

PLATÃO E A IDÉIA DE DESNATURAÇÃO NO LIVRO I DO **EMÍLIO**¹

PLATO AND THE NOTION OF DENATURATION
IN THE BOOK ONE OF **EMILIO**

GILDA NAÉCIA MACIEL DE BARROS*

Resumo: No livro I do **Emílio** Rousseau, entusiasmado, refere-se a Licurgo e a Platão como homens que chegaram, um pela ação, outro pelo pensamento, a compreender o que representa a verdadeira desnaturação do homem. Discutir essa afirmativa considerando as idéias do próprio Rousseau, de um lado e, de outro, à luz da experiência histórica do Estado espartano e da proposta política de Platão é o objetivo desse artigo.

Palavras-chave: homem natural, cidadania, excelência, felicidade.

Abstract: In the book one of Rousseau's **Emilio**, the author, with excitement, refers to Licurgo and Plato as men who have come to understand the real meaning of man's denaturation; Licurgo by means of action and Plato by means of thought. The objective of the present article is to discuss this statement, considering Rousseau's own ideas, under the historical experience of the Spartan state, and of Plato's political proposition.

Key-words: nature man, citizenship, excellence, happiness.

O que pode haver de instigante no livro I do **Emílio** para nos ter motivado a aproximar dois pensadores tão afastados, um do outro, e, ao primeiro exame, tão diferentes? O que poderiam ter em comum?

Platão, nascido sob a ordem da cidade antiga, ancorado numa visão aristocrática da vida, subordinando a felicidade à moralidade e esta ao conhecimento, apostou no poder político da filosofia, embora sem êxito; Rousseau, vivendo numa Europa de sábios e déspotas esclarecidos, tão confiados no poder da razão e no progresso dela derivado, firmou-se contra a corrente de seu tempo por questionar precisamente essa associação entre felicidade, prosperidade e conhecimento.

¹ Platão 427-447 a.C.; Rousseau 1712-1778. Algumas idéias aqui apresentadas podem ser encontradas em nosso livro **Platão, Rousseau e o Estado Total**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1995, em artigo com o mesmo título, à p. 137-164. Encontram-se aí mais elementos para uma análise mais ampla dos pontos de afastamento e aproximação entre Platão e Rousseau.

* Professora da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. E-mail: gnmb@usp.br

Rousseau era um democrata convicto, fervoroso defensor da igualdade, avesso às sutilezas daquele tipo de dialética que faz as delícias e torturas do leitor do **Parmênides**, do **Teeteto**, ou do **Sofista**; por que veria em Platão uma referência exemplar para a ilustração de uma idéia tão importante em seu pensamento?

Vejamos de que se trata, afinal, no livro I do **Emílio**.

Em obras anteriores, Rousseau já intuía algumas de suas teses fundamentais, algumas agora subjacentes, de certa forma, a toda a filosofia da educação do **Emílio**. Assim, no **Discurso sobre as Ciências e as Artes** (1749) discutira as relações entre a ciência, o poder e virtude; no discurso **Sobre a Origem da Desigualdade** (1755) negara que a desigualdade tem fundamento na natureza das coisas e mostrava como ela se origina com a vida em sociedade e se acentua com o desenvolvimento dos povos; na **Economia Política** (1755) fizera da “educação” a viga mestra de seus princípios éticos e políticos, postulando a formação do cidadão como a suprema condição para se chegar a uma sociedade justa e igualitária.

Assim, ao abrir o livro I do **Emílio**, Rousseau é, já, senhor de algumas de suas mais valiosas convicções acerca da condição existencial humana, o valor do conhecimento, a importância da educação e a decadência da sociedade e dos governos.

A seu ver, o homem não pode ser feliz na sociedade tal como ela existe, pois o convívio com os outros, ao invés de estimular o seu aperfeiçoamento, tem abafado o melhor de sua natureza e a envilece, favorecendo a sua decadência moral e espiritual.

Rousseau discute a idéia de degradação da natureza humana no **Segundo Discurso**; aí, trata-se de saber como seria o homem tal como o formou a natureza, separado o essencial do circunstancial, sem as mudanças produzidas em sua constituição original, pelo tempo e pelas coisas. E ressalta que a alma humana degenerada,

alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível, como a imagem do deus Glauco, “... que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus².

