que se cobrem torna sedutores e contagiosos para as crianças; ao passo que os vícios dos camponeses, sem requintes e grosseiros, mais repelem que seduzem, não se tem nenhum interesse em imitá-los (ROUSSEAU, 1999, p. 82).

As condições favoráveis que o *campo* oferece são, de acordo com Rousseau, assim compreendidas:

[...] Um governante será muito mais senhor dos objetos que desejar apresentar à criança; sua reputação, suas palavras, seu exemplo terão uma autoridade que não poderão ter na cidade; útil a todos, todos se esforçarão por lhe agradar, por ser estimados por ele, por se mostrar ao discípulo como o mestre desejaria que fossem efetivamente; ainda que não se corrijam do vício, se hão de abster do escândalo; é tudo do que temos necessidade para nosso fim (ROUSSEAU, 1999, p. 82).

Ao se evitar o escândalo que caracteriza a vida na cidade, evita-se também o constrangimento a que a criança se encontraria exposta, isto é, ao jugo da opinião, a qual se vê fundada em preconceitos e admoestações baseadas em um moralismo pueril e que, para a criança, não passa de um sistema de preceitos confusos e que ela não se vê capaz de compreendê-los, muito menos de tirar alguma utilidade para si. Nesse sentido, Rousseau afirma, ao se dirigir aos homens de sua época:

Cessai de culpar os outros por vossos próprios erros: o mal que as crianças veem as corrompe menos que o que lhes ensinai. Sempre admoestadores, sempre moralistas, sempre pedantes, por uma ideia que lhes dais, acreditando-a boa, vós lhes dais vinte outras que não valem nada: cheio do que tendes na cabeça, não vedes o que provocais na delas. Entre o

amontoado de palavras com que as apoquentais incessantemente, imaginai que haja uma só que não apreendam erroneamente? Pensai que não comentam à sua maneira vossas explicações difusas e que não encontram nelas com que criarem um sistema a seu alcance e que saberão opor-vos oportunamente? (ROUSSEAU, 1999, p. 82).

Mas, diante das diversas cenas que impressionam o jovem prestes a viver com seus semelhantes, Rousseau afirma que cada uma dessas impressões – da dor, do sangue vertido e da morte – apresentam-se em cada indivíduo de maneira particular. É o que ele afirma (1999, p. 254): “Essas impressões diversas têm suas modificações e suas gradações que dependem do caráter particular de cada indivíduo e de seus hábitos anteriores; mas são universais e ninguém está inteiramente isento delas”.

Note-se que Rousseau quer formar um homem que vai viver *em sociedade* e, nessa sociedade, ele precisa saber que alguns indivíduos apresentam um temperamento mais brando e complacente, enquanto outros um temperamento mais rígido e severo. A esse respeito, Rousseau diz:

Há pessoas que só sabem comover-se com gritos e choros; os longos e surdos gemidos de um coração magoado nunca lhes arrancam suspiros; nunca o aspecto de uma discrição abatida, de um rosto macilento e terroso, de um olho amortecido e que não sabe mais chorar, não as fez chorar elas próprias, os males das almas nada são para elas; estão julgados, a delas não sente nada; não espereis delas senão rigor inflexível, endurecimento, crueldade. Poderão ser íntegras e justas, nunca clementes, generosas, piedosas. E digo que poderão ser justas, se é que um homem o pode ser quando não é misericordioso (ROUSSEAU, 1999, p. 254).

O homem adulto é aquele que conhece a importância da amizade e tem prazer em estabelecê-la na dimensão da vida social. Emílio aprendeu com seu mestre o valor da amizade e, por ter sido educado pela natureza, ele é capaz de discernir, agora adulto, a amizade que se funda na natureza daquela que se funda na aparência. Nesse sentido, Saint-Preux descreve a Júlia as cenas da vida civil que observa ao chegar a Paris:

Não é que não me ofereçam uma boa acolhida, amizades, cortesias, e que mil cuidados obsequiosos não pareçam voar ao meu encontro. Mas é disso justamente que me queixo. Como ser logo amigo de alguém que nunca se viu? O honesto interesse da humanidade, a efusão simples e tocante de uma alma sincera têm uma linguagem muito diferente das falsas demonstrações de polidez e das aparências enganadoras que o hábito da sociedade exige. Tenho muito medo de que aquele que desde o primeiro momento me trata

como um amigo de vinte anos não me trate, ao final de vinte anos, como um desconhecido se tivesse de pedir-lhe um grande favor; e quando vejo homens tão distraídos ter um tão terno interesse por tantas pessoas, presumiria facilmente que não o têm por ninguém (ROUSSEAU, 2006, p. 210-211).

A questão da amizade para Rousseau nos remete ao que Cícero, na Antiguidade, já afirmara sobre a questão. Para Cícero, não é no *plano externo* da *natureza humana* que o *fundamento* da amizade deve ser perscrutado, mas é no *interior* dessa natureza que reside sua razão ontológica de ser. No *plano externo*, essa *relação moral* não passa de um *invólucro mal-formado* da *verdadeira amizade*, fundada na reciprocidade de interesses e favores *viciados na origem*. No *plano interno*, funda-se no *sentimento de insegurança* de um ser que *não foi feito para viver só*. Nesse sentido, afirma Cícero:

Sempre que reflito sobre a amizade, o que ocorre, com frequência, é para saber se a amizade tem por fundamento nossa insegurança ou a carência que se expressa no dar e no receber favores, já que isso não se faz a sós. Será que esse dar e esse receber recíproco seja mesmo a característica mais fundamental dela? Aí então residiria a causa de sua prevalência e toda sua estruturação natural? (CÍCERO, 2006, p. 42).

Quando Cícero interroga sobre o fundamento da amizade, ele está, por via transversa, interrogando se a amizade consiste em um sentimento que se aproxima mais da natureza<sup>45</sup> ou das conveniências<sup>46</sup>. É o que se pode depreender, quando ele afirma:

O amor, de cujo nome vem o de amizade, preside o afeto de benevolência recíproca<sup>47</sup>. As utilidades também são disseminadas por aqueles que cultivam amizade falsa ou praticam gestos de oportunismo. Na amizade nada há de simulado e tudo que se manifesta é verdadeiro e voluntário<sup>48</sup> (CÍCERO, 2006, p. 42).

Bem por isso Cícero compreende que, na relação de amizade, a premeditação de obtenção de uma vantagem faz com que ela se “desnature”, se degenera, passando a ser outra

<sup>45</sup> No sentido rousseauísta do termo.

<sup>46</sup> Igualmente, interprete-se no sentido rousseauísta, vale dizer, no universo do homem do estado social.

<sup>47</sup> “Em latim: ‘Amor enim ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam conjungendam’” (apud CÍCERO, 2006, p. 43).

<sup>48</sup> “Em latim: ‘In amicitia nihil fictum est, nihil simulatum, et, quidquid est, id est verum et voluntarium’” (apud CÍCERO, 2006, p. 43).

coisa, a qual, de certo modo, se vê “arrancada” de sua “morada” própria, isto é, a natureza. Nesse sentido, ele (2006, p. 42) diz: “Por tal razão parece-me que a amizade se origina mais da natureza do que da indignância, mais de um ímpeto do espírito envolto no afeto do bem-querer recíproco do que no cálculo em vista de uma futura vantagem”.

Emílio se compraz em estabelecer amizades. A amizade constitui-se, para Rousseau, em uma *vantagem* na formação do aluno. Assim ele diz:

O primeiro sentimento de que é suscetível um jovem cuidadosamente educado não é o amor, é a amizade. O primeiro ato de sua imaginação nascente é ensinar-lhe que tem semelhantes, e a espécie afeta-o antes do sexo. Eis portanto mais uma vantagem da inocência prolongada: a de aproveitar-se da sensibilidade nascente para jogar no coração do adolescente as primeiras sementes da humanidade. Vantagem tanto mais preciosa quanto é o único momento da vida em que os mesmos cuidados podem ter um êxito real (ROUSSEAU, 1999, p. 245-246).

Rousseau considera que a amizade se revela, para o aluno, em um *passo* de homem. Que quer Rousseau nos dizer com essa afirmação? Não seria esse um paradoxo, na medida em que, segundo o próprio Rousseau, a criança deve viver como criança e o homem como homem? A fim de darmos uma resposta, façamos outra pergunta: “Poderia Robinson Crusóé estabelecer uma relação de amizade encontrando-se ele encerrado nos *limites* de sua ilha?” A esse respeito compreende-se, por meio de Rousseau, o seguinte:

[...] Nada pesa tanto no coração humano como a voz da amizade, pois bem sabemos que ela só fala para nosso bem. Podemos acreditar que um amigo se engane, não que nos queira enganar. Por vezes resistimos a seus conselhos mas nunca o desprezamos. Entramos finalmente na ordem moral; acabamos de dar um passo de homem (ROUSSEAU, 1999, p. 264).

O homem formado pela natureza precisa saber que, na sociedade, diz Rousseau (1999, p. 258): “O homem [...] está todo inteiro em sua máscara”. Qual o significado dessa sentença para um homem guiado pela natureza? Significa que, conforme Rousseau, o homem do estado social, “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”. Para Rousseau, muitos dos *enganos* que o homem do estado de sociedade comete poderiam ser evitados através do correto desenvolvimento dos sentidos, ou seja, em harmonia com a natureza. É o que se pode perceber quando ele, ao tratar do sentido do *tato*, afirma:

Não somos senhores igualmente do emprego de todos os nossos sentidos. Há um, o tato, cuja ação nunca cessa durante a vigília; foi espalhado por todo o nosso corpo, como uma guarda contínua para avisar-nos de tudo o que possa ofendê-lo. É também aquele cuja experiência adquirimos, de um jeito ou de outro, mediante esse exercício contínuo e ao qual, por conseguinte, não precisamos dar um cuidado particular. Contudo, observamos que os cegos têm o tato mais seguro e mais fino do que nós, porque, não sendo mais guiados pela vista, são forçados a tirar unicamente do primeiro sentido os juízos que nos fornece o outro. Por que então não nos exercitamos a andarmos como eles na escuridão, a conhecermos os corpos que não podemos alcançar, a julgarmos dos objetos que nos cercam, a fazermos, em suma, à noite e sem luz, tudo o que eles fazem sem olhos? Enquanto o sol brilha levamos vantagem sobre eles; nas trevas eles são nossos guias por sua vez. Somos cegos metade da vida; com a diferença de que os verdadeiros cegos sabem sempre conduzir-se e nós não ousamos dar um passo em plena noite. Temos luz, dirão. Então sempre máquinas? Quem vos diz que vos seguirão por toda parte se necessário? Eu prefiro que Emílio tenha olhos nas pontas dos dedos a os ter na loja de um vendedor de candelabros (ROUSSEAU, 1999, p. 131).

