

Chapitre III.

Du Pacte fondamental.

L'homme en n'est libre, et cependant par tout il en dans les fers. Tel se croit le maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment le changement s'est-il fait? on n'en fait rien. C'est en - ce qui peut le rendre légitime? Il n'en pas impossible de le dire. Si je ne considérais que la force, ainsi que les autres, je dirais; tant que le peuple en continue d'obéir et qu'il obéit, il fait bien; si tôt qu'il peut se lever le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux; car recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, on il en bien fondé à la reprendre, on l'en ne l'étoit point à la lui ôter. Mais l'ordre social en un droit sacré qui sert de base à tous les autres; et pendant ce droit n'a point sa source dans la nature; il en donc fondé sur une convention. Il s'agit de savoir quelle en cette convention et comment elle a pu se former pour être légitime.

Si on que les besoins de l'homme passent ses facultés et que les objets de ses desirs s'étendent et se multiplient, il faut qu'il reste éternellement malheureux, ou qu'il cherche à se donner un nouvel être duquel il tire les ressources qu'il ne trouve plus en lui-même. Si tôt que les obstacles qui nuisent à notre conservation l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer à les vaincre, -

SOBRE A POLÍTICA E A PEDAGOGIA EM ROUSSEAU
(É POSSÍVEL SER HOMEM E SER CIDADÃO?)

Selvino José Assmann*

Talvez haja poucos autores como Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) que obriguem as gerações sucessivas à dificuldade da interpretação. Por isso mesmo se corre sempre o risco de fabricar um Rousseau à própria imagem e semelhança, o que não deixa de ocorrer parcialmente em qualquer interpretação, e torne todas elas suspeitas. Há, de fato, um "conflito de interpretações" em torno da sua obra, da sua personalidade complexa e da relação entre obra e personalidade. Não existe, por outro lado uma chave de leitura que nos fundamente um "sistema rousseauiano", uma doutrina definida e definitiva; há em Rousseau - como declara Ernst Cassirer - "um movimento de pensamento que continuamente se renova, um movimento de tal força e paixão que parece quase impossível, diante dele, refugiar-se na quietude da contemplação histórica 'objetiva'" (1). Rousseau é alguém no qual não se deve procurar coerência entre cada uma das obras ou entre as afirmações de uma só obra. É melhor entrar em sintonia com este "movimento", para acompanhar o debate que o Autor faz consigo mesmo, com seus contemporâneos, com a complexa sociedade em crise do

* Professor do Departamento de Filosofia da UFSC.

seu tempo. Aliás, não se pode querer tornar "racional" a obra de quem insiste em que os homens não são apenas razão, mas também coração, sentimento, desejo, paixão. Também não parece ser possível entrar na obra de Rousseau e tomar distância: para compreendê-la e senti-la, urge envolver-se neste movimento sofrido e apaixonado de vida, entre o trágico real e o almejado ideal. Com ele devemos ser capazes de "suportar a contradição", não a atribuindo - como às vezes se faz - a uma mania de perseguição do Autor ou a alguma excentricidade. Parece-me que só poderão usufruir da riqueza rousseauiana aqueles que tomem por lema as palavras do Émile: prefiro "ser homem de paradoxos a homem de preconceitos"; prefiro "uma liberdade perigosa a uma escravidão tranqüila".

Até mesmo o tormento que se aguça na velhice de Jean-Jacques, a ponto de se sentir "sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia" (2) apresenta-se como resultado a que chegou por ter enfrentado abertamente uma França e Europa em crise. Um tormento mais atroz na medida em que Rousseau não apenas luta pela superação de um homem e mundo velhos, prenunciando a revolução de 1789, mas também anuncia - profeticamente? - o beco sem saída do modelo burguês. A modernidade que está nascendo traz em si a divisão entre o homem e o cidadão: "o patriotismo e a humanidade são duas virtudes incompatíveis..." (3). Ou como repete no início do Émile: "Aquele que na ordem social quer conservar o primado dos

sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em con tradição consigo, sempre vagando entre suas inclinações e seus deveres, ele jamais será nem homem nem cidadão; ele não será bom nem para si nem para os outros. Será um destes homens de nossos dias: um francês, um inglês, um burguês, ou seja, não será nada" (4). Rousseau sabe que se caminha para a revolução, mas alerta para sua ambiguidade: "não há mais remédio - escreve ele ao Rei da Polônia - a não ser uma grande revolução, quase tão temível quanto o mal que possa curar, e que é censurável desejar e impossível prever"(5).

