



Revista Brasileira de Educação

ISSN: 1413-2478

[rbe@anped.org.br](mailto:rbe@anped.org.br)

Associação Nacional de Pós-Graduação  
e Pesquisa em Educação  
Brasil

ALMIR DALBOSCO, CLAUDIO

A história como experiência formativa em Rousseau

Revista Brasileira de Educação, vol. 21, núm. 67, outubro-diciembre, 2016, pp. 923-944

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação

Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27547766007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# A história como experiência formativa em Rousseau

CLAUDIO ALMIR DALBOSCO

Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, RS, Brasil

## RESUMO

O presente ensaio investiga a concepção rousseuniana de história como é justificada na obra *Discurso sobre a origem e o fundamento das desigualdades entre os homens*. Defende a hipótese de que tal concepção não é especificamente cíclica (antiga) nem só linear (cristã e/ou moderna), mas sim ambivalente, cuja síntese original repousa na noção de *perfectibilité*. O ensaio estrutura-se em três tópicos: no primeiro, recupera alguns aspectos das diferentes fontes intelectuais, concentrando-se no confronto entre as concepções cíclica e linear. No segundo, procura abordar a especificidade da concepção rousseuniana de história, mostrando que, ao ir além, tanto da concepção cíclica como linear, preserva de modo tensional traços importantes de cada uma delas. Conclui resumindo, no terceiro tópico, os pontos principais conquistados pela argumentação, refletindo sobre o modo como essa noção rousseuniana de história interfere no projeto educacional esboçado em *Émile*.

## PALAVRAS-CHAVE

história; educação; formação humana.

## HISTORY AS FORMATIVE EXPERIENCE IN ROUSSEAU

### ABSTRACT

This essay investigates Rousseau's concept of history as it is justified in the work *Discourse on the origin and the foundations of inequality among men*. The essay argues that this concept is neither specifically cyclic (old) or only linear (Christian and/or modern), but ambivalent, and that its original synthesis lies in the notion of *perfectibilité* (perfectibility). It is divided into three topics. The first one discusses some aspects of different intellectual sources, focusing on the confrontation between the cyclical and the linear concepts. The second seeks to address the specificity of Rousseau's concept of history, showing that, by going beyond both the cyclic and the linear concepts, he preserves important features of each of them in tension. In the third topic, the main points achieved by the argument are summarized, and I reflect on how Rousseau's notion of history influenced the educational project outlined in *Émile*.

### KEYWORDS

history; education; human development.

## LA HISTORIA COMO EXPERIENCIA FORMATIVA EN ROUSSEAU

### RESUMEN

El presente ensayo investiga cómo es justificada la concepción rousseauniana de historia en la obra *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Defiende la hipótesis que tal concepción no es específicamente cíclica (antigua) ni exclusivamente lineal (cristiana y/o moderna), sino que es ambivalente, cuya síntesis original reposa en la noción de *perfectibilité*. El ensayo se estructura en tres tópicos: en el primero rescata algunos aspectos de las diferentes fuentes intelectuales, concentrándose en la confrontación entre las concepciones cíclica y lineal. En el segundo procura abordar la especificidad de la concepción rousseauniana de historia, mostrando que al ir más allá tanto de la concepción cíclica como de la lineal, se preservan de forma tensa rasgos importantes de cada una de ellas. A manera de resumen, concluye, en el tercer tópico, los puntos principales conquistados por la argumentación, reflexionando sobre la forma como esa noción rousseauniana de historia interfiere en el proyecto educacional esbozado en *Émile*.

### PALABRAS CLAVE

historia; educación; formación humana.

## INTRODUÇÃO

A importância filosófica do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (Rousseau, 1978a)<sup>1</sup> já foi assinalada por muitos especialistas, entre eles Leo Strauss (2009), Starobinski (1991) e, recentemente, pelo pensador americano Frederick Neuhouser (2012). Esses autores destacam a originalidade da concepção rousseauiana de história e quanto ela se torna decisiva ao tratamento dado por Rousseau às questões políticas, jurídicas e educacionais. Sua crítica à cultura depende, ao menos nos termos como é feita no *Segundo discurso*, de uma noção de história que não mais concebe o ser humano como mero espectador à espera dos sinais das forças cósmicas ou dos desígnios da Providência divina. Nesse sentido, investigar a concepção rousseauiana de história torna-se uma questão decisiva para compreender o que Rousseau entende por educação e que papel atribui à história no contexto da formação humana em sentido mais amplo. Além disso, tal investigação torna-se promissora para compreender como o discurso filosófico e pedagógico moderno foi liberando lentamente a ação humana das amarras de forças externas poderosas, abrindo espaço para a liberdade humana – e com ela a própria moralidade – tornar-se independente dos problemas de teodiceia (Cassirer, 1999).

No presente ensaio, pretende-se reconstruir os traços gerais da concepção de história do *Segundo discurso*, procurando mostrar que sua originalidade repousa nas noções de perfectibilidade e de amor-próprio. Por conceber a história humana por essas duas noções, Rousseau pôde criticar a história cíclica antiga e a linear cristã e moderna, sem, contudo, poder afastar-se definitivamente de nenhuma delas. Ora, é tal concepção original de história que estrutura o palco no qual será esboçado o projeto de educação do aluno fictício Emílio. Isso mostra então, em última instância, o vínculo estreito que há entre história e educação e, do ponto de vista sistemático, entre o *Segundo discurso* e *Émile*.

Delimita-se a investigação ao *Segundo discurso* basicamente por duas razões: primeiro porque é considerada uma das principais obras filosóficas de Rousseau, senão a principal.<sup>2</sup> Segundo, porque se encontram esboçados nessa obra os principais traços de sua concepção geral de história que alinhava, ao mesmo tempo, as amplas diretrizes de sua filosofia da história, repercutindo na ideia geral de educação de *Émile*.

Ao tratar-se do conceito de história no pensamento de Rousseau, depara-se com a mesma dificuldade polissêmica semelhante à encontrada no conceito de natureza, ou seja, com a variedade de fontes intelectuais que influenciaram na formulação plural e ambivalente de tais conceitos. Desse modo, mesclam-se, em uma síntese

1 Doravante abreviado de *Segundo discurso*.

2 Como já referido anteriormente, tal é a posição de Leo Strauss em sua obra *Direito natural e história*: “Na verdade, o *Segundo discurso* é a obra mais filosófica de Rousseau; contém as suas reflexões fundamentais. Em particular, o *Contrato social* assenta nos alicerces dispostos no *Segundo discurso*. O *Segundo discurso* é decididamente a obra de um ‘filósofo’. A moral é aí tida não como uma pressuposição não discutida ou inquestionável, mas como um objeto ou um problema” (Strauss, 2009, p. 225).

tensional, traços tanto da concepção cíclica como linear de história, que tornam a abordagem rousseauiana rica, mas, ao mesmo tempo, difícil de ser compreendida. Ora, é dessa síntese tensional que brota sua concepção de história, diferenciando Rousseau, em certo sentido, também dos filósofos iluministas de sua época.

No contexto deste ensaio, defende-se a hipótese de que a concepção de história de Rousseau não é especificamente cíclica (antiga) nem só linear (cristã e/ou moderna), mas sim ambivalente, cuja síntese original repousa na noção de perfectibilidade. Como “temporalização da doutrina da perfeição” (Koselleck, 2011, p. 316),<sup>3</sup> a noção de perfectibilidade permite Rousseau trazer as ações e os conflitos humanos para o terreno da história, compreendendo-os não como obra do cosmo ou de Deus, mas sim da sociedade corrompida que agrilha o próprio ser humano, criando obstáculos quase intransponíveis ao devir histórico. Também é a noção de perfectibilidade, e não de perfeição, que permite a Rousseau ver na educação uma das principais, senão a principal forma de superação da sociabilidade cindida, concebendo-a como força poderosa para elevar a humanidade ao nível da conciliação entre natureza e cultura. É nesse contexto que o estudo da história ganha sentido propedêutico na arquitetônica pedagógica de *Émile*, servindo de preparação do aluno fictício, para que possa conhecer melhor a alma humana em geral e a sua própria, em particular.