O homem do estado civil julga o *aparente* acreditando ser o *real*, quando, na verdade, o que ele concebe como verdadeiro não passam de *sombras* projetadas em seu espírito. A esse respeito, Platão, ao refletir sobre o engano em que a razão humana se expõe diante dos equívocos de nossos sentidos, cria a *alegoria da caverna*. Essa alegoria encontra-se no Livro VII da “República”, por meio do qual se vê o seguinte diálogo entre Glauco e Sócrates:

SÓCRATES – Figura-te agora o estado da natureza humana, em relação à ciência e à ignorância, sob a forma alegórica que passo a fazer. Imagina os homens encerrados em uma morada subterrânea e cavernosa que dá entrada livre à luz em toda a extensão. Aí, desde a infância, têm os homens o pescoço e as pernas presos de modo que permanecem imóveis e só veem os objetos que lhes estão diante. Presos pelas cadeias, não podem voltar o rosto atrás deles, a certa distância e altura, um fogo cuja luz os alumia; entre o fogo e os cativos imagina um caminho escarpado, ao longo do qual um pequeno muro parecido com os tabiques que os politiqueiros põem entre si e os espectadores para ocultar-lhes as molas dos bonecos maravilhosos que lhes exibem.

GLAUCO – Imagino tudo isso.

SÓCRATES – Supõe ainda homens que passam ao longo desse muro, com figuras e objetos que se elevam acima dele, figuras de homens e animais de toda a espécie, talhados em pedra ou madeira. Entre os que carregam tais objetos, uns se entretêm em conversa, outros guardam silêncio.

GLAUCO – Singular quadro e não menos singulares cativos!

SÓCRATES – Pois são nossa imagem perfeita. Mas, diz-me: assim colocados, poderão ver de si mesmos e de seus companheiros algo mais que as sombras projetadas, à claridade do fogo, na parede que lhes fica frente?

GLAUCO – Não, uma vez que são forçados a ter imóvel a cabeça durante toda a vida.

SÓCRATES – E dos objetos que lhes ficam por detrás, poderão ver outra coisa que não as sombras?

GLAUCO – Não.

SÓCRATES – Ora, supondo-se que pudessem conversar, não te parece que, ao falar das sombras que veem, lhes dariam os nomes que elas representam?

GLAUCO – Sem dúvida.

SÓCRATES – E, se, no fundo da caverna, um eco lhes repetisse as palavras dos que passam, não julgariam certo que os sons fossem articulados pelas sombras dos objetos?

GLAUCO – Claro que sim.

SÓCRATES – Em suma, creriam que houvesse nada de real e verdadeiro fora das figuras que desfilaram.

GLAUCO – Necessariamente.

SÓCRATES – Vejamos agora o que aconteceria, se se livrassem a um tempo das cadeias e do erro em que laboravam. Imaginemos um desses cativos desatados, obrigado a levantar-se de repente, a volver a cabeça, a andar, a olhar firmemente para a luz. Não poderia fazer tudo isso sem grande pena; a luz, sobre ser-lhe dolorosa, o deslumbraria, impedindo-lhe de discernir os objetos cuja sombra antes via. Que te parece agora que ele responderia a quem lhe dissesse que até então só havia visto fantasmas, porém que agora, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, via com mais perfeição? Supõe agora que, apontando-lhe alguém as figuras que lhe desfilavam ante os olhos, o obrigasse a dizer o que eram. Não te parece que, na sua grande confusão, se persuadiria de que o que antes via era mais real e verdadeiro que os objetos ora contemplados?

GLAUCO – Sem dúvida nenhuma.

SÓCRATES – Obrigado a fitar o fogo, não desviaria os olhos doloridos para as sombras que poderia ver sem dor? Não as consideraria realmente mais visíveis que os objetos ora mostrados?

GLAUCO – Certamente.

SÓCRATES – Se o tirassem depois dali, fazendo-o subir pelo caminho áspero e escarpado, para só o libertar quando estivesse lá fora, à plena luz do sol, não é de crer que daria gritos lamentosos e brados de cólera? Chegando à luz do dia, olhos deslumbrados pelo esplendor ambiente, ser-lhe-ia possível discernir os objetos que o comum dos homens têm por seres reais?

GLAUCO – A princípio nada veria.

SÓCRATES – precisaria de tempo para se afazer à claridade da região superior. Primeiramente, só discerniria bem as sombras, depois, as imagens dos homens e outros seres refletidos nas águas; finalmente erguendo os olhos para a lua e as estrelas, contemplaria mais facilmente os astros da noite que o pleno resplendor do dia.

GLAUCO – Não há dúvida (PLATÃO, 1955, p. 287-289).

O engano no qual o homem do estado social se vê imerso é semelhante àquele que produz nos cativos acorrentados ao fundo da caverna, pois estes últimos tomam o *aparente* pela realidade *em si*. Trata-se, conforme Rousseau, de um erro de perspectiva originado do mal julgamento de nossos sentidos. Bem por isso, ao tratar dessa questão, Rousseau faz referência a Buffon<sup>49</sup>, quando este diz:

Quando, em vista de circunstâncias particulares, não podemos ter uma ideia justa da distância e que só podemos julgar os objetos pelo grau do ângulo, ou melhor, pela imagem que formam em nossos olhos, nós nos enganamos necessariamente acerca de seu tamanho. Todo mundo verificou que, viajando à noite, toma-se um arbusto de que está perto por uma grande árvore de que se está longe. Ou então se toma uma grande árvore afastada por um arbusto que está perto; do mesmo modo, não se conhecendo os objetos pela sua forma, e não se podendo ter por esse meio uma ideia da distância, a gente se enganará ainda, necessariamente. Uma mosca que passa com rapidez a algumas polegadas de distância de nossos olhos há de parecer-nos um pássaro a uma grande distância; um cavalo que esteja parado no meio de um campo e na atitude semelhante, por exemplo, à de um carneiro, há de parecer-nos apenas um carneiro grande, enquanto não verificarmos que se trata de um cavalo; mas logo que o verificarmos, de imediato nos parecerá grande como um cavalo e logo retificaremos nosso juízo primeiro (LECLERC, s.d, t. IV, p. 22 apud ROUSSEAU, 1999, p. 132).

Os enganos de perspectiva são como as imagens que os prisioneiros veem projetadas ao fundo da caverna e que eles as têm como a realidade em si. Mas dentre os acorrentados, há um que consegue se livrar dos grilhões e, indo para fora da caverna, enfrenta a luz e percebe, com esse enfrentamento, que as imagens que ele via no interior da caverna não passavam de um simulacro da realidade, ou, dito de outra maneira, de uma opinião. É desse modo que Platão, na figura de Sócrates, descreve o retorno desse prisioneiro à caverna:

---

<sup>49</sup> Seu nome completo: Georg-Louis Leclerc, conde de Buffon, em relação ao qual Rousseau (1999, p. 132) se refere do seguinte modo, ao trazer no “Emílio” a passagem ora mencionada sobre os erros de perspectiva: “Eis aqui mais uma causa bem explicada por um filósofo cujo livro cito muitas vezes e cuja grande visão me instrui mais amiudamente ainda.”

SÓCRATES – Mas, ao cabo de tudo, estaria, decerto, em estado de ver o próprio sol, primeiro refletido na água e nos outros objetos, depois visto em si mesmo e no seu próprio lugar, tal qual é.

GLAUCO – Fora de dúvida.

SÓCRATES – Refletindo depois sobre a natureza deste astro, compreenderia que é o que produz as estações e o ano, o que tudo governa no mundo visível e, de certo modo, a causa de tudo o que ele e seus companheiros viam na caverna.

GLAUCO – É claro que gradualmente chegaria a todas essas conclusões.

SÓCRATES – Recordando-se então de sua primeira morada, de seus companheiros de escravidão e da ideia que lá se tinha da sabedoria, não se daria os parabéns pela mudança sofrida, lamentando ao mesmo tempo a sorte dos que lá ficaram?

GLAUCO – Evidentemente.

SÓCRATES – Se na caverna houvesse elogios, honras e recompensas para quem melhor e mais prontamente distinguisse a sombra dos objetos, que se recordasse com mais precisão dos que precediam, seguiam ou marchavam juntos, sendo, por isso mesmo, o mais hábil em lhes predizer a aparição, cuidas que o homem de que falamos tivesse inveja dos que no cativeiro eram os mais poderosos e honrados? Não preferiria mil vezes, como o herói de Homero, levar a vida de um pobre lavrador e sofrer tudo no mundo a voltar às primeiras ilusões e viver a vida que antes vivia?

GLAUCO – Não há dúvida de que suportaria toda a espécie de sofrimentos de preferência a viver da maneira antiga.

SÓCRATES – Atenção ainda para este ponto. Supõe que nosso homem volte ainda para a caverna e vá assentar-se em seu primitivo lugar. Nesta passagem súbita da pura luz à obscuridade, não lhe ficariam os olhos como submersos em trevas?

GLAUCO – Certamente.

SÓCRATES – Se, enquanto tivesse a vista confusa – porque bastante tempo se passaria antes que os olhos se afizessem de novo à obscuridade – tivesse ele de dar opinião sobre as sombras e a este respeito entrasse em discussão com os companheiros ainda presos em cadeias, não é certo que os faria rir? Não lhe diriam que, por ter subido à região superior, cegara, que não valera a pena o esforço, e que assim, se alguém quisesse fazer com eles o mesmo e dar-lhes a liberdade, mereceria ser agarrado e morto?

GLAUCO – Por certo que o fariam. (PLATÃO, 1955, p. 289-290).

Emílio nada dá à opinião, pois sabe que ela é fundada em um *simulacro* da realidade, vale dizer, em *sombras* projetas ao fundo da caverna. Assim, o homem formado pela natureza

só se curva ao império de sua própria razão pois, formado de acordo com ela, ele se vê afastado dos vícios que vêm da opinião. Nesse sentido, Rousseau afirma:

Forçado a aprender por si, usa sua razão e não a de outrem; porque para nada dar à opinião é preciso nada dar à autoridade; e, em sua maioria, nossos erros vêm menos de nós que dos outros<sup>50</sup>. Desse exercício contínuo deve resultar um vigor de espírito semelhante ao que damos ao corpo pelo trabalho e a fadiga (ROUSSEAU, 1999, p. 230).

São os preconceitos oriundos da opinião que, segundo Rousseau, dão início à corrupção da juventude. Nesse sentido, ele diz:

[...] Não é nem pelo temperamento nem pelos sentidos que começa a perdição da juventude, é pela opinião. Se se tratasse aqui de meninos educados em colégios [...], eu mostraria que isso é verdade mesmo em relação a eles; pois as primeiras lições que recebem [...], as únicas que frutificam, são as do vício. Não é a natureza que os corrompe, é o exemplo (ROUSSEAU, 1999, p. 391).