O primado da política

É neste contexto geral que se urde a reflexão de Rousseau: o conflito entre humanidade e cidadania no homem se dá concretamente numa sociedade que é marcada pela desigualdade, pela miséria de muitos. Tal desigualdade é da exclusiva responsabilidade dos homens. Sendo assim, são os homens - e só eles - que a podem e devem eliminar, pedagógica e politicamente. Se a causa do mal é política, a solução também o é. A salvação não virá de Deus ou deuses, nem da natureza, mas dos homens. Corajosamente, Jean-Jacques estabelece o fim do predomínio da teodicéia e o início do primado da política, pela construção duma "vontade geral" (6).

O mal não tem origem num pecado original, que marcaria todo aquele que nasce de ser humano; o mal não é do homem enquanto natureza, como, de alguma forma, está presente em Maquiavel e Hobbes, ou do homem interior, mas entrou por causa da desigualdade produzida pelos homens. O mal nasce nos povos enquanto povos, nas relações entre os indivíduos. Desta forma, a superação do mal se dá só politicamente, no empenho por uma mudança da sociedade. É nesta perspectiva que a política funda a moral; mudando a sociedade, pode ser restabelecida a unidade ou coerência entre política e moral.

Se, por um lado, Rousseau se manifesta contra um dos pontos centrais da doutrina cristã, negando realidade ao pecado original, por outro, é inimigo do jusnaturalismo. Para este, o estado de natureza já é um estado moral, e a sociedade é apenas meio para que o homem se faça homem e a liberdade se constrói como libertação da sociedade. A liberdade é aquela liberal, aquela que "vai até onde começa a do outro" (pense-se em Locke, por exemplo). Para Rousseau, o estado natural não é um estado real, anterior ou posterior, mas está para além da distinção entre o bem e o mal. Para ele, o homem se torna homem na e mediante a sociedade. O homem não nasce tal, mas se torna, pela educação, pela política (7).

Também não se trata, para o Autor do Contrato Social, de acabar com as instituições políticas para melhorar a sociedade, conforme assinalam intérpretes marxistas.

Não obstante a ausência de linearidade na obra rousseauiana, não se podem esquecer as sugestões dadas aos poloneses em Considerações sobre o governo da Polônia, e a insistência em que se trata não de libertar o indivíduo das formas históricas que a comunidade forjou, mas de encontrar a espécie de comunidade que possa proteger o indivíduo na sociedade: uma sociedade em que "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 perder e maior força para conservar o que se tem" (8). É, pois, numa sociedade desejada que se poderá conciliar ética e política.

O centro de atenção da reflexão política de Rousseau passa da busca da origem das desigualdades sociais para a construção de uma "vontade geral", que deve ser costurada e construída no contexto concreto da sociedade que se tem diante de si, e não com a fuga diante da dramaticidade social real. O homem está condenado a viver em sociedade, embora não se aceite o fatalismo da situação dada, levando a crer que ser homem se reduza a adequar-se à injustiça e à miséria vigentes. Rousseau reluta em assinar qualquer pacto de mediocridade com a tragicomicidade do status quo, suportando até perder amigos e ser chamado por seus contemporâneos de "charlatão", "cínico", "sofista", "monstro de excentricidade e de exibicionismo insincero" ... Rousseau insiste: a sociedade burguesa em gestação é edifi

cio cujas bases são postas sobre areia movediça. A liberdade anunciada não pode conviver com a desigualdade e a injustiça. Não pode ser aquela liberal, uma liberdade apesar e contra os outros, mas deve ser igualitária, na sociedade e com os outros. Neste sentido, ele censura quem situa na concorrência e no conflito a raiz do crescimento da liberdade e da humanidade. Desta forma, ele antecipa a crítica à idéia moderna do progresso contínuo e inevitável, numa visão otimista da história. Vale a pena reproduzir um texto rousseauniano a este propósito:

"Nossos escritores consideram tudo como se fosse uma obra-prima da política do nosso século - as ciências, as artes, o luxo, o comércio, as leis e os outros laços que, es^{te} tratando entre os homens os liames da sociedade pelo interesse pessoal, colocam todos numa dependência mútua, dão-lhes necessidades recíprocas e interesses comuns, e obrigam cada qual a concorrer para a felicidade dos outros a fim de poder alcançar a sua. Certamente essas idéias são belas e apresentadas com uma feição favorável, mas, ao examiná-las com atenção e sem parcialidade, nas vantagens que elas a princípio parecem apresentar, encontra-se muito a ser refutado.