Estrutura-se o ensaio em três tópicos conectados entre si. No primeiro recuperam-se alguns aspectos das diferentes fontes intelectuais do conceito rousseauiano de história, concentrando-se no confronto entre a concepção cíclica e linear de história. No segundo, procura-se abordar a especificidade da noção de história de Rousseau, que ao colocá-la além tanto da concepção antiga clássica como moderna, preserva de modo tensional traços importantes de cada uma delas. Resumem-se, no terceiro e último tópico, os pontos principais da argumentação, refletindo sobre o modo como essa noção rousseauiana de história interfere no projeto educacional esboçado em *Émile*.

## FONTES DO CONCEITO ROUSSEAUIANO DE HISTÓRIA

Ao intitular seu artigo de “um modernista com alma antiga”, Karlfriedrich Herb, um bom especialista alemão de Rousseau, ofereceu uma síntese concisa do pensamento do genebrino, auxiliando-nos a compreender que seu estreito e profundo vínculo com a Antiguidade clássica não o impossibilitou de ser um moderno. Contudo, é o modo como Rousseau pensa tal vínculo que o possibilita retornar

3 Seguindo as pegadas de Koselleck, é possível afirmar que a noção de perfectibilidade não significa somente a “temporalização da doutrina da perfeição”, mas, principalmente, a temporalização da própria noção de história. Nesse sentido, com essa expressão Rousseau auxilia a modernidade a compreender-se em sua própria consciência histórica e, na medida em que dispensa o cosmo e Deus da responsabilidade direta do que acontece no mundo, responsabiliza a sociedade e o próprio homem. Sobre o embate de Rousseau com os modernos problemas de teodiceia, ver a introdução do livro de Neuhauser (2012, p. 10-19).

à Antiguidade sem tornar-se um conservador e, simultaneamente, de avançar na modernidade sem ser um otimista ingênuo em relação ao progresso das ciências e das artes.<sup>4</sup> Portanto a noção de “alma antiga” mostra o vínculo de Rousseau com a tradição, buscando nela a fonte de inspiração para pensar os problemas de natureza moral, política e pedagógica. De outra parte, a expressão “pensador moderno” mostra a preocupação com sua época e seu interesse de transformar os problemas cruciais de seu momento presente em formas de pensamento.

Rousseau é um moderno com alma antiga, e isso caracteriza singularmente seu pensamento sobre vários temas, especialmente em relação à sua concepção de história, permitindo-lhe encontrar uma síntese tensional, muitas vezes contraditória e ambivalente, entre três grandes concepções: a cíclica antiga, a linear cristã e a iluminista moderna. Para poder mostrar quanto sua noção de história é tributária dessas três grandes concepções e, ao mesmo tempo, quanto é em certo sentido original, apresenta-se neste tópico um resumo esquemático delas. Como são muitos os autores e temas em cada uma das concepções, serve-se aqui do texto do pensador alemão Karl Löwith, escrito ainda na metade do século passado.<sup>5</sup>

Inicia-se com a Antiguidade clássica. Ela é o berço da cultura ocidental, pois oferece as diretrizes gerais que balizam a reflexão acerca do surgimento da história humana, de sua inserção na ordem maior das coisas e do próprio sentido da história em geral. Para entender-se melhor a concepção antiga de história, não se pode esquecer que ela é pensada no horizonte circular da inserção humana na ordem cósmica e de sua relação com as diferentes divindades. Desse modo, três noções são fundamentais: o cosmo, os deuses e o próprio homem. O cosmo é entendido como a ordem imutável maior, de natureza inteligente e bondosa. Nada pode ser pensado fora dele e de seu centro gravitacional. Para os antigos, seria um absurdo querer pensar o mundo, os deuses e principalmente o sentido da própria ação humana fora das forças cósmicas. As inquietações e os sofrimentos humanos e, sobretudo, a consciência de sua condição extremamente frágil e vulnerável encontram seu apaziguamento na relação do encantamento humano pela ordem perfeita espelhada na maravilha do cosmo.

Os deuses, por sua vez, vêm hierarquicamente logo abaixo, operando no âmbito já existente do cosmo e se subordinando até mesmo às suas leis. No *Timeu* de Platão (1991), por exemplo, que é o caso mais típico de uma cosmologia siste-

4 Numa linha de argumentação semelhante, Leo Strauss mostra que o retorno de Rousseau à Antiguidade de modo algum o caracteriza como um autor reacionário: “Mas Rousseau não era um ‘reacionário’. Ele rendeu-se à modernidade. Ê-se tentado a dizer que só por ter aceito o destino do homem moderno é que Rousseau regressou à Antiguidade. Seja como for, o seu retorno à Antiguidade foi, ao mesmo tempo, um avanço na modernidade” (Strauss, 2009, p. 215).

5 Recorre-se ao estudo de Karl Löwith sem assumir, contudo, a ênfase exageradamente cristã que imprime ao seu pensamento. Tal ênfase aparece de modo mais explícito quando o autor interpreta o pensamento de Voltaire (Löwith, 1973, p. 117-129). Outro aspecto a ser criticado em sua abordagem é a polarização excessiva que oferece entre a dimensão cíclica da história antiga e a linear da concepção cristã, quase impedindo de se ver na história cristã traços da história antiga.

maticamente bem elaborada, temos o Demiurgo como grande artesão do universo, que o compõe a partir dos materiais sensíveis, eternamente disponíveis.

Por fim, o ser humano é um misto entre as forças caóticas da matéria sensível e a inteligência e bondade do cosmo, as quais estão presentes na interioridade humana, ou seja, na parte racional da alma. Deixando-se mover somente pelas forças da matéria sensível, o homem não chegaria a lugar nenhum. Contudo, aprendendo a admirar a maravilha da ordem cósmica, descobre a fortaleza interior que lhe dará suporte para enfrentar as intempéries da vida.

Como ordem imutável maior, o cosmo é o lugar adequado para o tratamento tanto de Deus como dos homens e, nesse sentido, ele é a referência para abordar a fragilidade humana e os recursos para melhor enfrentá-la. Se o cosmo é eterno, ele não tem começo nem fim, sendo seu próprio movimento um ciclo de repetição eterna. Essa sua ordem passa tanto para a natureza sensível das coisas como à própria história humana, dirigindo o destino do homem. Em uma passagem exemplar de suas *Cartas a Lucílio*, Sêneca, um dos maiores pensadores do estoicismo romano, esclarece sua concepção cíclica de natureza e tempo:

Observa o ciclo dos fenômenos que continuamente se repetem; chegarás à conclusão de que neste mundo nada se extingue por completo; ao contrário, alternadamente tudo se esconde e ressurgue. O verão termina, mas o próximo ano trará um novo verão; o inverno finda, mas os seus próprios meses vão trazê-lo de volta; a noite oculta o sol, mas em breve o dia expulsará a noite. (Sêneca, 2004, p. 131)

O aspecto importante da passagem citada é que a teoria cíclica de repetição eterna, derivada da ordem cósmica, manifesta-se também como ordem imutável e racional, que assegura as mudanças temporais ao mesmo tempo em que garante a firmeza do cosmo. Tudo se move em um movimento circular repetitivo de geração e morte e as mudanças temporais se produzem regularmente, como uma constância de imutabilidade periódica. Contudo, os filósofos e historiadores antigos se interessaram mais pelo imutável e visível na ordem fixa dos corpos celestes, valorizando-os mais que qualquer mudança terrena, por mais radical e progressiva que essa fosse.