Mas aquele que sai da *caverna* e a ela retorna para contar o que viu lá fora aos que permanecem sob os grilhões, não poderá ele ser, porventura, tanto admirado quanto invejado, ou ainda tido como um louco, na medida em que, entrando em discussão com seus antigos companheiros acerca das imagens projetadas na parede e o nome que eles lhes dão não corresponde – para aquele que se libertou – com a realidade em si? Acerca da justeza dos nomes, encontra-se em Platão o seguinte diálogo entre Sócrates, Hermógenes e Crátilo:

SÓCRATES<sup>51</sup> – [...] O nome *Anthropos* significa que, ao contrário dos outros animais que não examinam o que veem, nem o analisam nem contemplam, o homem, ao mesmo tempo que vê – pois é isso, justamente, que quer dizer *opôpe* – contempla e analisa o que viu. Por isso, dentre todos os animais é o homem o único justamente denominado *Anthropos*, ou seja, *anathrôn ha opôpe*, o que contempla o que vê.

[...]

SÓCRATES – Como vês, amigo, precisamos não somente procurar um critério de verdade para as imagens, diferente do que há pouco nos referimos, como também não insistir na afirmativa de que a imagem deixa de ser imagem, se algo lhe for acrescentado ou subtraído. Ou não percebes quão longe estão as imagens de possuir todas as propriedades dos originais que

<sup>50</sup> Os que preferem se ater às *sombras* projetadas ao fundo da caverna.

<sup>51</sup> Aqui, Sócrates se dirige a Hermógenes.

elas imitam?

CRÁTILLO – Percebo (PLATÃO, s.d., p. 123-166).

Mas, na vida social, o homem se vale dos *discursos* para persuadir seus semelhantes, valendo-se de uma linguagem, por vezes, *figurada* e *vazia*. Nesse sentido, afirma Rousseau:

Não me canso de repeti-lo: ponde todas as lições aos jovens em ações e não em discursos; que nada aprendam nos livros do que a experiência lhes pode ensinar. Que projeto extravagante exercitá-los a falar sem que tenham o que dizer; pensai fazê-los sentir, nos bancos do colégio, a energia da linguagem das paixões e a força da arte de persuadir, sem interesse em persuadir o que quer que seja a ninguém! Todos os preceitos da retórica não afiguram senão puro palavrório a quem nada sente o proveito que dela pode tirar. Que importa a um estudante saber como falou Aníbal para determinar que seus soldados passassem os Alpes? Se em lugar dessas magníficas arengas, vós lhe dissésseis como deve agir para levar seu vigilante a dar-lhe licença, podeis ter certeza de que prestará atenção a vossas regras (ROUSSEAU, 1999, p. 287).

Nesse sentido Rousseau, ao se referir à educação que é dada às crianças nos colégios de sua época, afirma o seguinte:

Os pedagogos que nos exibem com aparato as instruções dadas a seus discípulos são pagos para ter outra linguagem: vemos entretanto, por sua própria conduta, que pensam exatamente como eu. Pois, que lhes ensinam afinal? Palavras, palavras e mais palavras. Entre as diversas ciências que se vangloriam de ensinar-lhes, evitam cuidadosamente escolher as que lhes seriam verdadeiramente úteis, porque seriam ciências de coisas e que não conseguiriam ensinar-lhes; mas as que parecemos saber quando conhecemos seus termos, brasão, geografia, cronologia, línguas etc. são estudos tão longe do homem, e sobretudo da criança, que seria espantoso que alguma coisa deles lhe pudesse ser útil uma só vez na vida (ROUSSEAU, 1999, p. 99).

O critério de verdade que Emílio estabelece para si é fundado na natureza, e não opinião dos homens, pois ao passo que o homem se vê envolto em preconceitos, a natureza se fundamenta em lições sempre retas e inapagáveis. Nesse sentido, diz Rousseau:

Confiais na ordem presente da sociedade, sem pensar que esta ordem está sujeita a revoluções inevitáveis e que vos é impossível prever ou evitar a que possa dizer respeito a vossos filhos. O grande torna-se pequeno, o rico fica pobre, o monarca passa a ser súdito: os caprichos da sorte serão assim tão raros que possais esperar ver-vos ao abrigo deles? Aproximamo-nos do estado de crise e do século das revoluções. Quem pode prever o que vos

tornareis então? Tudo o que os homens fizeram os homens podem destruir: indelévels são somente os caracteres que a natureza imprime e a natureza não faz nem príncipes, nem ricos, nem grandes senhores (ROUSSEAU, 1999, p. 213).

Para Rousseau, a influência que os antigos tinham uns em relação aos outros por meio da palavra não é a mesma que se apresenta entre os modernos, pois estes últimos se valem muito mais da *força* e dos *interesses particulares*, ao passo que aqueles se pautavam no uso da palavra como instrumento de *persuasão*. Nesse sentido, diz Rousseau:

Observo que nos séculos modernos os homens não têm mais influência uns sobre os outros senão pela força e pelo interesse, ao passo que os antigos agiam muito mais pela persuasão, pelas afeições da alma, porque não negligenciavam a linguagem dos sinais. Todas as convenções decorriam com solenidade, os deuses eram os magistrados do gênero humano; era diante deles que os particulares faziam seus contratos, suas alianças, suas promessas; a face da terra era o livro em que se conservavam os arquivos. Rochedos, árvores, montes de pedras consagrados por tais atos e tornados respeitáveis aos homens bárbaros eram as folhas desse livro, sempre aberto a todos os olhos. O poço do juramento, o poço do vivente e do vidente, o velho carvalho de Mambré, o monte da testemunha, eis quais eram os monumentos grosseiros, mas augustos, da santidade dos contratos; ninguém ousaria com uma mão sacrílega atentar contra tais monumentos: e a palavra dos homens era mais garantida por essas testemunhas mudas, do que hoje por todo o vão rigor das leis (ROUSSEAU, 1999, p. 380).

A palavra é, entre os gregos, um *instrumento de poder* que se encontra intimamente ligado à *dimensão política* da vida social. A esse respeito, Vernant afirma o seguinte:

O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária proeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: *Peithó*, a força de persuasão – lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos “ditos” do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário (VERNANT, 2004, p. 53-54).

Nesse sentido, quando o homem grego se encontrava diante de uma questão de interesse geral, ele a submetia ao debate público, a fim de se deliberar, à luz do dia, o caminho a ser tomado na *polis*. É, pois, dessa forma que Vernant afirma:

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 da 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 uma relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política. Historicamente, são a retórica e a sofística que, pela análise que empreendem das formas do discurso como instrumento de vitória nas lutas das assembleias e do tribunal, abrem caminho às pesquisas de Aristóteles ao definir, ao lado de uma técnica da persuasão, regras da demonstração e ao pôr uma lógica do verdadeiro, própria do saber teórico, em face da lógica do verossímil ou do provável, que preside aos debates arriscados na prática (VERNANT, 2004, p. 54-55).

A aproximação do aluno ao saber teórico deve se dar, conforme Rousseau (1999, p. 181), por um mestre prudente. Segundo ele, é preferível que o aluno seja educado por um governante que saiba poucas coisas, mas que se faça entender, que por um governante que, por muito saber, se ponha diante do aluno com uma vaidade de *Narciso*<sup>52</sup>. Nesse sentido, ele

---

<sup>52</sup> “Eco era uma bela ninfa, amante dos bosques e dos montes, onde se dedicava a distrações campestres. Era favorita de Diana e acompanhava-a em suas caçadas. Tinha um defeito, porém: falava demais e, em qualquer conversa ou discussão, queria sempre dizer a última palavra.

Certo dia, Juno saiu à procura do marido, de quem desconfiava, com razão, que estivesse se divertindo entre as ninfas. Eco, com sua conversa, conseguiu entreter a deusa, até as ninfas fugirem. Percebendo isto, Juno a condenou com estas palavras:

- Só conservarás o uso dessa língua com que me iludiste para uma coisa de que gostas tanto: responder. Continuarás a dizer a última palavra, mas não poderás falar em primeiro lugar.

A ninfa viu Narciso, um belo jovem, que perseguia a caça na montanha. Apaixonou-se por ele e seguiu-lhe os passos. Quanto desejava dirigir-lhe a palavra, dizer-lhe frases gentis e conquistar-lhe o afeto! Isso estava fora de seu poder, contudo. Esperou, com impaciência, que ele falasse primeiro, a fim de que pudesse responder. Certo dia, o jovem, tendo se separado dos companheiros, gritou bem alto:

- Há alguém aqui?

- Aqui – respondeu Eco.

Narciso olhou em torno e, não vendo ninguém, gritou:

- Vem!

- Vem – respondeu Eco.

- Por que foges de mim? – perguntou Narciso.

Eco respondeu com a mesma pergunta.

- Vamos nos juntar – disse o jovem.

A donzela repetiu, com todo o ardor, as mesmas palavras e correu para junto de Narciso, pronta a se lançar em seus braços.

- Afasta-te! – exclamou o jovem, recuando. – Prefiro morrer a te deixar possuir-me.

diz:

[...] O talento de instruir está em fazer com que o discípulo se compraza na instrução. Ora, para que se compraza, é preciso que seu espírito não permaneça tão passivo, que não tenha nada a fazer para vos entender. É preciso que o amor-próprio do mestre deixe sempre algum interesse para o dele; é preciso que ele possa dizer: concebo, penetro, ajo, instruo-me. Uma das coisas que tornaram aborrecido o Pantaleone da comédia italiana é o cuidado que tem de interpretar, para a plateia, as banalidades que esta já entende demais. Não quero que um governante seja um Pantaleone, menos ainda um autor. É preciso fazer-se entender sempre, mas não dizer tudo sempre: quem diz tudo, diz pouca coisa, pois ao fim não o ouvem mais (ROUSSEAU, 1999, p. 282).

Mas, para bem guiar o aluno conforme a natureza nos meandros da ciência, caberá ao governante não se portar com imprudência, instigando no aluno uma *curiosidade de Pandora*<sup>53</sup>. Nesse sentido, diz Rousseau:

---

- Possuir-me – disse Eco.

Mas tudo foi em vão. Narciso fugiu e ela foi esconder sua vergonha no recesso dos bosques. Daquele dia em diante, passou a viver nas cavernas e entre os rochedos das montanhas. De pesar, seu corpo definhou, até que as carnes desapareceram inteiramente. Os ossos transformaram-se em rochedos e nada mais dela restou além da voz. E, assim, ela ainda continua disposta a responder a quem quer que a chame e conserva o velho hábito de dizer a última palavra.

A crueldade de Narciso nesse caso não constitui uma exceção. Ele desprezou todas as ninfas, como havia desprezado a pobre Eco. Certo dia, uma donzela que tentara em vão atraí-lo implorou aos deuses que ele viesse algum dia a saber o que é o amor e não ser correspondido. A deusa da vingança ouviu a prece e atendeu-a.