É, pois, coisa maravilhosa terem-se colocado os homens na impossibilidade de viver entre si sem se suspeitarem, suplantarem, enganarem, traírem e destruírem mutuamente. Importa, daqui por diante, abster-nos de um dia deixar de nos vermos como somos, pois, para dois homens cujos interesses concordam, tal

vez cem mil possuem-nos opostos, e não existe outro meio para vencer senão enganar ou perder toda essa gente. Eis a fonte funesta das violências, das traições, das perfídias e de todos os horrores que necessariamente exigem um estado de coisas no qual cada um, fingindo trabalhar para a fortuna ou a reputação dos demais, só procura elevar a sua acima e às expensas deles.

Que ganhamos com isso? Muito palavrório, os ricos e os arrazoadores, isto é, inimigos da virtude e do bom senso. Em compensação, perdemos a inocência e os costumes. A multidão rasteja na miséria, todos são escravos do vício. Os crimes não cometidos já estão no fundo dos corações e, para serem executados, só lhes falta a segurança da impunidade.

Estranha e funesta constituição, na qual as riquezas acumuladas sempre facilitam os meios para acumular outras maiores ainda; na qual é impossível, para aquele que nada possui, adquirir qualquer coisa; na qual o homem de bem não conta com qualquer meio de sair da miséria; na qual os mais desavergonhados são mais dignificados e na qual se tem necessariamente de renunciar à virtude para tornar-se um homem honesto! (...)... todos esses vícios não pertencem tanto ao homem, quanto ao homem mal governado"(9).

Eis a grandeza e a miséria - sobretudo esta! - do mundo moderno, que levou justamente Benjamin a dizer, em nosso século, que todo documento de civilização é também documento de barbárie; e levou Max Weber a falar do mundo moderno como "gaiola de aço", e K. Marx a dizer que em nos

soz dias tudo parece estar impregnado do seu contrário e "tudo o que é sólido desmancha no ar"(10). Rousseau insiste: que pelos menos os modernos admitam que a grandeza está sendo construída com a miséria e que não se queira tornar esta contradição uma lei natural da história humana. Não é aceitável que o vício seja dever, que haja necessidade da maldade para ser sábio, de engano mútuo incessante para ser alguém, que tudo seja feito em busca de apropriação dos meios de produção de bens e de felicidade. É neste contexto - que nos soa tão atual e familiar em seu realismo - que Rousseau saúda o selvagem, como categoria de interpretação do burguês: "é bem possível que um selvagem faça uma má ação, mas não é possível que adquira o hábito de agir mal... Creio poder-se fazer uma avaliação bastante exata dos costumes dos homens baseando-se no grande número de negócios que têm entre si - quanto mais comerciam juntos, tanto mais admiram seus talentos e indústrias, mais se enganam decente e habilidosamente e mais dignos são de desprezo. Lastimo dizer: o homem de bem é aquele que não tem necessidade de enganar a ninguém, e o selvagem é esse homem"(11).

O primado da política e a fundação duma moral laica sobre a política conjugam-se na luta pela recuperação da dimensão pública da existência individual. A exemplo dos gregos, Rousseau insiste na democracia direta e se manifesta contra aquela representativa, enquanto os homens devem fazer tudo para poderem ser autores de si e falar

por si. Na medida em que cada um deve ser soberano, a soberania não pode ser representada(12). Ele quer uma sociedade em que seja (de novo) possível a participação política, embora assinale que, de fato, a democracia exige um povo composto de deuses, e, dado que não são deuses os homens, ela sempre será impossível. Mesmo assim, tal democracia direta está sempre em perspectiva na análise do Autor. É o que Kant expressa sinteticamente: deve-se lutar para que o critério da ação política seja a de que só é permitido fazer o que pode ser público, dito e visto por todos. Sendo assim, não se trata de odiar a política(13), mas de lutar pela mudança do exercício do poder(14), que é luta pela liberdade, a qualidade humana por excelência.