Ora, é nesse quadro mais amplo de admiração pela ordem cósmica, inteligente e bondosa, que se insere o pensamento antigo sobre a história. Embasada na concepção cíclica do movimento de repetição eterna das coisas, a primeira característica da concepção antiga é a ausência do futuro, ou seja, de uma perspectiva teleológica que orienta a ação humana para um fim determinado. Tomando Heródoto<sup>6</sup> como um dos tipos ideais da concepção antiga da história, Löwith (1973, p. 13) afirma:

O esquema temporal da narração de Heródoto não é um curso significativo da História Universal dirigindo-se a um objetivo futuro, mas sim, como todas

6 Embora Heródoto seja considerado o “primeiro historiador” ou até mesmo o “pai da história”, obviamente que a história enquanto narrativa começa já bem antes dele, tendo como uma de suas fontes a poesia épica de Homero, da qual o próprio Heródoto retoma vários temas. Sobre isso, ver Bruno Snell (2005, p. 151-162).

as concepções gregas do tempo, é periódico, desenvolvendo-se em ciclos. Na opinião de Heródoto, a história nos mostra uma norma que se repete, regulada por uma lei cósmica de compensação, principalmente por meio da *némesis*, que de tempo em tempo restaura o equilíbrio das forças histórico-naturais.

Portanto, Heródoto, um dos maiores historiadores antigos, faz a concepção de história repousar em dois fatores: na finalidade imanente a um curso que não obrigatoriamente se dirige ao futuro e, simultaneamente, na presença da concepção periódica do tempo que acontece em ciclos. Esses dois fatores constituem a primeira característica central da concepção antiga de história.

A ideia da repetição cíclica dos acontecimentos não só deixa enfraquecida a noção de futuro como também atribui um sentido singular às noções de processo e de mudança. Tal singularidade é a segunda característica da concepção antiga de história. Ela é encontrada em outro grande pensador antigo, a saber, Tucídides. Löwith resume a contribuição desse autor nos seguintes termos:

Pode ser que as gerações futuras e também os indivíduos ajam mais inteligentemente em certas circunstâncias; porém a História, como tal, não muda em sua essência. Não existe em Tucídides a menor tendência a julgar o curso dos acontecimentos históricos desde o ponto de vista de um futuro distinto do passado por dispor de um horizonte aberto e de um fim último. (*idem*, p. 14)

Por fim, a terceira característica diz respeito ao modo como os homens fazem sua história ou, melhor dito, o modo como se inserem na ordem cósmica maior. Essa terceira característica da história refere-se especificamente ao espinhoso problema da liberdade humana que parece sucumbir diante do determinismo imposto pelas leis cósmicas. Se existe uma ordem maior, inteligente e bondosa, que determina tudo previamente, a questão é saber como fica a liberdade e, com ela, a escolha humana na história, uma vez que tudo parece já estar decidido de antemão.

Com a repetição cíclica das coisas, ficam questionados não só o problema da liberdade, mas também da novidade e da criatividade da ação humana: se tudo se repete constantemente, não é papel das gerações mais velhas apenas garantir a tradição? Como é assegurado o direito às novas gerações de ir além, ou seja, de manifestar a novidade que o simples fato de virem ao mundo representa? Parece que uma das melhores respostas dada a esse problema no contexto antigo é a estoica, especialmente aquela encontrada no pensamento de Sêneca, relacionada à distinção entre o que depende e independe de nós (Forschner, 1998).

Resumindo, a concepção antiga de história ampara-se em três características principais:

- a) na noção de repetição cíclica dos acontecimentos, a qual enfraquece a noção de futuro;
- b) na noção singular de mudança que só pode ocorrer dentro do movimento circular eterno;
- c) por fim, na noção de liberdade humana vinculada à ideia daquilo que depende de nós.



Disso resulta a noção mais ampla de que os homens são capazes de fazer sua história, mas somente em condições bem determinadas.

Volta-se agora à concepção cristã de história, a qual deve muito à antiga, pois dá continuidade a ela em muitos aspectos. Contudo também se diferencia dela em pontos capitais, entre eles na inversão que provoca na relação entre cosmo e Deus. Por conseguinte, isso também irá influenciar no modo diferente como a concepção cristã pensará a inserção humana na história da salvação e, por fim, no próprio Reino da Graça. Como um dos protagonistas centrais da concepção cristã é Agostinho, deve-se referi-lo brevemente.

Muitas são as diferenças da concepção cristã em relação à antiga. A primeira e mais importante repousa na inversão de hierarquia na relação entre cosmo e Deus: o primeiro perde sua força em nome da inflação do poder esplendoroso de Deus. Essa inversão só pode ser compreendida no contexto da teoria criacionista cristã, amparada, por sua vez, no monismo de um Deus único e inigualável, que por ser eterno e perfeito criou o mundo e o homem, transformando a própria história humana decaída na permanente história da peregrinação em busca do Reino da Graça. Portanto, queda e salvação constituem o *télos* que orienta a história humana em busca do Reino de Deus. Aqui logo se vê que, além de existir um começo – isto é, que o mundo surgiu de algum lugar e feito por Alguém –, também há um fim determinado para o qual se deve dirigir o curso da ação humana e da própria história. Significativo, nessa forma de pensamento, é a ideia de que a busca pela vida feliz reside em um mundo além da própria história terrena.

Agostinho tratou concisamente desse tema em sua grande obra, *A cidade de Deus*. Trata-se, sem dúvida, de uma das maiores obras não só da tradição intelectual cristã, assim como da ampla cultura ocidental, contendo, além dos principais pressupostos teológicos do cristianismo, também os traços gerais de sua concepção de história. Nessa obra há o esforço agostiniano permanente de refutar a teoria do eterno retorno: como Deus é maior que o mundo e o criou, existindo desde sempre, então o mundo obviamente não pode ser eterno e muito menos ser o criador de Deus.

Em uma passagem clássica de *A cidade de Deus*, Agostinho (1990, p. 21-22, grifos do original) afirma:

O maior de todos os seres visíveis é o mundo; o maior dos invisíveis, Deus. Mas o mundo vemos que existe e na existência de Deus cremos. Quanto a ter Deus feito o mundo, a ninguém podemos dar maior crédito que ao próprio Deus. Onde o ouvimos? Até agora, em nenhuma parte de modo mais claro que nas Santas Escrituras, em que seu profeta disse: *No princípio fez Deus o céu e a terra*.

Entre os muitos aspectos que merecem comentário, nessa passagem destaca-se, em primeiro lugar, a invisibilidade de Deus em contraposição à visibilidade do mundo. É esse seu poder que o torna superior ao mundo, e também é por meio desse atributo de invisibilidade que o ser humano é levado pela fé a acreditar na existência de Deus, pois somente pela fé é que o ele pode crer no que não vê. Em segundo lugar, a Bíblia é apresentada como principal prova testemunhal de que o mundo foi criado por Deus. Como o cristão deve crer piamente no valor de dogma

das *Sagradas Escrituras*, pois ela contém, antes de tudo, a própria verdade revelada, então fica comprovado com isso que Deus não só criou o mundo e o homem enquanto sua imagem e semelhança, como possui o poder inesgotável de dirigir o próprio destino humano.

Com isso fica clara, então, a diferença capital da concepção cristã em relação à antiga: se nessa última os deuses estão inseridos na unidade cósmica maior e eterna, impedindo que o mundo e a história humana tenham um começo, já para a concepção cristã o mundo e a história humana são obras da criação divina e, por isso, estão hierarquicamente abaixo da perfeita Ordem Divina, sendo-lhe inferior. Na mesma página de *A cidade de Deus*, anteriormente citada, Agostinho define Deus como “inefável e invisivelmente grande e invisível e inefavelmente formoso” (*idem, ibidem*).