Havia uma fonte clara, cuja água parecia de prata, à qual os pastores jamais levavam rebanhos, nem as cabras montesas frequentavam, nem qualquer um dos animais da floresta. Também não era a água enfeada por folhas ou galhos caídos das árvores; a relva crescia viçosa em torno dela, e os rochedos a abrigavam do sol. Ali chegou um dia Narciso, fatigado da caça, e sentindo muito calor e muita sede. Debruçou-se para desalterar-se, viu a própria imagem refletida na fonte e pensou que fosse algum belo espírito das águas que ali vivesse. Ficou olhando com admiração para os olhos brilhantes, para os cabelos anelados como os de Baco ou de Apolo, o rosto oval, o pescoço de marfim, os lábios entreabertos e o aspecto saudável e animado do conjunto. Apaixonou-se por si mesmo. Baixou os lábios, para dar um beijo e mergulhou os braços na água para abraçar a bela imagem. Esta fugiu com o contato, mas voltou um momento depois, renovando a fascinação. Narciso não pôde mais conter-se. Esqueceu-se de todo da ideia de alimento ou repouso, enquanto se debruçava sobre a fonte, para contemplar a própria imagem.” (BULFINCH, 2006, p. 107-108).

<sup>53</sup> Sobre Pandora, Bulfinch (2006, p. 24), diz o seguinte: “Júpiter a fez e enviou-a a Prometeu e a seu irmão (Epimeteu), para puni-los pela ousadia de furtar o fogo do céu, e ao homem, por tê-lo aceito. A primeira mulher chamava-se Pandora. Foi feita no céu, e cada um dos deuses contribuiu com alguma coisa para aperfeiçoá-la. Vênus deu-lhe a beleza, Mercúrio, a persuasão, Apolo, a música etc. Assim dotada, a mulher foi mandada à Terra e oferecida a Epimeteu, que de boa vontade a aceitou, embora advertido pelo irmão para ter cuidado com Júpiter e seus presentes. Epimeteu tinha em sua casa uma caixa, na qual guardava certos artigos malignos, de que não se utilizara ao preparar o homem para sua nova morada. Pandora foi tomada por intensa curiosidade de saber o que continha aquela caixa, e, certo dia, destampou-a para olhar. Assim, escapou e se espalhou por toda a parte uma multidão de pragas que atingiram o homem [...]. Pandora apressou-se em colocar a tampa na caixa, mas,

Lembraí-vos sempre de que o espírito de minha instituição não é ensinar à criança muitas coisas e sim não deixar entrar em seu cérebro senão ideias justas e claras. Que não saiba nada, pouco me importa, conquanto não se engane, e só ponho verdades em sua cabeça para defendê-la dos erros que aprenderia em seu lugar. A razão, o juízo chegam lentamente, os preconceitos acorrem em multidão; é destes que cumpre preservá-lo. Mas se encarais a ciência em si mesma, entraís num mar sem fundo, sem margens, cheio de arrecifes; não conseguireis nunca vos safar dele. Quando vejo um homem tomado pelo amor dos conhecimentos deixar-se seduzir por seu encanto e correr de um a outro sem saber parar, acredito ver uma criança na praia pegando conchas, começando por se sobrecarregar com elas e depois, tentado por outras que vê ainda, jogá-las fora, tornar a pegá-las até que, esmagado pelo número e não sabendo mais que escolher, lança tudo fora e volta sem nada (ROUSSEAU, 1999, p. 181).

Rousseau deseja que a *aproximação* do *aluno* à *ciência* se desenvolva de maneira gradual, a fim de que o aluno não entre em contato com ideias que ainda não estão ao seu alcance e que – caso ocorra – não seja seduzido pelo encanto delas, correndo-se o risco de desencadear no aluno uma *ambição* de *Ícaro*<sup>54</sup>, de modo a querer – a partir de então – alçar voos a altitudes em que *suas asas não podem*, ainda, *atingir*.

O homem adulto, educado pela natureza, é um homem *centrado*. Ele mantém o foco, pois sabe o que quer e onde quer chegar. Diante dos inúmeros objetos que, no contexto da vida social, desfilam à sua frente, produzindo-lhe sensações as quais o personagem<sup>55</sup> de Rousseau vivencia em Paris, o homem educado segundo a natureza não se perde em mil projetos, em mil compromissos aos quais, ao final, não consegue concretizá-los.

A *superficialidade* das relações sociais que Saint-Preux observa em sua chegada a Paris é fundada na *dissimulação* que se estabelece entre aquilo que o homem *diz* e aquilo que efetivamente *faz*. Essa dissimulação se dá por intermédio do artifício da *máscara*. É, pois, do seguinte modo que Preux descreve os costumes da vida em Paris:

---

infelizmente, escapara todo o conteúdo da mesma, com exceção de uma única coisa, que ficara no fundo, e que era a esperança.”

<sup>54</sup> “ÍCARO – Filho de Dédalo e de uma escrava de Minos. Encerrados no labirinto pelo soberano cretense, Ícaro e o pai puderam escapar graças às asas que Dédalo fabricara. Antes que levantasse voo, Ícaro recebeu a recomendação de manter-se numa altitude média e não se aproximar demais do sol. O jovem, entretanto, no entusiasmo de poder voar, ignorou os conselhos de Dédalo e elevou-se cada vez mais nos ares; os raios do sol derreteram a cera que fixava suas asas, estas desprenderam-se, e Ícaro precipitou-se no mar que depois tomou seu nome.” (SIMÕES; ANDRADE, 1976, p. 95).

<sup>55</sup> Alusão a Saint-Preux (ROUSSEAU, 2006)

Quando vejo os mesmos homens trocarem de máximas segundo os Grupinhos, molinistas num, jansenistas no outro, vis cortesãos em casa de um Ministro, críticos rebeldes em casa de um descontente; quando vejo um homem rico depreciar o luxo, um financista os impostos [...] e vejo que tais absurdos não chocam ninguém, não devo concluir imediatamente que ninguém aqui se preocupa mais em ouvir a verdade do que em dizê-la e que, longe de querer persuadir os outros quando se lhes fala, nem mesmo se procura fazer-lhes pensar que se crê no que se lhes diz? (ROUSSEAU, 2006, p. 219).

Não é a natureza que torna o homem fraco, mas sim – como diz Rousseau – a vida em sociedade. A esse respeito, ele argumenta:

A sociedade fez o homem mais fraco, não somente lhe tirando o direito que tinha sobre suas próprias forças, como também as tornando insuficientes. Eis porque seus desejos se multiplicam com sua fraqueza e eis o que faz a fraqueza da infância, comparada com a idade do homem. Se o homem é um ser forte e a criança um ser fraco, não é porque o primeiro tenha mais força absoluta que o segundo, mas é porque o primeiro pode naturalmente bastar-se a si mesmo e o outro não. O homem deve portanto ter mais vontades e a criança mais fantasias, palavra com que quero dizer todos os desejos que não são necessidades reais, que só podemos contentar com o auxílio de outrem (ROUSSEAU, 1999, p. 67).

O homem adulto, formado pela natureza, pensa por si próprio, não necessitando do outro para firmar suas convicções e manifestar seus julgamentos. Emílio aprendeu a pensar por si ao se aproximar dos “perímetros” da ciência, através da condução de seu governante. Acerca desse aprendizado, afirma Rousseau:

Tornai vosso aluno atento 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 deixe-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 um juguete da opinião dos outros (ROUSSEAU, 1999, p. 176).

Rousseau deixa claro, desde o *Primeiro Discurso*<sup>56</sup>, que não condena a ciência em si, quando ele afirma:

---

<sup>56</sup> Trata-se da “Resposta de J.-J. Rousseau ao rei da Polônia, Duque de Lorena, sobre a refutação feita por esse príncipe ao seu *Primeiro Discurso*” (apud ROUSSEAU, 1973b, p. 383).

A ciência é muito boa em si mesmo, eis o que é evidente, e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer o contrário. O autor de todas as coisas é a fonte da verdade; tudo conhecer é um de seus atributos divinos: adquirir conhecimentos e espalhar luzes equivale, pois, a participar, de certo modo, da inteligência suprema (ROUSSEAU, 1973b, p. 384).

Essa aproximação do aluno à ciência, note-se bem, não se dá pelas lições livrescas da educação posta na sociedade, mas se dá por um caminho inverso ao que ela estabelece, ou seja, por um movimento de imersão – com a vigilância do governante – do caráter prático e útil da ciência, de modo que, ao final, o aluno conheça um telescópio não porque leu em um livro de astronomia, mas porque aprendeu a *fabricá-lo* com a ajuda de seu mestre.

Por ter aprendido a amar a verdade, Emílio não permitirá que se crie um “abismo” entre o que ele *diz* e o que ele *faz*, estabelecendo – na vida social – compromissos fraudulentos ou impossíveis de serem cumpridos, pois aprendeu com seu mestre, conforme diz Rousseau (1999, p. 63), a “medir o raio de sua esfera”, não se lançando para além de suas forças. Assim, o homem adulto é aquele que, conforme Rousseau, sabe do que é e do que não é capaz. Nesse sentido, afirma ele:

Quando se diz que o homem é fraco, que se quer dizer? Essa palavra fraqueza indica uma relação, uma relação do ser a que é aplicada. Aquele cuja força ultrapassa as necessidades, inseto ou verme<sup>57</sup>, é um ser forte; aquele cujas necessidades ultrapassam a força, elefante ou leão, conquistador ou herói<sup>58</sup> – ou um deus – é um ser fraco. O anjo rebelde que menosprezou sua natureza era mais fraco do que o feliz mortal que vive em paz segundo a sua. O homem é muito forte quando se contenta com ser o que é; é muito fraco quando quer erguer-se acima da humanidade (ROUSSEAU, 1999, p. 63).

O conceito de homem forte e fraco que se encontra em Rousseau dirige-se ao homem social. Emílio, que aprendeu esse conceito com seu governante no limiar da segunda infância, saberá, ao se tornar adulto, reconhecer em si os seus limites, as suas fraquezas, as suas necessidades e as suas potencialidades. Assim, as expressões *forte* e *fraco* adquirem, nesse contexto, um caráter moral. Nesse sentido, diz Rousseau:

---

<sup>57</sup> Aqui, Rousseau deixa entrever uma alusão – por meio da metáfora que ele desenvolveu – ao homem do *estado natural*.

<sup>58</sup> Já aqui, entevê-se uma alusão, por meio da mesma simbologia, ao homem do *estado social*.

Não ides imaginar porém que, ampliando vossas faculdades ampliais vossas forças; vós as diminuis, ao contrário, se vosso orgulho aumenta mais do que elas. 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 (ROUSSEAU, 1999, p. 63).

Chegará, pois, o momento em que Emílio terá um *ofício*. Entretanto, ele será instruído, primeiramente, nos trabalhos mais mecânicos, isto é, naqueles que podem ser desempenhados sozinhos, sem a dependência alheia. Nesse sentido, diz Rousseau:

A prática das artes naturais a que pode atender um homem só, leva à procura das artes industriais e que reclamam o concurso de muitas mãos. As primeiras podem ser exercidas por solitários, por selvagens; mas as outras não podem nascer senão na sociedade e a tornam necessária. Enquanto só se conhece a necessidade física, todo homem se basta a si mesmo; a introdução do supérfluo torna indispensáveis a divisão e a distribuição do trabalho; porque, embora um homem trabalhando sozinho ganhe apenas a subsistência de um homem, cem homens trabalhando juntos ganham com que dar subsistência a duzentos. Portanto, desde que uma parte dos homens descanse, é preciso que o concurso dos braços dos que trabalham supra a ociosidade dos que não fazem nada (ROUSSEAU, 1999, p. 201).