Esta dimensão pública da existência humana é inimiga da massificação, que é a simulação da cidadania e seu túmulo. Rousseau manifesta-o criticando a cidade moderna e louvando a vida simples do campo. Na cidade, e na sociedade burguesa em geral, perde-se o "eu", e tudo se torna indiferente, e tudo é permitido, menos o amor e o ódio. O amor torna-se apenas uma questão privada. Na cidade grande tudo é teatro, e todos são apenas atores uns dos outros, nunca autores de si mesmos. Há representação e não apresentação. É o que se patenteia numa carta a D'Alembert em 1758: na cidade grande as pessoas jogam, experimentam prazer em se perder; "o objetivo principal é agradar, e con tanto que as pessoas se apreciem, esse objetivo estará suficientemente conseguido"(15); "cada qual pode facilmente

ocultar sua conduta da vista pública, mostrando-se apenas por sua reputação", enquanto isso, na cidade pequena, no campo, "as pessoas são menos imitativas; tendo poucos modelos, cada qual retira mais de si mesmo, e coloca mais de si mesmo em tudo aquilo que faz"(16). Em suma, a massificação é a maneira civil de os homens se auto-enganarem, imaginando-se ou fazendo de conta serem homens, livres, autônomos. A cidadania, como ela é, é vista como ação mefistofélica: cada um, para ter sucesso, deve vender a alma aos outros, ao novo demônio moderno, ao coletivo sem autor.

É neste contexto dramático, trágico e cômico, simulatório, que se deve pensar e fazer a educação de todos os nossos "Emílios". Emílios que, no caso, não são seres criados pela imaginação, como o de Jean-Jacques, mas os nossos, concretos, de carne e osso (com mais ou menos carne e osso); como tornar a estes "humanos" e "cidadãos"? Como nós, educadores já corrompidos, educaremos numa sociedade também corrompida? Podemos e devemos lutar para que nossos Emílios não sofram tanto a influência da sociedade ("educação negativa"), mas não poderemos isolá-los da sociedade: querendo ou não, eles receberão uma "educação positiva", uma educação política. Eis o drama: embora seja a sociedade a origem do mal, é também a vida em sociedade a condição para o desenvolvimento das nossas faculdades, como a razão e a consciência. De novo, é possível ser homem e cidadão? É possível compatibilizar moralidade e política?

Conciliar humanidade e patriotismo? Se é para Rousseau im possível fazê-lo, parece que voltamos a enunciar a mitologia grega: nada mais somos que Sísifo que não desiste ou que não aprende que tudo isso que se deseja é impossível. E esta interpretação parece ser preferível, sob certos aspectos, a daqueles que vêm no genebrino alguém que antecipa o Marx da destruição do Estado, aquele que vê uma saída definitiva para os homens, um paraíso terrestre...Rousseau renuncia a ser metafísico, a transformar a tragédia humana em sistema racional ou em céu ou inferno. Prefere viver perigosamente e pensar fragmentariamente esta periculosidade. Aliás, vale a pena insistir: para Rousseau, a existência humana não é tragédia só no recôndito da subjetividade, mas é tal na concretude cotidiana, na teoria e na prática. A existência mesma é tourbillon social (Émile, livro IV), ou, como repete no seu grande romance: "tudo é absurdo, mas nada é chocante, porque todos se acostumam a tudo" (17). Talvez, como afirma Berman, Rousseau seja o primeiro a perceber a atmosfera moderna que deixa as pessoas aturdidas, sem saber "o que vou amar no dia seguinte" (18). Acaba-se estilhaçando qualquer possibilidade de racionalidade linear e a esperança de a poder construir.

Também a atividade pedagógica na relação Jean-Jacques (preceptor=governante) - Émile (aluno=governado) é vivida desta forma. Nenhuma atitude do preceptor encontra uma justificação cabal, clara, a ponto de cada prática e atitude poder encontrar, teoricamente, razões para atitu

des opostas. O "certo" e o "errado" na relação pedagógica não podem ser apresentados, de uma vez por todas, como "claros e distintos", cartesianamente, por quem, como Rousseau, procura sempre ver a apresentar o real como ambíguo, como moeda que tem inevitavelmente dois lados. E no entanto, o homem concreto, tanto o preceptor quanto o educando, não suporta que haja dois lados, como se fosse impossível viver ceticamente. E de fato, isso é impossível! Apesar de haver sempre o verso e o reverso das coisas, para que se viva, e se viva com sentido (=para ser livre), urge que cada um escolha, que cada qual dê um sentido. A reflexão filosófica tem como resultado extremo tal ceticismo, e por isso não é possível viver "filosoficamente". Não é por isso que Rousseau escreve que "o homem nasceu para agir e pensar, e não para refletir. A reflexão só serve para torná-lo infeliz, sem fazê-lo melhor ou mais sábio; faz com que lamente os bens passados e o impede de gozar do presente..."(19)?