Essa primeira diferença conduz para outra, também importante: não só o mundo, mas também o tempo foi criado por Deus e, por isso, não existe desde sempre: como Deus é imutável e intemporal, não há como pensar um tempo antes da criação. Nesse contexto, tanto o mundo como o tempo tornam-se assim completamente insignificantes quando comparados com a eternidade grandiosa de Deus, que é o princípio e o fim de tudo. Ora, a descoberta da “temporalidade” do tempo torna-se a principal objeção à concepção cíclica de história e descortina o horizonte da concepção linear, que, obviamente, passa a ser pensada dentro dos parâmetros da escatologia cristã. Isso exige, do ponto de vista teológico, que, se o mundo foi criado, ele também deve ter um fim, ou seja, uma destinação (*eschaton*).<sup>7</sup>

Desses pressupostos teológicos gerais, Agostinho deriva especificamente sua teologia da história. Nesse contexto, o que realmente importa na história não é a grandeza transitória dos impérios, senão a salvação ou a condenação de um mundo futuro. A inteligência e a capacidade de análise do presente e do passado são a consumação final do futuro: o Juízo Final e a ressurreição. Ora, a vinda de Jesus Cristo é o acontecimento central da história, o acontecimento escatológico por excelência. “No milagre da ressurreição, o milagre da criação é uma vez mais colocado e intensificado” (Löwith, 1973, p. 187).

Agostinho deriva sua noção geral de história mais precisamente do conflito que estabelece entre a cidade de Deus (*Civitas Dei*) e a cidade dos homens (*Civitas terrena*). Ou seja, concebe que a substância da história humana não deixa de ser um conflito permanente entre as duas cidades. Além de não se coadunar simplesmente com a cidade dos homens, a cidade de Deus é a única verdadeira história da salvação, e seu curso histórico (*procurus*) nada mais é que uma peregrinação (*peregrinatio*). “Para Santo Agostinho, e para todos os que pensam de modo genuinamente cristão, o progresso não é mais do que uma peregrinação” (*idem*, p. 192). Deve-se acrescentar ainda: uma peregrinação de um estado imperfeito, marcado pela vulnerabilidade

7 A escatologia é um dos temas mais importantes da teologia cristã. Como não é abordado aqui na perspectiva teológica, contenta-se provisoriamente com a definição oferecida por Le Goff em seu livro *História e memória*. Assim se expressa o referido autor: “O termo ‘escatologia’ designa a doutrina dos fins últimos, isto é, o corpo de crenças relativas ao destino final dos homens e do universo. Tem origem no termo grego, geralmente empregado no plural, *tá escháta*, ‘às últimas coisas’” (Le Goff, 1990, p. 325).

que permitiu ao homem cair no pecado, para um estado perfeito, o qual só pode ser alcançado na cidade de Deus. Portanto a história cristã pensada por Agostinho movimenta-se do estado imperfeito, marcado pela queda (pecado original), à salvação, que só pode ocorrer no Reino dos Fins.

Desse modo, conclui-se a breve exposição da concepção de história de Agostinho com outra citação de Löwith, que arremata o próprio ponto em discussão. Assim afirma ele: “Todo o acontecer histórico torna-se progressivo, significativo e inteligível unicamente pela expectativa de um triunfo final mais além do tempo histórico, da Cidade de Deus sobre a Cidade dos homens pecadores” (*idem*, p. 194).

Por fim, alguns traços da concepção moderna de história: aquela que deságua no Iluminismo é preparada pelo trabalho de muitas mãos. No seu centro está a independização progressiva em relação à teologia cristã da história, e isso significa o distanciamento em relação à noção de uma Providência benfazeja que intervém na história, uma vez que foi responsável pelo seu início e também pelo seu fim. *Grosso modo*, a ideia iluminista de história substitui o papel da Providência divina pela razão humana, atribuindo papel indispensável às ciências como alavanca do progresso humano e social. Há, em sua versão predominante, como mostrou Collingwood (s.d., p. 107), uma agudez apocalíptica orientada pelo ideal científico: “O ponto central da história, para esses escritores é o alvorecer do espírito científico moderno”.

De outra parte, seguindo-se de perto *A filosofia do Iluminismo* de Cassirer, pode-se afirmar que a concepção iluminista da história já se encontra antecipada, em alguns de seus traços gerais, um século antes, pelo *Dictionnaire historique et critique*, de Pierre Bayle (1647-1706). Com mente alargada e espírito crítico, Bayle realizou a revolução copernicana no domínio da história. Assim afirma Cassirer (1992, p. 279): “Em vez de basear a ‘verdade’ da história num pretenso dado objetivo imposto dogmaticamente pela Bíblia ou pela Igreja, ele retorna às fontes subjetivas, às condições subjetivas desta verdade”. Como se pode observar, o principal resultado dessa revolução é que ela tornou a noção de história independente de pressuposições religiosas, sobretudo, da teologia cristã. Ainda com Cassirer (*idem*, p. 280): “É a sua inteligência penetrante, inflexivelmente analítica, a que libertou em definitivo a história dos grilhões da fé e estabeleceu-a sobre fundações metodológicas autônomas”. Enfim, Bayle tornou-se o grande mestre da filosofia do Iluminismo, esboçando seu projeto de uma história universal desde uma perspectiva cosmopolita, que ainda servirá de base, mais tarde, para a concepção kantiana de filosofia da história.<sup>8</sup>

Esse amplo movimento de independização da história em relação à concepção teológica cristã encontra no pensamento de Voltaire seu ponto culminante. Tomando como referência crítica a obra *Discurso sobre a história universal* de Bossuet,<sup>9</sup> Voltaire,

8 Sobre a concepção kantiana de filosofia da história, ver a coletânea organizada por Ricardo Terra (2004), na qual consta um ensaio de Kant sobre o tema, com tradução do próprio Ricardo Terra, em parceria com Rodrigo Nave. Para a relação entre filosofia da história e educação em Kant, ver *Kant & a educação* (Dalbosco, 2011, p. 79-99).

9 Maria das Graças de Souza resume um aspecto do pensamento de Bossuet: “Em outras palavras, para Bossuet, a longa cadeia de causas particulares que constituem a história dos impérios depende das ordens secretas da Providência Divina. Não se deve falar em

em uma de suas principais obras, intitulada *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*,<sup>10</sup> escrita a partir de 1740, distingue enfaticamente entre história sagrada e história profana, desfazendo com isso aquela unidade supostamente dada pelo desígnio divino. Nesse contexto, além de atacar as narrativas bíblicas, distingue aquilo que pode ser conhecido mediante a razão daquilo que é objeto da crença na revelação. Em um passo semelhante ao já dado por Bayle, Voltaire retira Deus da história e coloca o ser humano e sua razão no seu lugar, alicerçando o desenvolvimento da civilização na noção de progresso científico. Com Voltaire, dá-se então um passo decisivo na direção da secularização da filosofia da história.

Portanto, o núcleo de seu pensamento repousa na crença no progresso da humanidade sem a intervenção do Deus cristão. Com o olhar dirigido a Voltaire, Löwith resume o espírito iluminista da história do seguinte modo:

O homem tratará de substituir a Providência, porém, dentro do horizonte estabelecido, secularizando a esperança cristã da salvação numa esperança indefinida de progresso, assim como a fé na Providência divina é substituída pela crença na capacidade humana para prover sua própria felicidade terrena. (Löwith, 1973, p. 125)

Essa passagem permite visualizar com clareza as duas transformações fundamentais na noção de história que a filosofia iluminista – da qual Voltaire é um dos principais protagonistas – opera em relação à concepção cristã. A primeira consiste na substituição da fé no Deus cristão pela crença na capacidade da razão humana de providenciar a felicidade aqui e agora, neste mundo terreno. A segunda transformação repousa na esperança não mais no Reino da Graça, mas sim no progresso racional e científico como grande guardião da história e como responsável último para conduzir a humanidade ao estado duradouro de felicidade.