Quanto mais o desempenho de um trabalho exige a concorrência de muitas mãos, mais esse trabalho será, conforme Rousseau (1999, p. 201), contaminado pelos vícios da sociedade. É, pois, de um trabalho assim concebido que o governante deve evitar de apresentar ao aluno. Desse modo, afirma Rousseau: “Vosso maior cuidado deve ser o de afastar do espírito de vosso aluno todas as noções das relações sociais que não estejam a seu alcance”. Entretanto, não sendo possível afastá-lo dessas noções em razão do encadeamento que elas ensejam, diz Rousseau:

[...] Mas quando o encadeamento dos conhecimentos vos forçar a mostrar-lhe a dependência mútua dos homens, ao invés de a mostrar-lhe pelo lado moral, desviai desde logo toda a sua atenção para [...] as artes mecânicas que as tornam úteis umas às outras. Levando-o de oficina em oficina, não deixeis nunca que veja algum trabalho sem pôr ele próprio mão à obra, nem que saia sem saber exatamente a razão de tudo que se faz, ou, pelo menos, de tudo o que observou. Para isso trabalhai vós mesmo, dai-lhe em toda parte o exemplo. Para torná-lo mestre, sede aprendiz, e considerai que uma hora de trabalho lhe ensinará mais coisas do que um dia de explicações (ROUSSEAU, 1999, p. 201-202).

Mas de que maneira Emílio irá se interessar por conhecer algo que escapa à idade da

infância? Vale dizer, como despertará nele o interesse pelos ofícios dos homens? Note-se que, ao se apropriar das primeiras ideias sobre trabalho, o jovem estará também na esfera da ordem social, na medida em que os homens se veem em uma cadeia de dependência que os vinculam ao trabalho através das relações que estabelecem em sociedade. Mas, para introduzi-lo nas primeiras ideias acerca do trabalho, seu governante se valeu de uma *estratégia*, a fim de instigar-lhe o interesse por uma relação social que não é própria da infância. A *estratégia* foi, pois, um *livro*. A esse respeito, afirma Rousseau:

[...] Desde que precisamos absolutamente de livros, existe um que fornece, a meu ver, o mais feliz tratado de educação natural. Esse livro será o primeiro que meu Emílio lerá; [...] Será o texto a que todas as nossas conversações acerca das ciências naturais servirão apenas de comentários. Servirá para comprovar os progressos de nossos juízos [...] Mas qual será esse livro maravilhoso? Aristóteles? Plínio? Buffon? Não: Robinson Crusóé (ROUSSEAU, 1999, p. 200).

Por meio desse romance, Rousseau faz, de maneira indireta, uma aproximação entre as necessidades do homem do estado de natureza e as necessidades do homem do estado social, sendo essas últimas “mediatizadas” pelo trabalho. Nessa linha de raciocínio, Rousseau diz:

Robinson Crusóé na sua ilha, sozinho, desprovido da assistência de seus semelhantes e dos instrumentos de todas as artes, provendo contudo a sua subsistência, a sua conservação, e alcançando até uma espécie de bem-estar, eis um objeto interessante para qualquer idade e que temos mil meios de tornar interessante às crianças (ROUSSEAU, 1999, p. 200).

Na verdade, o que Rousseau deseja ensinar ao aluno da natureza por meio desse romance é que o aluno se torne, na vida adulta, um verdadeiro *Ulisses*, possuidor de uma coragem e disposição capazes de lhe permitir ir sempre em busca de seu bem-estar, pois ele aprendeu em sua infância a virtude da coragem. Foi através dos jogos noturnos, elaborados por seu governante, que Emílio aprendeu a enfrentar a escuridão. A esse respeito, diz Rousseau:

Que vantagens não terá, à noite, um homem assim educado sobre os outros homens! Seus pés acostumados a se firmarem nas trevas, suas mãos exercitadas em se aplicarem facilmente a todos os corpos em sua volta, o conduzirão sem dificuldade na mais espessa escuridão. Sua imaginação, imbuída dos jogos noturnos de juventude, voltar-se-á dificilmente para objetos apavorantes [...]. A noite, só lhe recordando ideias alegres, não lhe

será nunca horrenda; ao invés de temê-la, ele a apreciará. Se se tratar de uma expedição militar, estará disposto, a qualquer hora, tanto sozinho como com sua tropa. Entrará no campo de Saul e o percorrerá sem se perder; irá até a tenda do rei sem acordar ninguém e voltará sem ter sido percebido. Cumpre roubar os cavalos de Reso, apela para ele sem preocupação. Entre as pessoas educadas de outra maneira, encontrareis dificilmente um Ulisses (ROUSSEAU, 1999, p. 137).

Ante uma dificuldade imposta pela vida social, o homem formado pela natureza não se deixa abater. Ele se vê como um *Crusoé* diante do obstáculo, um artífice de sua própria redenção. Assim ele a enfrenta e a transpõe, ressurgindo renovado diante da dificuldade, tal como uma *Fênix*<sup>59</sup>. Emílio aprendeu a desenvolver esse espírito desenvolvido por meio das artimanhas e estratégias que leu no romance daquele herói. Nesse sentido, diz Rousseau:

Esse romance, despojado de toda a sua farragem, começando com o naufrágio de Robinson perto de sua ilha e acabando com a chegada do navio que o deve recolher, será a um tempo divertimento e a instrução de Emílio durante a época de que se trata aqui. 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; que se veja vestido de peles, com um grande boné, um grande sabre, todo o equipamento grotesco da imagem, salvo o guarda-sol de que não precisará. Quero que se inquiete com as medidas a serem tomadas, com isto ou aquilo de que venha a carecer, que examine a conduta de seu herói, que procure ver se nada omitiu, se não podia fazer melhor; que anote atentamente os erros e que disso se aproveite para não os repetir, pois não duvideis de que não projete atirar-se a semelhante proeza; é o verdadeiro castelo na Espanha dessa idade feliz, em que não se conhecem outras felicidades senão o necessário e a liberdade. Que recurso uma tal loucura para um homem hábil que só sabe inventar para dela tirar proveito! A criança apressada em juntar material para sua ilha, terá mais ardor em aprender do que seu mestre em ensinar. Há de querer saber tudo que é útil e só há de querer saber isso; não tereis mais necessidade de guiá-la, bastará retê-la. Apressai-vos, de resto, em estabelecê-la na ilha enquanto nela ela confina sua felicidade; pois já se aproxima o dia em que, se ainda não quiser viver nela, não desejará mais viver só e em que *Sexta-Feira*, que agora não o impressiona muito, não lhe bastará (ROUSSEAU,

---

<sup>59</sup> Sobre a Fênix, Thomas Bulfinch afirma: “Ovídio nos fala da seguinte maneira sobre a Fênix: ‘A maior parte dos seres nasce de outros indivíduos, mas há uma certa espécie que se reproduz sozinha. Os assírios chamam-na de fênix. Não vive de frutos ou flores, mas de incenso e raízes odoríferas. Depois de ter vivido quinhentos anos, faz um ninho nos ramos de um carvalho ou no alto de uma palmeira. Nele junta cinamomo, nardo e mirra, e com essas essências constrói uma pira sobre a qual se coloca, e morre, exalando o último suspiro entre os aromas. Do corpo da ave surge uma jovem fênix, destinada a viver tanto quanto a sua antecessora. Depois de crescer e adquirir forças suficientes, ela tira da árvore o ninho (seu próprio berço e sepulcro de seu pai) e leva-o para a cidade de Heliópolis, no Egito, depositando-o no templo do ‘Sol’. Tal é a narrativa de um poeta.” (BULFINCH, 2006, p. 295-296).

1999, p. 200-201, itálico do autor).

Mas, se nesse ponto se entrevê uma margem de ingenuidade por parte de Rousseau, em razão do conhecimento rudimentar que esse romance pode proporcionar a Emílio, Rousseau, por seu turno, afirma:

[...] Essa situação, convenho, não é do homem social; com toda verossimilhança não deve ser a de Emílio: mas é segundo essa situação que deve apreciar todas as outras. O meio mais seguro de elevar-se acima dos preconceitos e de ordenar seus julgamentos sobre as verdadeiras relações das coisas, está em colocar-se no lugar de um homem isolado e tudo julgar como esse homem deve julgar ele próprio, em razão de sua utilidade (ROUSSEAU, 1999, p. 200).

Compreende-se em Rousseau que o homem do estado social é aquele que deseja subordinar tudo o que vê à sua volta ao império de seu *arbítrio*. Nesse sentido, diz ele (1999, p. 9, destaque do original): “TUDO É CERTO em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem”.

Segundo Rousseau (1999, p. 9), esse homem que não quer nada como fôra concebido pela natureza, será aquele mesmo homem que, quando adulto, obrigará “uma terra a nutrir as produções de outra, uma árvore a dar frutos de outra”. Esse homem será também aquele que fará confusão nos,

Climas, as estações; mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo; transtorna tudo, desfigura tudo; ama a desformidade [...]; não quer nada como o fez a natureza, nem mesmo o homem; tem de ensiná-lo para si, como um cavalo de picadeiro; tem que moldá-lo a seu jeito como uma árvore de seu jardim (ROUSSEAU, 1999, p. 9).

É, pois, desse modo que Rousseau, no Livro Primeiro do “Emílio”, descreve o homem do estado civil. Para Rousseau (1999, p. 9), a primeira regra na formação do homem consiste em não formá-lo “pela metade”, de modo a não se ter, ao final, nem o homem, nem o cidadão.

É do plano concreto que Rousseau toma, como ponto de partida, a “pintura” do destino do gênero humano, o que se percebe quando ele afirma:

No estado em que já se encontram as coisas, um homem abandonado a si mesmo, desde o nascimento, entre os demais, seria o mais desfigurado de

todos. Os preconceitos, a autoridade, a necessidade, o exemplo, todas as instituições sociais em que nos achamos submersos abafariam nele a natureza e nada poriam no lugar dela. Ela seria como um arbusto que o acaso fez nascer no meio do caminho e que os passantes logo farão morrer, nele batendo de todos os lados e dobrando-o em todos os sentidos (ROUSSEAU, 1999, p. 9).

Supondo-se que um aluno fosse, desde a primeira infância, abandonado na sociedade à sua própria sorte, esse seria, ao se tornar adulto, diz Rousseau (1999, p. 9), um ser “desfigurado”, pois, submerso no caudal de preconceitos e constrangimentos que a vida social engendra, ele seria, em todos os momentos de sua vida, molestado pelas instituições e pelos homens de sua época.