Notas sobre a relação entre política e pedagogia

Procuramos desenhar acima o contexto em que parece dever-se situar a relação entre o pedagógico e o político no pensamento rousseauiano. Isso importa para que se compreenda que não há uma primazia do Émile sobre o Contrato Social, nem vice-versa. Separar as duas análises equivaleria a perder o chão sobre o qual foram produzidas. A relação é complexa quando se lêem ambas as obras na pers

pectiva de que urge formar o homem e o cidadão, e de que humanidade e cidadania não se identificam nem se complementam, e nem sequer simplesmente se opõem. O Émile não se restringe à formação do homem, nem o Contrato Social se preocupa apenas com a formação do cidadão. Todo homem é formação social: os homens instituem a sociedade e esta é instituída e institui os homens. Há uma circularidade que, contudo, não se fecha ou explica racionalmente, pois não só o homem é razão e sentimento, mas também o seu conhecimento, ou melhor, seu saber é feito de razão e de desejo. Ademais, a educação só é possível dentro de uma sociedade corrompida, e nem é possível uma educação entre um educador não corrompido e um educando não corruptível. Estes "seres" não existem. O paraíso já está perdido, e nem se pense em reencontrá-lo. Sob este aspecto, Rousseau frequenta a escola do realismo maquiaveliano.

Contudo, o Émile é construído - "sou homem de paradoxos"! - imaginando o encontro entre o preceptor corrompido e uma natureza humana ainda não corrompida. Primeira constatação: Rousseau afasta a idéia de uma pura auto-educação do menino. Toda educação é sempre e também hetero-educação: é na relação com o outro que alguém, de pretensa pura naturalidade, chega a constituir-se como humano. Já por este motivo rejeita-se qualquer interpretação ou defesa dum Rousseau "espontaneísta", "escola-novista" ou similar. Se Gramsci o fez, está equivocado e marcado pela leitura que se fazia do pensador suíço no início do século

XX. Além disso, poder-se-ia encontrar até "afinidades eletivas" entre ambos os autores.

A relação educador-educando é semelhante a um pacto social (20), um pacto que se refaz em bases diferenciadas à medida que Jean-Jacques e Emílio vão progredindo. Não se trata, porém, de um pacto igual àquele entre os cidadãos, entre adultos. A relação adulto-criança é relação entre o já cidadão e o ainda não-cidadão. Neste sentido, há distinção entre a pedagogia e a política, embora a pedagogia inclua, numa determinada idade do Emílio, a formação política. Assim como não se pode forçar Emílio a ser visto como adulto em miniatura, não se pode querer, segundo Rousseau, que se perca de vista o fato de a criança agir (e deve agir assim) mais de acordo com a (primeira) natureza, ou seja, de agir por necessidade. É precisamente para evitar que se perca logo esta "bondade natural" como perspectiva, que a primeira fase da educação é a "da natureza"; que é "negativa": o preceptor deve agir para que não se mude a natureza da criança, para que ela faça, o quanto possível, só e tudo o que lhe é necessário. É desta maneira que, de longe, se prepara o reino da liberdade de Emílio: "a vossa criança não deve obter nada porque o pede, mas só porque disso tem necessidade; ele não deve fazer nada por obediência, mas só por necessidade" (Emile, livro II). Mesmo assim, respeitando a mesma natureza e o desejo de autonomia, de liberdade de Emílio, o preceptor deve passar aos poucos a incluir a formação social do aluno, o que o