Desse modo, a noção de progresso torna-se crucial para a filosofia da história de Voltaire. Segundo Cassirer (1992, p. 292), “Voltaire é o entusiástico profeta do progresso: foi por este pensamento que ele mais fortemente influenciou o seu tempo e as gerações subsequentes”. Contudo, foi suficientemente inteligente para defender uma noção moderada de progresso, até mesmo sujeita a períodos de retrocesso, principalmente nas circunstâncias em que o progresso não é dirigido pela razão.

---

acaso, nem em fortuna. O que nos parece acaso é desígnio” (Souza, 2001, p. 123). Com esse estilo discursivo, Bossuet é responsável por formular uma teologia da história com inspiração fortemente agostiniana e que servirá de base às discussões subsequentes. O próprio Voltaire, mesmo tomando a concepção de Bossuet criticamente, não deixa de admirá-la.

- 10 O filósofo alemão Rüdiger Bubner pronuncia-se sobre tal obra do seguinte modo: “Esta gigantesca obra se considera a primeira história universal que rompeu com as premissas teológicas e que segue a história da humanidade desde os inícios selvagens, passando pelas diferentes culturas até chegar ao desenvolvimento da França. [...] Os contemporâneos se compreendem melhor como participantes e observadores de uma história profana universal-humana, na qual os diferentes costumes e espíritos do povo devem servir igualmente ao Iluminismo” (Bubner, 2010, p. 155).

É possível perceber, nesse contexto, quanto a noção de progresso é importante não só para a filosofia da história de Voltaire, mas, sobretudo, à concepção moderna de história como um todo. Tal é a posição de Koselleck, em seu penetrante estudo *Futuro passado* (Vergangene Zukunft), quando afirma:

Do ponto de vista da terminologia, o “*profectus*” espiritual foi substituído por um “*progressus*” mundano. O objetivo de uma perfeição possível, que antes só podia ser alcançado no além, foi colocado a serviço de um melhoramento da existência terrena, que permitiu que a doutrina dos últimos fins fosse ultrapassada, assumindo-se o risco de um futuro aberto. (Koselleck, 2011, p. 316)

A passagem do *profectus* ao *progressus* assinala uma extraordinária secularização da história, como em nenhum outro momento fora visto. Sentindo-se livre das amarras das forças cósmicas e dos desígnios divinos, o homem moderno coloca-se, de modo onipotente, no centro do universo. Também é contra essa onipotência humana que Rousseau, como se verá a seguir, busca compreender a história humana valendo-se da perfectibilidade. Nesse sentido, com esse resumo esquemático das três grandes concepções de história que marcaram a cultura ocidental, aborda-se, no próximo tópico do ensaio, a singularidade da posição de Rousseau.

## CONCEPÇÃO ROUSSEAUNIANA DE HISTÓRIA

Rousseau não chega a escrever especificamente um tratado sobre história e tão menos sobre teologia ou filosofia da história. Suas reflexões sobre o tema aparecem diluídas ao longo de seus textos, encontrando referência especial tanto no *Segundo discurso* como no próprio *Émile*. Interessa aqui, como anunciado na introdução deste ensaio, tratar especificamente da concepção de história no *Segundo discurso*.

Comparado com o *Discurso sobre as ciências e as artes* (Rousseau, 1978b), também denominado de *Primeiro discurso*, o *Segundo discurso* apresenta uma argumentação de estilo filosófico, já distante da “bruma calorosa” que domina a escrita daquela primeira obra. Como afirma Starobinski (1991), Rousseau busca organizar discursivamente sua paixão: “demonstrará a legitimidade histórica da intuição que se impusera a ele na estrada de Vincennes” (*idem*, p. 288). Se a desigualdade é a primeira fonte do mal, trata-se agora de escavar mais fundo e investigar qual é sua procedência. A originalidade de tal investigação repousa na ideia de que o ingresso do ser humano na história, o sofrimento e a felicidade que isso pode lhe causar não são obras de forças cósmicas poderosas e nem fruto de Ordem Divina, mas deve-se ao modo singular como o ser humano defrontou-se com os obstáculos e as circunstâncias que se lhe interpunham. Ou seja, foi a ação de muitos fatores acidentais – Rousseau chega mesmo a falar de um funesto azar (*funeste hazard*) – que empurrou o homem definitivamente para sua socialização desnaturada. Como afirma Strauss (2009, p. 232): “o abandono do estado de natureza, a entrega do homem à aventura da civilização, não se deve a um bom ou mau uso da liberdade do homem, nem à necessidade essencial, mas a causalidade mecânica ou a uma série de acidentes naturais”.

O importante, para o que se está refletindo neste ensaio, é que a “aventura da civilização” marca a desnaturação do homem, a qual é acompanhada, por sua vez,

pela tendência depravante e corrupta da sociedade. Outro intérprete de Rousseau, o filósofo alemão Rüdiger Bubner assim se expressa: “Com seu diagnóstico do Iluminismo, Rousseau tem em vista o fato de que, ao mesmo tempo em que o progresso sociocultural nos arranca do estado original, perde-se a condição dada pela natureza de poder levar uma vida não fragmentada” (Bubner, 2010, p. 339).<sup>11</sup> Contudo o preço de uma vida não fragmentada é o fato de o ser humano ter de viver em um estado pré-social e pré-moral e, portanto, dominado pelo sentimento do amor de si e da piedade sem conhecer ainda o sentimento do amor-próprio.

Se o *Segundo discurso* é uma obra filosófica, na qual Rousseau expõe de modo original sua concepção de história, também oferece, obviamente, uma abordagem filosófica da história, não se atendo, como o leitor logo pode observar, simplesmente a relatar os acontecimentos históricos ou a história dos impérios, com suas instituições e imperadores. Pelo viés filosófico, ele é levado a investigar o “processo pelo qual o homem, de início estranho à história, tornou-se progressivamente um ser histórico” (Starobinski, 1991, p. 296). Contudo, compreender a transformação do homem em um ser histórico significa investigar o desenvolvimento das condições intelectuais mínimas que possibilitaram a passagem do estado pré-moral e pré-social ao estado social (civil).

Porém tal investigação não se pode apoiar nem nos “fatos” nem na história narrada pela Bíblia, pois é de natureza hipotética, possibilitando ao investigador sair da “história para ver nascer a história humana” (*idem, ibidem*). Afastando-se das interpretações providencialistas, Rousseau cria o “ponto hipotético” da origem da humanidade, localizando-o no primeiro encontro coletivo dos homens isolados. A partir daí se estabelece um longo devir histórico no qual o homem aperfeiçoa progressivamente suas faculdades virtuais: “não é de imediato um animal racional; torna-se racional ao deixar de ser animal” (*idem*, p. 198).

Para poder visualizar a singularidade da concepção de história presente no *Segundo discurso*, faz-se necessário resumir os traços gerais da reconstrução hipotética da história oferecida por Rousseau. Em primeiro lugar ocorre o surgimento do primeiro estado de natureza, habitado pelo homem primitivo. Na sequência, tal estado é seguido pelo surgimento do segundo estado de natureza, ao qual corresponde a sociedade patriarcal. Ela proporciona o aparecimento do estado civil, do pacto enganoso e da necessidade dos direitos políticos e das instituições políticas. Nesse ponto da argumentação, o *Segundo discurso* anuncia, em germe, o *Contrato social*. Contudo a narração da história hipotética é novamente retomada em um ritmo precipitado: “O devir histórico, de início lenta alteração, toma o rumo da catástrofe” (Starobinski, 1991, p. 307).<sup>12</sup> Diante da perversão e da depravação humana, resultado da corrupção

11 As traduções são de responsabilidade do autor.

12 Essa tendência pessimista na “filosofia da história” de Rousseau também é acentuada por outros autores, entre eles, Herb: “Ao sair do estado natural, o ser humano ganha nova aparência como *homme civilisé*. Somente agora consciência, liberdade e moralidade passam a ser condição de sua existência. O civilizar-se ocorre por meio da capacidade de aperfeiçoar-se e ocasiona graves consequências: termina no caos” (Herb, 2004, p. 181). O que pode ser objetado a Herb é que ele, em sua breve abordagem de



social, a retomada da “instituição legítima” é uma possibilidade que fica em aberto, sem ser concebida como uma necessidade absoluta, como também não o é a permanência do homem no estado social de corrupção. A possibilidade de superar o estado de corrupção não é de modo algum uma lei da história, mas sim depende do modo como forem acionadas as forças humanas, entre elas a liberdade e a perfectibilidade.