É, pois, desde o nascimento que o homem, afirma Rousseau (1999, p. 9-10), se encontra sob o jugo da opinião, sendo a natureza a única capaz de, verdadeiramente, preparar o homem para que, ao se tornar adulto, se veja capaz de enfrentar os preconceitos que o circundam na vida em sociedade. A esse respeito, afirma Rousseau:

É a ti que me dirijo, terna e previdente mãe, que te soubeste afastar do caminho trilhado e proteger o arbusto nascente contra o choque das opiniões humanas. Cultiva, rega a jovem planta antes que morra: seus frutos dar-te-ão um dia alegrias. Estabelece, desde cedo um cinto de muralhas ao redor da alma de tua criança. Outro pode assinalar um circuito, mas só tu podes erguer o muro (ROUSSEAU, 1999, p. 9-10).

Nota-se aqui que Rousseau (1999, p. 9) estabelece uma comparação entre a natureza e a condição de “mãe”, no sentido de que esta última amamenta zelosamente seu filho, ou, como diz Rousseau, “protege o arbusto nascente”<sup>60</sup> diante do confronto moral com seus semelhantes, “erguendo” em torno dele as “muralhas”<sup>61</sup> de que ele precisará ao se tornar adulto.

No sentido empreendido por Rousseau, as plantas são lavradas pelos cuidados relativos ao tratamento do solo, controle das pragas e aplicação das substâncias que se apresentam como necessárias ao crescimento saudável e fortificado da planta. Os homens, por sua vez, diz Rousseau (1999, p. 10), “amanham-se [...] pela educação”, mas não a educação

---

<sup>60</sup> O homem.

<sup>61</sup> Fortalecer o *sentimento*, guiado pela razão.

existente na sociedade do seu tempo histórico, mas aquela que é proporcionada pela natureza.

A natureza ensina ao homem, de acordo com Rousseau (1999, p. 9), que tudo o que se encontra nela possui um tempo próprio em que a sua utilidade se revela ao homem. Na natureza, nada se desenvolve fora do tempo, e o homem do estado social, muito teria em aprender, se soubesse compreender a importância desse preceito, em vez de querer se erguer sobre a natureza e a formação do homem como se fosse um senhor *Cronos*<sup>62</sup>. Sobre o sentido da educação natural para a formação do homem adulto, Rousseau afirma:

Se o homem nascesse grande e forte, seu porte e sua força seriam inúteis até que ele tivesse aprendido a deles servir-se. Ser-lhe-iam prejudiciais, impedindo os outros de pensar em assisti-lo e, abandonado a si mesmo, ele morreria de miséria antes de ter conhecido suas necessidades (ROUSSEAU, 1999, p. 10).

O homem adulto, educado pela natureza, é aquele que aprendeu a amar a *justiça* e a *honestidade*, pois essas virtudes se apresentam aos olhos do homem, em todas as partes do mundo, afirma Rousseau (1999, p. 335), revestidas das “mesmas noções” acerca “do bem e do mal”. É o que diz Rousseau:

Deitai os olhos em todas as nações do mundo, percorrerei todas as histórias. Em meio a tantos cultos inumanos, e estranhos, em meio a essa prodigiosa

---

<sup>62</sup> Cronos – o deus do tempo, “[...] filho do Céu e da Terra, é o mais jovem dos Titãs. A pedido da Terra, mutilou o pai e ocupou seu lugar no trono do universo. Esposou a titânica Cibele e teve Vesta, Ceres, Juno, Plutão e Júpiter. Como um oráculo da Terra lhe tivesse predito que seria destronado por um de seus filhos, ele os devorava à medida que nasciam. Entretanto, quando Zeus nasceu, Cibele escondeu-o e, em seu lugar, deu ao marido uma pedra, que ele devorou”. (SIMÕES; ANDRADE, 1976, p. 166). Sobre a genealogia desse Titã, Vernant (2004, p. 119-120) afirma o seguinte: “Por meio do rito e mito babilônicos, exprime-se uma concepção particular das relações de soberania e da ordem. O rei não domina somente a hierarquia social; intervém também na marcha dos fenômenos naturais. A ordenação do espaço, a criação do tempo, a regulação do ciclo das estações aparecem integradas na atividade real; são aspectos da função da soberania. Como a natureza e a sociedade permanecem confundidas, a ordem, sob todas suas formas e em todos os domínios, é posta sob a dependência do Soberano. Nem no grupo humano, nem no universo, é concebida ainda de maneira abstrata em si mesma e por si mesma. Para existir tem necessidade de ser estabelecida, e para durar, de ser mantida; sempre supõe um agente ordenador, uma força criadora suscetível de promovê-la. No quadro desse pensamento mítico, não se poderia imaginar um domínio autônomo da natureza nem uma lei de organização imanente ao universo. Na Grécia, não somente a Teogonia de Hesíodo, em seu plano geral, ordena-se segundo a mesma perspectiva, mas também cosmogonias mais tardias e mais elaboradas, como a de Ferecides de Siros, que Aristoteles classifica, entre os teólogos, no número daqueles que souberam misturar a filosofia ao mito. Contemporâneo de Anaximandro, Ferecides, se conserva as figuras das grandes divindades tradicionais, transforma, entretanto, seus nomes por jogos de palavras etimológicas para sugerir ou sublinhar seu aspecto de forças naturais. *Cronos* transforma-se em *Chronos*, o Tempo; *Rhea* em *Re*, que evoca um fluxo, uma corrente; *Zeus* é chamado de *Zas*, para exprimir talvez a intensidade da força. Mas o mito fica centrado no tema de uma luta pelo reinado universal. Pelo que se pode julgar pelos fragmentos que chegaram até nós, Ferecides narrava a batalha de *Cronos* contra *Ophion*, o choque de seus dois exércitos, a queda dos vencidos no Oceano, o reino de *Cronos* em pleno céu [...]”

diversidade de costumes e de caracteres, encontrareis por toda parte as mesmas ideias de justiça e honestidade, as mesmas noções do bem e do mal (ROUSSEAU, 1999, p. 335).

Para Rousseau (1999, p. 336), o princípio da justiça presente na consciência do homem obedece a uma harmonia universal, a qual se pode verificar em todos os povos e de todas as regiões do mundo. Rousseau, ao dialogar com Montaigne acerca dessa questão, nega a busca desse princípio em exemplos isolados da história, ao afirmar que:

Eles<sup>63</sup> vão além: ousam negar essa harmonia evidente e universal de todas as nações; e, contra a incontestável uniformidade do julgamento dos homens, vão procurar nas trevas algum exemplo obscuro e só deles conhecido; mas se todas as tendências da natureza fossem aniquiladas pela depravação de um povo e que, em havendo monstros, a espécie nada mais significasse. Mas que adianta o cético Montaigne atormentar-se para desterrar em um recanto do mundo um costume oposto às noções de justiça? Que adianta dar aos viajantes mais suspeitos a autoridade que recusa aos escritores mais célebres? Alguns usos incertos e estranhos baseados em causas locais que nos são desconhecidas, destruirão a indução geral tirada do concerto de todos os povos, oposto em tudo o mais, e de acordo nesse único ponto? Ó Montaigne, tu que te vanglorias de franqueza e de verdade, sê sincero e verdadeiro [...] e dize-me se existe algum país na terra onde seja um crime manter sua palavra, ser clemente, amigo de fazer o bem, generoso; onde o homem de bem seja desprezível, o pérfido honrado (ROUSSEAU, 1999, p. 336).

A virtude da justiça, contudo, não caminha sozinha. Ela traz consigo outras que com ela se harmonizam, ou, como diz Rousseau (1999, p. 336), constituem um mesmo *concerto*. Nesse sentido, o homem formado pela natureza, ao se tornar adulto, será um homem *caridoso*. Emílio aprendeu essa virtude e a esse respeito, afirma Rousseau:

Não se deve ser avarento e duro, nem condoer-se da miséria que se pode aliviar; entretanto, por mais que abrais vossos cofres, se não abrides também vosso coração, o dos outros vos permanecerá sempre fechado. É vosso tempo, são vossos cuidados, vossas afeições, é vós mesmo que deveis dar. Pois o que quer que façais, sentirão sempre que não sois o vosso dinheiro [...]. Quantos oprimidos aos quais a proteção é de mais valia que o dinheiro! Reconciliai as pessoas que se desavêm. Evitai os processos, instigais as crianças ao dever e os pais à indulgência; [...]. Sede justo, humano, praticai o bem. Não deis esmola unicamente, fazei obra de caridade; tais obras aliviam mais do que o dinheiro [...] (ROUSSEAU, 1999, p. 81-82).

---

<sup>63</sup> Nessa parte, Rousseau (1999, p. 335-336) se refere aos historiadores.

Bem por isso Emílio aprendeu a praticar o bem, pois ele se importa com a felicidade dos outros. A esse respeito, Rousseau afirma:

Estendamos o amor-próprio sobre os outros seres, nós o transformaremos em virtude, e não há coração humano em que esta virtude não tenha a sua raiz. Quanto menos o objeto de nossos cuidados se prende a nós mesmos, menos é de se temer a ilusão do interesse particular; quanto mais generalizamos esse interesse mais ele se torna equitativo; e o amor ao gênero humano não é outra coisa em nós senão o amor à justiça [...]. Quanto mais seus cuidados forem consagrados à felicidade dos outros, mais serão esclarecidos e sábios e menos ele se enganará acerca do bem e do mal; mas não admitemos nunca nele uma preferência cega, baseada unicamente em acepções de pessoas ou prevenções injustas. E por que prejudicaria ele um para servir a outro? Pouco lhe importa a quem cabe maior parte da felicidade em partilha, desde que concorre para a maior felicidade de todos. Esse é o maior interesse do sábio depois do interesse particular; porque cada um é parte de sua espécie e não de outro indivíduo (ROUSSEAU, 1999, p. 288).

Diferentemente, ao colocar o homem formado pela natureza diante do homem do estado social, Rousseau conclui que este último só se importa com seus próprios negócios e interesses pessoais, de maneira que faz tudo girar em torno de si próprio. Nesse sentido, afirma Rousseau:

Quanto mais penso mais acho que pondo assim o hábito de fazer o bem em ação e tirando de nossos êxitos ou malogros reflexões acerca de suas causas, há poucos conhecimentos úteis que não possamos cultivar no espírito de um jovem e que com todo o verdadeiro saber que pode adquirir nos colégios ele adquirirá, a mais, uma ciência mais importante ainda, a aplicação dessa aquisição aos usos da vida. Não é possível que, interessando-se tanto por seus semelhantes, não aprenda desde cedo a apreciar suas ações, seus gostos, seus prazeres e a dar, em geral, mais justo valor ao que pode contribuir para a felicidade dos homens ou para prejudicá-la do que os que, não se interessando por ninguém, nada fazem pelos outros. Os que só tratam sempre de seus próprios negócios apaixonam-se demasiado para julgar sadiamente as coisas. Tudo voltando para si mesmos, e regando unicamente por seu interesse as ideias do bem e do mal, enchem o espírito com mil preconceitos ridículos e em tudo que lhes perturbe a menor das vantagens, veem logo a subversão de todo o universo (ROUSSEAU, 1999, p. 288).