tornará cidadão. Portanto, a formação política tem a sua hora propícia, que marcará o ingresso de Emílio na sociedade, a hora em que se apresenta ao educando a síntese do Contrato Social. Por outras palavras, Rousseau insiste em que não há como sobreviver humanamente senão como cidadão, e que não há modo de ser cidadão senão como homem insatisfeito. Neste sentido, sim, toda pedagogia é também política, e tal relação, entre pedagogia e política, dá-se na esteira da insolubilidade concreta da contradição entre homem e cidadão, entre indivíduo e sociedade, entre desejo de liberdade e obrigatoriedade de não ser como se quer. É nesta insolubilidade que se deu e se dá a história concreta dos homens, de sua organização política e de sua educação. Mas é também a permanência da contradição como contradição que mantém o homem como liberdade que continuamente se põe como libertação. É a permanência da inconciliabilidade entre o que é o que se deseja que constitui a própria possibilidade da liberdade, que é coisa de homens, e não de deuses, nem de gatos e de pedras. Afinal de contas, se só um povo de deuses pudesse ser livre, por que seria livre um deus? Porque os homens não são deuses, mas homens, é que são mais ou menos livres, é que precisam de educação e precisam de política, ou seja, uns dos outros. Eis o sentido da liberdade para Rousseau: um perigo constante de ela faltar e a permanente possibilidade de não sucumbir definitivamente diante do perigo. É nesta aposta por viver o perigo que reside a única chance de sentido que o homem se pode dar em sociedade. "Tolos sois vós - confessa Jean-

Jacques - que vos lamentais sem parar sobre a natureza; aprendei que todos os vossos problemas vêm de vós mesmos" (21). Fútil é a lamentação sobre a miséria da existência; cumpre dominá-la e fazer o próprio destino, ser autor de si mesmo, apesar de tudo...

Tanto o Émile quanto o Contrato Social mostram um Rousseau que insiste em que não se pode tratar separadamente a política e a moral, porque quem o faz não entenderá jamais nada de nenhuma delas (cf. Émile, livro IV). Assim como ser moral significa viver entre bem e mal, e não só no mal ou só no bem (se tudo fosse bem, já não haveria bem), ser político é viver na opressão e na liberdade: ser livre não é ser sem lei, nem seguir a lei dos outros, mas é ser a própria lei, uma lei que eu fiz mediante contrato com os outros, de modo que todos obedeçam, ao mesmo tempo, a todos e só a si mesmo. Emílio é educado não apenas para "ser educado" (=sofrer a ação dos outros), mas também para ser educador de si e dos outros, e é governado não para ser súdito, e sim para ser governante de si. E só na medida em que todos formos capazes de ser governantes é que ninguém poderá governar como quer. Um povo que precisa de governante é povo que não gosta de viver perigosamente, livremente, mas na miséria econômica e moral. E aí estamos no autoritarismo, tanto o governo do Um quanto o dum Todos que é multidão, massa informe, manada - diria Nietzsche. Emílio deve aprender a estimar cada indivíduo, mas a "desprezar a multidão" (livro III).

Para que se tenha uma educação melhor, nova, na sociedade já corrompida (esse é o tema do Emile), urge que os nossos Emílios não sejam habituados a obterem tudo, mas só aquilo de que têm necessidade, para que seja possível acreditarem que são eles os patrões. Fazer isso é seguir a natureza: "O homem verdadeiramente livre não quer senão aquilo que pode, e faz o que lhe agrada" (livro II). Portanto, não se trata de "respeitar a criança" não intervendo nela: ela precisa tornar-se racional, e não nasce racional, mas "racionável" (Kant), e por isso precisa do adulto, do humano para ser humana. Ademais é desigualdade moral "uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio" (22). Ademais, aqui se esclarece novamente que a educação não é fim em si, mas mediação, entre natureza e sociedade, entre liberdade natural e civil, entre a sociedade que há e a sociedade que se deseja, entre o indivíduo e a sociedade. Assim como a construção da "vontade geral" é o paradoxo essencial da vida política, a "aporía da vida coletiva", enquanto uns homens que querem ao mesmo tempo ser livres (23), também a função e o sentido da educação são a formação do homem numa sociedade corrompida que não superou tal aporeticidade.

Outra marca da pedagogia rousseauiana é a valorização da infância por si mesma, situada no contexto da relação entre natureza e sociedade. "A humanidade - diz ele - tem o seu lugar na ordem das coisas; a infância tem o seu na ordem da vida humana: importa considerar o homem no ho