Há vários aspectos desse percurso geral que precisam ser comentados, os quais se deixam resumir em três. O primeiro deles é que o abandono do estado natural originário põe a vida em risco, intensificando a aspiração humana pela autoconservação. É dessa lógica entre vida ameaçada e necessidade de preservá-la que o ser humano percebe a importância de sentir-se mais forte que seu semelhante. Portanto, se sentido vulnerável e tendo de assegurar sua sobrevivência, o ser humano foi levado a ter que *parecer* mais que os outros.

Assim afirma Rousseau, em uma passagem muito citada do *Segundo discurso*: “Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. *Ser e parecer* tornaram-se duas coisas totalmente diferentes” (OC III 174; 1978a, p. 267, grifo do autor).<sup>13</sup> Tal comportamento abriu definitivamente a cisão entre o natural e o social e marcou a passagem do estado de natureza para o estado civil, abrindo ao ser humano a possibilidade de ingressar na cultura, na jurisprudência, na política e na própria moralidade. Ou seja, o desejo de mostrar-se de modo diferente é que, em síntese, justificará a importância da educação como forma de reparação daquela cisão originária, pois somente um ser humano cultivado, que é capaz de dominar a si mesmo, torna-se mais forte que os vícios e é capaz de resistir à corrupção que a sociedade lhe impõe frequentemente.

O segundo aspecto importante a ser comentado é o conflito tensional entre amor de si e amor-próprio, que está inerente ao abandono do estado natural e o ingresso humano no estado civil. Melhor dito, é o surgimento do amor-próprio e seu esforço permanente de aniquilar o amor de si que força o abandono do estado natural originário. Decisivo aqui é o fato de Rousseau pensar a sociabilidade humana e, portanto, o ingresso do ser humano na história, em uma perspectiva antropológica, marcada pelo conflito tensional entre os dois sentimentos eminentemente humanos, o amor de si e o amor-próprio. Embora seja a sociedade que em última instância corrompe o ser humano e é responsável por sua depravação constante,

---

*Émile*, não vê na educação do aluno fictício uma alternativa possível ao caos imposto pela civilização. Sendo assim, permanece mais pessimista do que o próprio Rousseau: “Já o *Segundo discurso* promete não conferir um final conciliador à história, e o *Émile* contribui para o completo desencanto do empreendimento republicano” (*idem*, p. 194). Longe de promover tal desencanto, *Émile* pode ser tido como o esforço de conciliação entre natureza e cultura que se dá não só na esfera da interioridade humana, mas também do viver juntos entre os homens e, portanto, na esfera pública: a educação moral do jovem Emílio só faz sentido porque ele vive permanentemente na companhia dos outros, e essa convivência faz uma diferença porque, desde pequeno, fora educado para saber respeitar a si mesmo e aos outros; ou seja, por meio de sua educação aprendeu a respeitar a “ordem das coisas”.

- 13 Todas as citações da obra de Rousseau serão feitas como a que seguiu, indicando-se primeiro a obra no original, abreviada como OC, seguida do volume em romano e da paginação em arábico; por fim, o ano e a paginação da tradução portuguesa empregada.

essa tendência destrutiva encontra, contudo, ressonância na própria ação humana, uma vez que é o próprio ser humano quem se deixa vencer pela vaidade, inveja, ódio e vingança em relação ao seu semelhante e que, em última instância, rende-se à corrupção imposta pela sociedade.

Considerando a importância desse ponto, cita-se na íntegra a passagem do *Segundo discurso*, na qual Rousseau estabelece a diferença entre o amor de si e o amor-próprio.

Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si é um sentimento natural que leva todo o animal a velar pela própria conservação e que, no homem, dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. (OC III 219; 1978a, p. 307)

Trata-se de um conteúdo profundo, até mesmo ambíguo, que precisa ser esclarecido em seus traços principais, sobretudo no que se refere ao tema do presente ensaio. Ou seja, trata-se aqui da seguinte questão: O que esse conflito tensional entre o duplo sentimento que constitui a condição humana revela da concepção rousseauiana de história? O que ele mostra da inserção humana na história? Aparentemente não há uma relação imediata entre essas duas coisas. Contudo, considerando o fato de que a antropologia rousseauiana já é fruto da desnaturação humana, alicerçando-se tanto na noção filosófica de perfectibilidade como na ambiguidade do amor-próprio, então ela não pode mais ser compreendida como determinada nem pela ordem cósmica maior e nem pela Divina Providência. Ela é antes de tudo resultado da reação humana perante os obstáculos que se opuseram à sua sobrevivência; deve-se, como o próprio Rousseau assevera, ao *funeste hazard*. Além da liberdade e da perfectibilidade, o referido conflito está na base de tal reação.

Enquanto o amor de si corresponde ao estado natural, o amor-próprio é característico do estado civil. Como é o amor-próprio e não o amor de si a sede da razão, então é pelo domínio e desenvolvimento desse sentimento que o ser humano institui propriamente o laço social, produzindo cultura e inventando suas instituições. Contudo, considerando a passagem antes citada, sendo o amor-próprio a fonte da desgraça humana, pois leva os seres humanos a produzirem todo tipo de maldade uns contra os outros, instaura-se o paradoxo: sem o sentimento do amor-próprio, o ser humano não pode socializar-se e, ao possuí-lo, pode tornar-se maldoso e corrupto. Então se coloca a seguinte questão: Como assumir o amor-próprio e, ao mesmo tempo, escapar de sua força destrutiva?<sup>14</sup>

14 A teoria educacional que Rousseau expõe em *Émile* exige, em última instância, a educação do amor-próprio. Nesse sentido, tanto a educação natural como a educação moral e política estão voltadas para o autodomínio do amor-próprio.



O *Segundo discurso* não oferece uma alternativa para esse problema, como também nenhuma resposta sistemática ao diagnóstico pessimista feito sobre o predomínio da corrupção e da tendência decadente da sociedade. Será em *Émile*, contudo, que Rousseau apresentará uma solução baseada na formação virtuosa da vontade. Se não for guiado pela razão e estendido até a virtude, o amor-próprio torna-se altamente destrutivo; pela força da virtude o ser humano tem a possibilidade de dominar suas paixões e, com isso, repelir os vícios que ameaçam seu caráter.<sup>15</sup> Porém Rousseau tem plena consciência de que a luta humana contra os vícios e contra o aspecto destrutivo do amor-próprio é inesgotável.

Por fim, volta-se ao terceiro e último aspecto do abandono do estado de natureza e do ingresso do homem no estado civil. Trata-se da noção de perfectibilidade, a qual recobra, como antes afirmado, uma importância capital no esclarecimento da ideia de história em Rousseau, auxiliando a ver sua singularidade em relação às concepções anteriormente resumidas.<sup>16</sup> Seguindo a argumentação do *Segundo discurso*, é a liberdade<sup>17</sup> o primeiro ato decisivo que conduz à sociabilidade humana e, portanto, que oportuniza efetivamente ao homem seu ingresso na história, empurrando-o à sua própria consciência histórica. Assim afirma Rousseau (OC III 142; 1992, p. 243): “Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele” (OC III 142; 1992, p. 243). Pela liberdade, o homem é o único entre os animais que se torna capaz não só de concordar, mas também de resistir àquilo que a natureza lhe ordena. Ora, foi justamente a consciência dessa liberdade que permitiu a ele ir além daquele sentimento indolente do amor de si que caracterizava o estado de natureza e que o paralisava diante da cultura e da moral. A liberdade abre-lhe a porta do amor-próprio e, com ele, do nascimento do bem e do mal.