De acordo com Rousseau, a inclinação que o homem adulto tem de querer fazer com que tudo à sua volta gire em torno de si mesmo encontra-se na infância. Para Rousseau, o desejo de subordinar a si tudo o que se põe ao seu alcance consiste em uma disposição que, até certo ponto, encontra fundamento na natureza. A esse respeito, ao dialogar com Hobbes,

ele afirma:

É uma disposição natural do homem encarar, como seu, tudo o que está a seu alcance. Nesse sentido o princípio de Hobbes é verdadeiro até certo ponto: multiplicai com nossos desejos os meios de satisfazê-los, seremos senhores de tudo. Portanto a criança, a quem baste querer para conseguir, se imaginará dona do universo; encarará todos os homens como escravos: e quando, enfim, formos forçados a recusar-lhe alguma coisa, ela, acreditando tudo ser possível quando manda, tomará a recusa por um ato de rebelião. Todas as razões que lhe apresentarmos, numa idade incapaz de raciocínio, serão pretextos a seu ver. Verá má vontade por toda parte: o sentimento de uma injustiça voluntária, azedando-lhe a natureza, terá ódio de todo mundo e, sem nunca se sentir grata com a complacência, se indignará com a oposição (ROUSSEAU, 1999, p. 71).

Assim sendo, o homem que foi guiado pela natureza, ao se tornar adulto, saberá que (ROUSSEAU, 1999, p. 267): “[...] o homem é naturalmente bom [...]”, mas “a sociedade” o deprava” e o “perverte”, mas nem por isso o homem da natureza deixa de “estimar cada indivíduo”, embora “despreze as multidões”, pois na vida social, “todos os homens usam mais ou menos a mesma máscara”; contudo, o homem formado pela natureza sabe que “há rostos mais belos do que a máscara que os cobre”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho iniciou-se tendo como ponto de partida o movimento de perda da centralidade do mito como forma de interpretação da realidade, tendo-se em seu lugar a proeminência de um tipo de reflexão que faz pressentir nos gregos um sentimento de superioridade em relação ao mundo bárbaro. A essa reflexão que surge na sociedade grega, segue-se também um crescente desejo de laicização do pensamento, a fim de ver-se livrar – o homem grego – de uma concepção *religiosa*<sup>64</sup> do mundo.

Com o propósito de conhecer o homem, Rousseau (1973a, p. 241) elabora um recurso explicativo, ou seja, o *homem natural* como forma de critério metodológico e, desejando compreender o “progresso das coisas”, chegando – com o auxílio de seu recurso metodológico – até ao “momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei”. A partir do *homem natural*, Rousseau busca “explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a serviço do fraco, e o povo a comprar a tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real.”

Rousseau, ao refletir sobre os progressos do gênero humano, chega ao conceito operatório de *estado de natureza*. Sobre esse *estado*, diz ele:

Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos simples da natureza (ROUSSEAU, 1973a, p. 257).

Rousseau rejeita a ideia de que, dada a ausência da noção de bondade no homem do estado de natureza, ele venha a ser, por conseguinte, um ser *mau*. Tal conclusão não se sustenta e isso Rousseau demonstra no “Emílio”, ao afirmar que não existe maldade imanente ao coração humano. Ao refletir dessa maneira, Rousseau rejeita a tese de Hobbes, quando se

---

<sup>64</sup> Segundo Vernant (2004, p. 11), é entre os séculos VIII e VII a.C. “que a Grécia toma um novo rumo e explora as vias que lhe são próprias: época de mutação decisiva que [...] lança os fundamentos do regime da Pólis e assegura por essa laicização do pensamento político o advento da filosofia.”

refere a esse teórico da seguinte maneira:

Não iremos, sobretudo, concluir como Hobbes que, por não ter nenhuma ideia da bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes; [...] (ROUSSEAU, 1973a, p. 258).

Para Rousseau, embora não concordasse com os defensores do progresso das ciências e das artes, encontra em alguns homens de sua época, no entanto, alguns pontos em comum. Em Montesquieu, por exemplo, vislumbra-se um desses pontos convergentes. Especificamente, Montesquieu concebe no *estado de natureza* uma *inclinação ao reinado da paz*, pois a preocupação do homem, nesse *estado*, *não se estende* para além de sua *conservação*. Como se vê, há entre Rousseau e Montesquieu uma *intersecção* acerca do conceito operatório de *estado de natureza*. Nesse aspecto, afirma Montesquieu:

Antes de todas [...] leis, existem as da natureza, assim chamadas porque decorrem unicamente da constituição de nosso ser. Para conhecê-las bem, é preciso considerar o homem antes do estabelecimento das sociedades. As leis da natureza seriam as que ele receberia em tal caso.

O homem em estado natural teria de preferência a faculdade de conhecer a ter conhecimentos. É evidente que suas primeiras ideias não seriam especulativas; procuraria conservar seu ser antes de procurar sua origem. Tal homem sentiria, antes de tudo, sua fraqueza e seu medo seria grande [...].

Nesse estado, todos se sentem inferiores e dificilmente alguém se sente igual. Ninguém procuraria, portanto, atacar e a paz seria a primeira lei natural (MONTESQUIEU, 1979, p. 26).

Para Hobbes, no entanto, o raciocínio sobre essa questão se põe de maneira diversa. É, pois, dessa maneira que Rousseau interroga o pensamento de Hobbes:

*Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu*<sup>65</sup>, esse autor deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, conseqüentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Ele diz justamente o contrário por ter incluído, inoportunamente, no desejo de conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade e que tornaram as leis necessárias. O mau, diz ele, é uma criança robusta. Resta saber se o homem

---

<sup>65</sup> Aqui, Rousseau se refere a Hobbes.

selvagem é uma criança robusta (ROUSSEAU, 1973a, p. 258).

Posicionando-se em perspectiva teórica similar à defendida por Hobbes, Espinosa, ao refletir sobre o *estado de natureza*, entrevê nesse *estado* um caráter *hostil e beligerante* pois, para esse filósofo, o homem do estado primitivo se vê *à mercê* de suas próprias *paixões*. Sobre o *estado de natureza*, Espinosa afirma:

§ 14. – Na medida em que os homens sejam tomados pela cólera, pela inveja, ou qualquer sentimento de ódio, eis que se opõem e contrariam mutuamente e se tornam tanto mais temíveis quanto é certo serem mais poderosos, e hábeis e astutos que os outros animais. Como atualmente os homens [...] estão muito sujeitos por natureza a estes sentimentos, são também por natureza inimigos uns dos outros; com efeito, é meu maior inimigo aquele que para mim é mais temível e de quem mais devo defender-me (ESPINOSA, 1983, p. 310-311).

A “cólera”, a “inveja” e o sentimento de “ódio” são, para Espinosa, próprias do estado de natureza. Contudo, para Rousseau, a partir do instante em que tais paixões começam a surgir entre os homens, têm-se, a partir de então, as primeiras revoluções tendentes ao surgimento do *estado social*, pois o *estado de reflexão* já se faz presente, ainda que de maneira “embrionária”. Assim, equivale dizer que, para Rousseau, essas paixões não são próprias do estado de natureza. A esse respeito, Rousseau afirma:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. 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, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, 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. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 1973a, p. 269).

E se, para Espinosa, a ausência da cooperação entre os homens do estado primitivo apresenta-se-lhes como um óbice à vida segura e à própria conservação, para Rousseau, ao contrário, os homens desse *estado* não podem fazer mal uns aos outros pois, estando

equidistantes da *estupidez dos bárbaros* e das *luzes do homem civil*, é forçado, seja pelo *instinto*, seja pela *razão*, a defender-se do mal que lhe sobrevém, bem como, pela piedade natural, é impedido de praticar o mau a outrem, pois “assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração”, diz Rousseau (1973a, p. 269-270), “cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente”. É desse estado de coisas, continua o filósofo genebrino, que

Saíram [...] os primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens, e por isso toda afronta voluntária tornou-se um ultraje porque, junto com o mal que resultava da injúria ao ofendido, este nela via o desprezo pela sua pessoa, frequentemente mais insuportável do que o próprio mal. Eis como, cada um punindo o desprezo que lhe dispensavam proporcionalmente à importância que se atribuía, as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sanguinários e cruéis (ROUSSEAU, 1973a, p. 269-270).

As paixões são, como afirma Rousseau (1973a, p. 258), “obra da sociedade” e, ao comparar a vida civil com o estado de natureza, Rousseau compreende que, no estado social, o homem é um ser *miserável*. Nesse sentido, diz ele:

Com efeito, é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem sentiria mais necessidade de um outro homem do que um macaco ou um lobo de seu semelhante; ou ainda – uma vez supondo-se essa necessidade –, qual o motivo que poderia levar o outro a atendê-lo; ou, finalmente, neste último caso, como poderiam estabelecer condições entre si. Sei que incessantemente nos repetem que nada teria sido tão miserável quanto o homem nesse estado<sup>66</sup>; e, se é verdade, como creio tê-lo provado, que só depois de muitos séculos poderia sentir ele o desejo e a oportunidade de sair dessa condição, tal acusação fora de fazer-se à natureza e não àquele assim constituído por ela (ROUSSEAU, 1973a, p. 256-257).

De acordo com Rousseau, a *miséria* que o homem possa experimentar no estado de natureza limita-se às dores físicas. Mas, ao se contrapor a noção de *miséria* àquela vivida no estado social, então descobre-se, conforme Rousseau, em qual dos dois estados – o de natureza ou o civil – realmente existe um *estado de miséria*. Sobre isso, Rousseau afirma:

---

<sup>66</sup> Paul Arbousse-Bastide (apud ROUSSEAU, 1973a, p. 257) afirma que, nessa parte do texto, Rousseau faz “alusão a Pascal, cuja *Apologia da Religião Cristã* se funda na oposição entre a grandeza do homem com Deus e de sua *miséria* sem Deus; isso porque, para Pascal, a natureza é originalmente corrompida; a natureza sem graça é o pecado. Rousseau recusa, absolutamente”, observa Arbousse-Bastide, “a noção de pecado”.

Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade pensou em lamentar-se da vida [...]. Pelo contrário, nada seria tão miserável quanto um selvagem ofuscado por luzes, atormentado por paixões e raciocinando sobre um estado diferente do seu (ROUSSEAU, 1973a, p. 257).

No estado de natureza, diz Rousseau (1973a, p. 257), “o homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver”, ao passo que, “numa razão cultivada”, complementa o filósofo, “só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade”.

O homem moderno, à medida que empreendeu esforços em direção às ciências e às artes passou, cada vez mais, a enxergar a realidade como *partes perfeitas e já completamente acabadas*. Outro filósofo que enxerga com reservas os benefícios decorrentes do progresso das ciências e das artes e que se põe na mesma perspectiva de Rousseau é Francis Bacon (1988, p. 54-55) pois, para esse, “a admiração dos homens pelas doutrinas e artes, por si mesma bastante singela e mesmo pueril, foi incrementada pela astúcia e pelos artifícios dos que se ocuparam das ciências e as difundiram. Levados pela ambição e pela afetação”, continua Bacon, “apresentam-nas de tal modo ordenadas e como que mascaradas que, ao olhar dos homens, pareciam perfeitas em suas partes e já completamente acabadas”.