mem, e a criança na criança" (Émile, livro II). Não há que dar primazia nem ao passado nem ao futuro, mas ao presente. A criança deve ser criança, e não adulto em miniatura. Educar não é "preparar para...", o que, em geral, consiste em preparar os Emílios para repetirem o passado no futuro. Educar não é preparação para a vida, mas vida, não preparação para o trabalho, mas trabalho em si. É, pois, contribuir para valorizar o cotidiano como lugar e momento para aprender o amor-de-si e impedir que prolifere, sem resistências, o amor-próprio (24). Ademais, esta perspectiva na educação fará com que possa ocorrer com os Emílios aquilo que Jean-Jacques diz de si: "ama a atividade, mas detesta a coerção. O trabalho não representa esforço para ele, desde que possa fazê-lo no seu próprio tempo e não no dos outros(...). Um dos momentos mais felizes de sua vida foi quando, renunciando a todos os planos para o futuro para viver no dia-a-dia, ele se livrou do seu relógio" (25). Toda a preocupação com o que foi e com o que será, e não com o que é, aumenta a artificialidade da existência e acaba introduzindo uma frustração inútil no educador e no educando. É na aderência ao presente que se pode forjar o novo, e não no ódio puro e simples ao que (se) é. Quando a alguém urge deslocar para o futuro a própria chance de suportar o presente, quando alguém precisa apoiar-se sobre o que ainda não é, ou viver só de esperança; quando uma criança vive numa sociedade em que à maioria só resta a possibilidade de lutar por uma sobrevivência física - Emílio, pelo jeito, nunca sentiu fome e miséria na própria pele - as

Perspectiva; r. CED, Florianópolis, 6 (11):22-45. Jul/Dez. 1988. 39

coisas pedagógicas são menos tranquilas. Aqui, neste momento brasileiro, talvez mais do que na Europa de Rousseau, o rico diz ao pobre: "você precisa de mim, porque eu sou rico e você pobre. Façamos, pois, um acordo: eu lhe darei a honra de me servir, à condição de que você me dê o pouco que tem, em troca do trabalho a que me darei para comandá-lo" (26). O drama é que às crianças brasileiras nem sobra "o pouco" para alguma troca! Em todo caso, em qualquer educação os obstáculos físicos não devem ser esquecidos no caminho do educando. Também eles são matéria-prima para a independência da vontade e do caráter; também eles são primazia do presente.

Para concluir estas fragmentárias considerações a partir de Rousseau, podemos com maior razão repetir com ele: elas não pretendem adquirir o status de verdades que devem ser ensinadas, mas são fruto sobretudo da vontade de aprender (27). Nem se tratou de "ser fiel ao pensamento de ...", mas de deixar registrado o que se pensou a partir de uma leitura feita. Também aqui estamos tentando estender conexões entre barbárie e civilização: somos os únicos seres que têm a faculdade de aperfeiçoar-se, mas somos também os únicos seres suscetíveis de se tornarem imbecis.

N O T A S

1. Ernst CASSIRER, A questão de Jean-Jacques Rousseau, em: Célia Galvão QUIRINO & Maria Tresa Sadek R. de SOUZA. O pensamento político clássico. S. Paulo, T.A. Queiroz, 1980, p. 379.
2. J. J. ROUSSEAU. Os devaneios do caminhante solitário. Trad. bras. Brasília, Editora da UNB, 1986, p. 23.
3. J. J. ROUSSEAU. Lettre de la Montagne, apud Karl LOWITH, Da Hegel a Nietzsche. Trad. ital. 2. ed. Torino, Einaudi, 1974, p. 356.
4. Apud Karl LOWITH, op. cit., p. 355.
5. J. J. ROUSSEAU, Discurso sobre as ciências e as artes. Resposta ao Rei da Polônia, Duque de Lorena. Trad. bras. 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 390 (Os Pensadores).
6. Este primado da política marca, por exemplo, as celebrações dos duzentos e cinquenta anos (1962) do nascimento de Rousseau (Congresso de Dijon, em maio de 1962), em confronto com aquelas de 1912, quando se privilegiou o aspecto moral, tornando o Contract Social apenas um apêndice do Emile. Além disso, não se deve esquecer que já bem antes Maquiavel estabelecera um primado da dimensão política na existência humana. No entanto, ao contrário do florentino, Rousseau não aceita a inevitabilidade do mal, enquanto apresenta a construção da vontade geral como caminho para a superação da dicotomia entre moral e política, entre indivíduo e sociedade.
7. Kant, admirador e, de alguma forma, seguidor de Rousseau, diz: para situar o homem no sistema de natureza, só é possível afirmar que ele criou a si próprio "porque ele tem o poder de se aperfeiçoar seguindo os fins que ele