Contudo, com a liberdade nasce outra força poderosa, a perfectibilidade, que torna possível a aproximação entre os seres humanos, permitindo-lhes que construam progressivamente seu espaço para viver juntos. Rousseau (OC III 142; 1992, p. 243) define a perfectibilidade do seguinte modo: “é a faculdade de aperfei-

15 Tema amplamente desenvolvido no ensaio “Condição humana e formação virtuosa da vontade: profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau” (Dalbosco, 2014).

16 Koselleck concebe a noção rousseauiana de *perfectibilité* como temporalização da doutrina da perfeição e afirma: “Desde então toda a história pode ser concebida como um processo de contínuo e crescente aperfeiçoamento; apesar das recaídas e rodeios, ele teria que ser planejado e posto em prática pelos homens” (Koselleck, 2011, p. 317).

17 Sobre a noção de liberdade no pensamento de Rousseau e seu caráter ambíguo, entre outros, ver Berlin (2005, p. 49-74). Comentando sobre a tensão entre liberdade e autoridade, ele afirma: “A liberdade e a autoridade não podem opor-se, uma vez que são uma e mesma coisa: são coincidentes; são o reverso e anverso da mesma medalha. Há uma liberdade que é igual a autoridade; e é possível ter-se uma liberdade individual que signifique o mesmo que controle total pela autoridade. Quanto mais livre formos, mais autoridade teremos e mais obedeceremos também; quanto mais liberdade, maior controle” (Berlin, 2005, p. 61). Embora Berlin não aborde isso, o ponto de encontro entre liberdade e autoridade é dado por aquela condição segundo a qual o sujeito obedece à lei que ele dá a si mesmo (autolegislação).

çoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve todas as outras e se encontra entre nós, tanto na espécie como no indivíduo”.

Ora, é com base nessa capacidade abrangente, considerada “faculdade das faculdades”, que o ser humano recobra forças para enfrentar os obstáculos que se lhe impõem. Para o que interessa ao ensaio, há dois aspectos decisivos em relação à noção de perfectibilidade que mostram a singularidade da concepção de história de Rousseau.<sup>18</sup> O primeiro refere-se ao fato de que ela não é obra da Providência divina, mas sim de circunstâncias acidentais (funesto acaso), surgida do esforço humano para superar os obstáculos postos pela natureza.

Livre da divindade, a perfectibilidade transforma-se em força naturalizada, cujo desenvolvimento depende única e exclusivamente da ação humana e social. Do ponto de vista moral, diz respeito a uma categoria neutra que não aponta teleologicamente para nenhuma direção determinada previamente. Impede, nesse sentido, a noção de uma mão invisível que conspiraria positivamente para que a ação humana, apesar de sua vulnerabilidade, encontrasse obrigatoriamente um final feliz. Portanto o sentido filosófico da perfectibilidade, como capacidade humana neutra e abrangente, antecipa a seu modo uma crítica ao determinismo subjacente às grandes filosofias modernas da história.

O segundo aspecto é a ausência de uma teleologia no conceito de perfectibilidade, que permite compreender a ação humana na história como algo aberto, sem estar necessariamente dirigido a um fim e sem ter a certeza de que a aposta na educação iria conduzir inevitavelmente ao melhoramento da humanidade e a superação do estado social corrupto.<sup>19</sup> Nesse sentido, a perfectibilidade diferencia-se enormemente da perfeição, pois permite a Rousseau compreender o ser humano não como uma unidade substancial constituída por ideias pré-formadas, cujo núcleo interno deve ser desabrochado até reencontrar novamente a unidade substancial originária, o Reino dos Fins. Ao contrário, a perfectibilidade é uma capacidade em princípio neutra que pode tomar direções diversas, dependendo da multiplicidade de fatores, os quais são impossíveis de serem previstos de antemão. Bubner (2010) esclarece bem esse aspecto aberto e indefinido do conceito de perfectibilidade quando afirma que com ele

[...] se esboça uma antropologia que possibilita desenvolvimentos sobre os quais não existe controle nenhum. São difíceis de prever tanto o grau até onde

18 Para uma justificativa clara sobre a importância do conceito de perfectibilidade à concepção rousseauiana de história, ver *Anthropologie und Geschichte*, de Reimar Müller (1997, p. 90-99). Argumentando bem próximo do pensamento de Rousseau, Müller concebe a perfectibilidade como uma capacidade que, em conexão estreita com as circunstâncias ocasionais, faz depender de si o desenvolvimento progressivo de outras capacidades humanas, como o pensamento e a linguagem (Müller, p. 95).

19 Nesse sentido, Rousseau antecipa a consciência histórica da modernidade e o próprio paradoxo nela inerente: a descoberta de que o ser humano fazer sua própria história, mas sem possuir o poder pleno de apreciar a própria marcha da história. Ou seja, faz sua história, mas só mediante condições bem determinadas.

podem se aperfeiçoar coletivamente a si mesmos os seres humanos como a direção que podem tomar ao fazê-lo. (*idem*, p. 340)

Instrutivo para esclarecer ainda mais esse aspecto é o confronto entre perfectibilidade e corruptibilidade referido por Starobinski (1991):

Porque o homem é perfectível, não cessou de acrescentar suas invenções aos dons da natureza. E desde então a história universal, embaraçada pelo peso continuamente crescente de nossos artifícios e de nosso orgulho, adquire o andamento de uma queda acelerada na corrupção: abrimos os olhos com horror para um mundo de máscaras e de ilusões mortais, e nada assegura ao observador (ou ao acusador) de que ele próprio seja poupado pela doença universal. (*idem*, p. 24)

Ou seja, pela perfectibilidade o ser humano foi capaz de ir além da natureza e de construir, por assim dizer, uma segunda natureza, que é a cultura. Por sua vez, a cultura lhe projetou na história que, comandada pelo lado destrutivo do amor-próprio, fez predominar a corrupção social. O mais desconcertante disso tudo é que, pelos menos de acordo com o diagnóstico do *Segundo discurso*, nem mesmo o historiador (e o próprio educador) tem qualquer garantia de antemão de que possa livrar-se ele próprio da corrupção. Somente *Émile*, anos mais tarde, irá apresentar uma alternativa pela via da educação, mas também sem qualquer garantia de um final feliz.

## HISTÓRIA, NATUREZA E EDUCAÇÃO

Ao delinear os traços gerais de uma filosofia da história que não é mais nem só cíclica nem só linear, mas uma síntese tensional entre ambas, Rousseau prepara as bases filosóficas do terreno histórico e social sobre o qual esboçará, posteriormente, o projeto de educação ao seu aluno fictício. Ao liberar o ser humano das cadeias cósmicas e das forças divinas, Rousseau joga-o no terreno da história, tornando-o responsável por suas ações, tanto pela bondade como pela maldade de que ele próprio é responsável.

Em forma de conclusão, faz-se agora algumas considerações sobre o modo como a sombra filosófica do *Segundo discurso* se projeta visivelmente na arquitetura pedagógica de *Émile*. Escolhe-se esse caminho não só por uma questão sistemática interna ao pensamento de Rousseau, mas também por se acreditar que o nexos estreito entre natureza, história e educação, nos termos como Rousseau pensou, pode ainda ser útil para pensar a formação humana no contexto atual, marcado por formas de vida cada vez mais complexas e plurais. A ideia de pensar o ser humano em sua dimensão integral, pertencente à humanidade e inserido em uma ordem muito maior que seu próprio si mesmo (*self*), parece ser uma via promissora e indispensável para fazer frente ao individualismo reinante na sociedade atual.

Para melhor compreender o que se está propondo, faz-se necessário esclarecer previamente, em linhas gerais, os contornos da arquitetura pedagógica de *Émile*.