Para Rousseau, não existe no coração do homem natural a perversidade, pois a natureza só exige do homem aquilo que é bom e útil ao próprio homem. É, pois, no “Emílio” que Rousseau (1999, p. 78) argumenta, ao estabelecer a seguinte ideia: “Ponhamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: não existe perversidade original no coração humano”. Para Rousseau, “a única paixão natural no homem é o amor de si mesmo, ou o amor-próprio tomado num sentido amplo. Esse amor-próprio em si, ou relativamente a nós, é bom e útil”. Por não apresentar “relação necessária com outrem, é”, conclui Rousseau, “naturalmente indiferente”, pois “até que o guia do amor-próprio, que é a razão, possa nascer, importa portanto que uma criança não faça nada porque é vista ou ouvida, nada em suma em relação aos outros mas tão-somente o que a natureza dela exige; e então ela só fará o bem”.

Todo o conhecimento que o homem guiado pela natureza adquire ao se tornar adulto tem como fundamento a natureza pois esta, como diz Rousseau (1973a, p. 243) no *Segundo Discurso*, “jamais mente”. Conforme Rousseau, para bem conhecer o homem, deve-se buscar sua história na própria natureza, e não nos livros escritos pelos homens. A esse respeito, ele afirma:

Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu (ROUSSEAU, 1973a, p. 243).

Assim sendo, buscar conhecer o homem através da natureza é, pois, um *acerto*. Entretanto, buscar conhecê-lo pelo *prisma da vida social*, é um *erro*, na medida em que, de acordo com Rousseau, as instituições sociais *modificam* as características *naturais* do homem, infundindo-lhe *vícios* e *preconceitos* pois, “antes que os preconceitos e as instituições humanas alterem nossas tendências naturais”, diz Rousseau (1999, p. 68), “a felicidade das crianças, bem como a dos homens, consiste no emprego de sua liberdade; mas essa liberdade, nas primeiras, é limitada pela sua fraqueza. Quem quer que faça o que deseja”,

É feliz, se se bastar a si mesmo: é o caso do homem vivendo em seu estado natural. Quem quer que faça o que deseja não será feliz se suas necessidades ultrapassarem suas forças: é o caso da criança no mesmo estado. As crianças não gozam, mesmo em seu estado natural, senão de uma liberdade imperfeita, semelhante a de que gozam os homens na sociedade. Não podendo prescindir dos outros, todos nós nos tornamos, desse ponto de vista, fracos e miseráveis. Éramos feitos para sermos homens; as leis e a sociedade nos mergulharam novamente na infância. Os ricos, os grandes, os reis são todos crianças que, vendo que se desvelam em aliviar sua miséria, tiram disso uma vaidade pueril e ficam muito orgulhosos com os cuidados que não teriam com eles, se fossem adultos (ROUSSEAU, 1999, p. 68).

Por certo, o homem formado pela natureza, ao se tornar adulto, não será possuidor de uma *liberdade imperfeita*, mas sim um homem conhecedor das disputas de interesses que os homens travam no contexto da vida em sociedade. Nesse sentido, afirma Rousseau:

Feito para viver com os homens, resta-lhe conhecer os indivíduos. Sabe o que se faz no mundo: resta-lhe saber como nele se vive. É tempo de mostrar-lhe o exterior desse grande palco cujos jogos interiores já conhece. Não lhes dará mais a admiração estúpida de um jovem avoadado e sim o discernimento de um espírito reto e justo. Suas paixões podem iludi-lo sem dúvida; mas quando não iludem os que a elas se entregam? Ao menos ele não será enganado pelas dos outros. Se as vê, as verá com o olho do sábio, sem ser levado por seus exemplos nem seduzido pelos seus preconceitos. Assim como há uma idade adequada ao estudo das ciências, há uma para bem aprender os usos da sociedade. Quem aprende tais usos demasiado cedo segue-os durante toda a vida sem escolha, sem reflexão, e, embora com suficiência, sem saber muito bem o que faz. Mas quem os aprende em lhes percebendo as razões, segue-os com mais discernimento e, por conseguinte, com mais justiça e graça (ROUSSEAU, 1999, p. 388).

A ideia da formação do homem e do cidadão não é, como possa parecer à primeira vista, uma questão contraditória em Rousseau, desde que o governante saiba bem empregar o método da educação natural na condução do aluno. A esse respeito, diz Rousseau:

Quando meu método apresenta um mesmo objeto a todas as perspectivas, e quando, sustando um inconveniente, previne outro, julgo que é bom e que estou certo. É o que creio ver no expediente que me sugere aqui. Se quiser ser austero e seco com meu aluno, perderei sua confiança e dentro em pouco ele se esconderá de mim. Se quiser ser complacente, fácil, ou fechar os olhos, que lhe adiantará estar sob as minhas ordens? Não faço senão autorizar sua desordem e aliviar sua consciência em detrimento da minha. Se o introduzo na sociedade tão-somente com o projeto de instruí-lo, ele se instruirá mais do que quero. Se o mantenho afastado até o fim, que terá aprendido comigo? Tudo, talvez, menos a arte mais necessária ao homem e ao cidadão, que é a de saber viver com seus semelhantes. Se dou a esses cuidados uma utilidade demasiado remota, esta será nula para ele, ele só se interessa pelo presente. Se me contento com lhe fornecer divertimentos, que bem lhe faço? Ele se amolece e não se instrui (ROUSSEAU, 1999, p. 389).

Resta ao governante, ao mostrar ao aluno o “exterior desse palco”, saber compensar, na primeira infância, “as lições precoces que o jovem recebe de alhures”, de tal modo que, “enquanto a torrente” das “instituições” arrastam o homem, atraí-lo em sentido contrário por outras instituições”, diz Rousseau (1999, p. 374), “não é arrancá-lo de seu lugar, é nele mantê-lo”. Assim, como afirma Rousseau, “o momento verdadeiro da natureza chega enfim, é preciso que chegue. Assim como é preciso que o homem morra, é preciso que se reproduza, a fim de que a espécie dure e que a ordem do mundo seja conservada”.

Ao aluno educado pela *natureza* resta, por sua vez, saber que somente *ela* é capaz de torná-lo um homem *fortalecido e bom para si*, pois, se por um lado a *sociedade* o torna um ser *fraco* e por vezes *impotente* diante das dificuldades que a vida social apresenta, por outro, a *natureza* lhe garante de toda *fortaleza e discernimento* de que necessita, pois, na medida em que ele aprende a se *manter* sempre no *raio de sua esfera*, torna-se também, ao se tornar adulto, um *genuíno Ulisses*.

## REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2. ed. Trad. de Dora Flaksman, Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1981.

BACON, Francis. **Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Trad. de José Aluysio Reis Andrade. In: **Bacon**. 4. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Os Pensadores).

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Tradução: Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis**. 34. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. Campinas/SP: UNICAMP, 1992.

CHASSOT, Attico. **A ciência através dos tempos**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2004. (Coleção polêmica).

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 14. ed. São Paulo: Ática, 2010.

CÍCERO, Marco Túlio. **A amizade**. Trad. de Luiz Feracine. São Paulo: Editora Escala, 2006. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal, v. 60).

\_\_\_\_\_. **Os deveres**. Trad. de Luiz Feracine. São Paulo: Editora Escala, 2008. t. I. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal, v. 89).

GARCIA, Cláudio Boeira. **As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro**. Ijuí/RS: Editora UNIJUÍ, 1998. (Coleção trabalhos acadêmico-científicos. Série teses de doutorado).

GUIMARÃES, Ged. **A recusa da sociedade do espetáculo no processo de formação do homem autônomo: um estudo da abordagem de Rousseau**. 217 f. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado político**. Trad. de Manuel de Castro. In: **Espinosa**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 2. ed. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

HOMERO. **Odisséia**. Trad. de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960. (Coleção Clássicos Garnier).

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4. ed. Trad. de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LOCKE, Jhon. **Segundo tratado sobre o governo: ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil**. 3. ed. Trad. de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

MARROU, Henri-Irénée. **História da educação na antiguidade**. 5. reimpr. Trad. de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. Trad. de Sérgio Milliet. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. I. (Coleção Os Pensadores).

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, baron de la. **Do espírito das leis**. Trad. de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

MORETTI, Caio. **Almanaque de mitologia: deuses e heróis gregos**. São Paulo: Editora Minuano, 2011. (Ano I, edição n. 1).

PLATÃO. **A república**. 5. ed. Trad. de Albertino Pinheiro. São Paulo: Editora Atena, 1955. (Coleção Biblioteca Clássica, vol. XXXVIII).

\_\_\_\_\_. **Crátilo: ou sobre a justeza dos nomes**. Trad. de José Trindade dos Santos. São Paulo: Instituto Piaget, s.d.

PLUTARCO. **Da educação das crianças**. Trad. de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: EDIPRO, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As confissões**. Trad. de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1948.

\_\_\_\_\_. **Considerações sobre o governo da Polônia**. Trad. de Lourdes Santos Machado. In: Obras de Jean-Jacques Rousseau: volume II. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1962 (Biblioteca dos Séculos).

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. (Coleção Os Pensadores, vol. XXIV).

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre as ciências e as artes**. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. (Coleção Os Pensadores, vol. XXIV).

\_\_\_\_\_. **Do contrato social**. São Paulo: Abril Cultural, 1973c. (Coleção Os Pensadores, vol. XXIV).

\_\_\_\_\_. **Emílio ou da educação**. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1999.

\_\_\_\_\_. **Júlia ou a nova Heloísa**. 2. ed. Trad. de Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora Hucitec, 2006.

\_\_\_\_\_. **Os devaneios do caminhante solitário**. Trad. de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre/RS: L&PM, 2009. (Coleção L&PM Pocket, v. 743).

\_\_\_\_\_. **Projeto de constituição para a Córsega**. Trad. de Lourdes Santos Machado. In: Obras de Jean-Jacques Rousseau: volume II. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1962 (Biblioteca dos Séculos).

\_\_\_\_\_. **Projeto para a educação do senhor de Sainte-Marie**. Trad. de Dorothée de Bruchard. Florianópolis/SC: Editora Paraula, 1994. (Edição bilíngue).

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

SILVA, Aline de Fátima Sales. **A formação do homem virtuoso no *Emílio* de Jean-Jacques Rousseau**. 141 f. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017, p. 18.

SIMÕES, Maria Izabel; ANDRADE, Marisa S. de. **Dicionário de mitologia greco-romana**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

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

ULHÔA, Joel Pimentel de. **Reflexões sobre a leitura em filosofia**. Goiânia: Editora da UFG, 1997.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 14. ed. Trad. de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

VICTORIA, Luiz A. P. **Dicionário ilustrado da mitologia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.