mesmo escolheu". E continua: "wodurch er, als its Vernunft fähigkeit begabtes Tier (animal rationabile), aus sich selbst ein Vernünftiges Tier (animal rationale) machen kann (um caráter "pelo qual, como animal dotado de racionalidade [animal rationabile] pode fazer de si mesmo um animal racional") - (Immanuel KANT, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, p. 673). Logo de pois, Kant recorre precisamente a Rousseau para sustentar que o homem se faz tal na sociedade com os outros, e que isto constitui a educação. É esta perspectiva que levou o filósofo alemão a dizer, nas suas Lições de Pedagogia, que o homem "só pode ser homem mediante a educação", e que ele não é senão o que a educação faz dele (cf, loc. cit., p. 699). Vale a pena também recordar que Rousseau, ao se questionar sobre a origem das línguas, insiste em que tanto a linguagem quanto a inteligência são capacidades adquiridas e não naturais. (Sobre isso, veja-se o breve artigo de Marcelo DASCAL, Linguagem e Pensamento segundo Rousseau, em: Manuscrito, vol. III, n. 2, abril de 1980, Campinas, UNICAMP, pp. 51-70).

8. J. J. ROUSSEAU, Do Contrato Social, livro I, cap. VI, p. 33 (Os Pensadores).
9. J. J. ROUSSEAU, "Prefácio de Narciso ou o Amante de si mesmo", loc. cit., p. 423s. Lembre-se de novo Kant: o homem vive uma "insociável sociabilidade" (ungesellige Geselligkeit).
10. Karl MARX & F. ENGELS. Manifesto do Partido Comunista. Trad. port. Moscou, Ed. Progresso, (s.d.), p. 37. "A burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção, por conseguinte as relações de produção, por conseguinte todas as relações sociais (...). O permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais. a

incerteza e o movimento eternos distinguem a época da burguesia de todas as outras. Todas as relações fixas e inferrujadas (sic), com o seu cortejo de vetustas representações e concepções são dissolvidas, todas as recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo o que era estático e estável se volatiliza, tudo o que era sagrado é dessagrado..." (ibid.).

11. "Prefácio a Narciso...", loc. cit., pp.424-5.
12. Para Rousseau, quanto menos representação política houver, maior é a proximidade de uma vontade geral. Quanto mais representação, mais fácil é que os representantes vendam a pátria e comprem os cidadãos (cf. Do Contrato Social, livro III, cap. XV, pp. 107s.). Contudo, a representação na política é inevitável, e isso constitui a sua paradoxalidade (cf. Luiz Roberto SALINAS FORTES, Rousseau: o mundo político como vontade e representação. Em: Filosofia Política, 2. Porto Alegre, L&PM, 1985, pp. 89-116).
13. "Quando alguém disser dos negócios do Estado: que me importa? - pode-se estar certo de que o Estado está perdido" (Do Contrato Social, livro III, cap. XV, p. 107).
14. "Os cidadãos só se deixaram oprimir quando, levados por uma ambição cega e olhando mais abaixo do que acima de si mesmos, a dominação se lhes torna mais cara do que a independência e quando consentem em carregar grilhões para por sua vez poder aplicá-los. É muito difícil reduzir à obediência aquele que não procura comandar e o político mais esperto não conseguiria submeter homens que só desejassem ser livres" (Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, p. 278).
15. Apud Richard SENNETT, O Declínio do homem público. As tiranias da intimidade. Trad. port. S. Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 150.
16. Apud ibid. pp. 152 e 154.

17. Apud Marshall BERMAN, Tudo que é sólido desmancha no ar.
Trad. port. S. Paulo, Companhia das Letras, 1986, p.17.
18. Cf. BERMAN, loc. cit., pp. 17-18.
19. J. J. ROUSSEAU, Prefácio a Narciso..., loc. cit., p.425.
20. Ver artigo-conferência de Milton Meira do NASCIMENTO,
nesta revista.
21. J. J. ROUSSEAU, Confessions, apud CASSIRER, loc. cit.,
p. 416.
22. J. J. ROUSSEAU, Discurso sobre a origem e os fundamentos
da desigualdade..., p. 282.
23. Cf. SALINAS FORTES, loc. cit., pp. 89 ss.
24. Sobre o "amour-de-soi" e o "amour-propre", ver as análises de Iring FETSCHER, La filosofia politica di Rousseau.
Trad. ital. Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 56 ss.
25. Rousseau juge de Jean-Jacques, apud CASSIRER, loc.cit.,
pp. 384-5
26. Economie politique, apud CASSIRER, p. 399.
27. Cf. Devaneios..., p. 42 e ss.