Composta por cinco livros, essa monumental obra de Rousseau expõe, em seus três primeiros livros, a ideia de educação natural. Ela trata da formação do aluno fictício desde seu nascimento até os 15 anos. Os conceitos de necessidade, natureza e força são aí decisivos. O livro quarto é dedicado à educação moral do jovem Emílio, compreendendo o período dos 15 aos 20 anos. Assentando-se nos conceitos de razão e paixão, atribui papel importante ao estudo da história e à educação do gosto. Por fim, o livro quinto trata da educação política e, referindo-se à idade da sabedoria e do casamento, abarca o período dos 20 aos 25 anos do aluno fictício. Em síntese, a arquitetônica pedagógica de *Émile* compreende um projeto educacional tripartite – educação natural, educação moral e educação política –, unificado pelo ideal de formação do ser humano com o corpo de um atleta e a razão de um sábio.

Diante do exposto, interessa saber então como a concepção de história do *Segundo discurso* deixa-se projetar nessa arquitetônica pedagógica. Ela torna-se visível ao se ter presente o fato, como afirmado anteriormente, de que Rousseau é um pensador moderno com alma antiga. Isso significa que ele formula uma concepção moderna e original de história sem romper integralmente com a concepção antiga, greco-romana, nem com o ideal formativo a ela subjacente. É a influência greco-romana que conduz o genebrino a defender a formação do ser humano como atleta e sábio. Portanto, Rousseau não abre mão dos aspectos sensíveis e racionais à moderna formação de seu aluno fictício, pois tem consciência que a postulação da vida republicana entre livres e iguais torna-se possível quando ancorada em um coração sensível e na forma ampliada de pensar.

Entretanto, o nexa maior entre a concepção rousseauiana de história e educação torna-se mais visível quando se tem diante dos olhos um aspecto específico da educação natural, que, como afirmado anteriormente, constitui o primeiro núcleo de sua arquitetônica pedagógica. Rousseau pensa de modo moderno a inserção de seu aluno fictício na sociedade, partindo do pressuposto de que é o próprio Emílio quem precisa fazer suas experiências e decidir por conta própria, mas sempre na companhia de seu governante, sobre as escolhas e os caminhos que deve seguir. Ora, esse ideal moderno de autonomia foi possível de ser posto porque o genebrino distanciou-se, em certos aspectos, tanto da concepção cíclica como da linear de história. Nesse sentido, a formação virtuosa do aluno fictício não é mais obra de uma mão invisível, do cosmo superpoderoso ou do Deus onipotente, que traçam previamente o destino do ser humano, mas sim da própria liberdade humana bem regrada. Assim, o que permite Rousseau escapar de um “determinismo cerrado” é o fato de ter concebido o processo de desnaturalização humana e, portanto, da sociabilidade humana, como resultado do vínculo estreito entre liberdade e perfectibilidade. São essas duas forças oriundas de um funesto azar (acaso) que permitem ao ser humano romper com a ordem natural na qual estava inserido.

Contudo – e esse é o aspecto que torna desconcertante o vínculo entre história e educação –, Rousseau pensa que o processo formativo de Emílio, ocorrendo no palco da história humana e de sua vida em sociedade, não deve estar desconectado da ordem das coisas. Ou seja, pensa que a noção moderna do sujeito capaz de fazer sua própria história, mesmo em condições determinadas, precisa ser orientada normativamente pela ordem das coisas. É nesse sentido que ambas, história

e natureza, estão profundamente imbricadas em seu pensamento. A seus olhos, a formação natural, moral e política do aluno fictício depende da compreensão a ser conquistada pelo próprio Emílio de que não está só no mundo e nem pode viver individualmente, sem a companhia dos outros. Emílio precisa compreender, ainda nas primeiras etapas de sua formação, que só pode tomar parte da humanidade e da ordem maior se for capaz de respeitar a si mesmo e aos outros.

Nesse contexto, torna-se importante referir um aspecto da interpretação de Charles Taylor, segundo o qual o ser humano constrói a si mesmo por meio do vínculo autêntico que mantém consigo e com os outros. É aspecto indispensável da constituição de tal vínculo a comparação entre a voz da natureza e a voz da consciência. Assim afirma Taylor (1996, p. 623): “Diante disso, a natureza é comparada com uma voz interna. A consciência, nossa condutora interna, fala a nós pela linguagem da natureza”.

Pode-se questionar se essa ideia formativa baseada no vínculo estreito entre ação individual, humanidade e ordem das coisas ainda faz algum sentido na medida em que a liberdade individual moderna ganhou novos contornos, impulsionada pelo gigantesco progresso técnico científico que ocorreu depois de Rousseau. Não se trata obviamente de querer valer o pensamento de Rousseau, tal e qual para os dias atuais, menos ainda o modo como compreendeu a cultura antiga e o papel que atribuiu ao estudo da história e de alguns historiadores na formação das novas gerações.

De qualquer sorte, pode-se perguntar se o resgate da ideia formativa baseado no cultivo e respeito de si extraído do nexo estreito entre natureza, história e educação ainda não inspira a pensar os enormes problemas oriundos do crescente individualismo atual. Deve-se prestar mais atenção, nesse sentido, nas razões que levaram Rousseau a considerar, no livro quarto de *Émile*, o estudo da história antiga como propedêutica da formação moral do jovem Emílio. Por que, afinal de contas, saber o que os homens fizeram ou deixaram de fazer no passado e como isso foi narrado pelos próprios historiados da época torna-se uma questão tão decisiva à formação moral das novas gerações? Um tratamento satisfatório dessa questão exige por si só outro estudo.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*. 16 v. Paris: Desoer, 1820.
- BOSSUET, J.-B. Discursos sobre a história universal ao monsenhor o Delphin para explicar a serie da religião e transformação dos imperios. Rio de Janeiro: H. Garnier, s.d.
- BERLIN, I. *Rousseau e os outros cinco inimigos da liberdade*. Lisboa: Grávida, 2005.
- BUBNER, R. *Acción, historia y orden institucional*. Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Brasil: Martins Fontes, s.d.

- DALBOSCO, C. A. *Kant & a educação*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.
- . Condição humana e formação virtuosa da vontade: profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau. *Educação e Pesquisa*, São Paulo: USP, v. 40, n. 3, p. 799-812, 2014.
- FORSCHNER, M. *Über das Handeln im Einklang mit der Natur*. Darmstadt: WBG, 1998.
- HERB, K. F. Jean-Jacques Rousseau, um modernista com alma antiga. In: KREIMENDAL, L. (Org.). *Filósofos do século XVIII*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004. p. 177-196.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado*. Contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2011.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- LÖWITH, K. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1973.
- MÜLLER, R. *Anthropologie und Geschichte*. Rousseaus frühe Schriften und die antike Tradition. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- NEUHOUSER, F. *Pathologien der Selbstliebe*. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.
- PLATÃO. *Sämtliche Werke VII: Philebos-Timaios-Kritias*. Griechisch und Deutsch. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1991.
- ROUSSEAU, J.-J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *ROUSSEAU*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. (coleção Os pensadores)
- . Discurso sobre as ciências e as artes. In: *ROUSSEAU*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. (coleção Os pensadores)
- . *Emílio ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.
- . *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995. 5 t.
- . *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SENECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- SOUZA, M. G. *Ilustração e história*. O pensamento sobre a história no Iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- STRAUSS, L. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- TAYLOR, C. *Quellen des Selbst*. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- TERRA, R. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 23-68.
- VOLTAIRE. *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1958. (Clássicos Jackson, 32).

## SOBRE O AUTOR

CLAUDIO ALMIR DALBOSCO é doutor em filosofia pela Universität Kassel (Alemanha). Professor da Universidade de Passo Fundo (UPF).

*E-mail:* vcdalbosco@hotmail.com

*Recebido em julho de 2014*

*Aprovado em maio de 2015*