² ROUSSEAU, J.-J. **Obras**. Vol. I. Trad. de Lourdes Gomes Machado. Rio de Janeiro-Porto Alegre-São Paulo: Globo, 1958, p. 160. Como ser verá, Rousseau inspira-se aqui em Platão.

Aos olhos de Rousseau, essa alteração da natureza está ligada, de um lado, à forma pela qual a sociedade é politicamente organizada e, de outro, ao florescimento de paixões anti-sociais na alma de cada um.

Mas como deveria ser a sociedade cuja estrutura e funcionamento dificultasse ao máximo essa decadência? A resposta está no **Contrato Social**. Aí, no cap. VII do livro II, perguntando-se acerca dos princípios que deveriam constituir uma sociedade igualitária e justa, Rousseau ressalta o papel do legislador no processo pelo qual se dá a instituição dessa nova ordem social:

Aquele que ousa o empreendimento de instituir um povo deve sentir-se em estado de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo, que por si próprio é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior do qual este indivíduo receba de alguma maneira sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem para reforçá-la; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que nós todos recebemos da natureza³.

Mas se a sociedade já se corrompeu, como formar o ser humano para nela viver sem trair a sua natureza? A essa questão toda o **Emílio** pretende ser uma resposta. De fato, pergunta-se aí⁴ que tipo de educação possibilitaria preservar, na criança, que vive numa sociedade degenerada, a integridade de sua natureza, de modo a conservá-la boa e feliz. E para estabelecer as bases de sua teoria educativa, começará precisamente por considerar a natureza do homem.

Como ser perfectível que é, o homem necessita de força e de sabedoria; deve desenvolver o físico, a mente e o coração. Em todo esse processo as culminâncias se dão com o desenvolvimento da capacidade de amar, julgar e agir. Três mestres comandam toda a operação que nos leva da animalidade à humanidade — a natureza, o próprio homem e as coisas:

O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que aprendemos a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas⁵.

Dessas três formas de educação, não dependendo absolutamente de nós a educação da natureza, as duas outras devem pautar-se de forma a respeitar o seu curso.

³ ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres Complètes**. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, pp. 381-2. A partir de agora os textos dessas edições serão citados assim: O.C., éd. Pléiade, seguida do tomo e do número da página.

⁴ Em 1757 Rousseau escreve o **Emílio** e o **Contrato Social**, condenados em 1762 e publicados.

⁵ O.C., éd. Pléiade, t. IV, **Emile**, p. 247, grifos nossos.

A “natureza” corresponderia ao estado anterior à alteração determinada em nós pelo “hábito”. Essa alteração, por sua vez, pode manifestar-se em várias direções, já que os hábitos, adquiridos na vida social, estão sempre prenhes de valores. Como um ser sensível, a criança é, desde o início da vida, afetada de várias maneiras pelos objetos que a rodeiam e sua reação será sempre evitar ou procurar os objetos que geram tais sensações. De início porque são desagradáveis ou agradáveis, depois, porque são convenientes ou inconvenientes, enfim porque podem ou não trazer felicidade. Ora, ensina Rousseau, essas disposições se ampliam e se fortalecem à medida que nos tornamos mais sensíveis e mais esclarecidos: mas, constringidos por nossos hábitos, elas se alteram mais ou menos por nossas opiniões. Antes desta alteração elas são o que eu chamo em nós a natureza⁶.

Rousseau quer saber como preservar, na ordem social ilegítima, a integridade da natureza humana. Como impedir que a alma venha a assemelhar-se ao Glauco marinho? Eis, aqui, uma tarefa para a educação. Não a educação dada nos colégios de seu tempo, que reforça o processo de decadência do homem, pois muitas vezes faz a alma humana patinar em verborrêia vazia e numa ciência inútil. Essa educação do mundo, como dirá, gera homens divididos em dois: parecem dirigir tudo para os outros, mas tudo referem de forma egoísta apenas a si próprios.

Preservar o homem da queda e ao mesmo tempo integrá-lo na ordem social, eis aqui o grande problema da desnaturação. Implica em transformar a natureza para preservar a sua integridade, o que parece paradoxal, de início. De fato, enquanto ser vivo e animal, a natureza da criança está completa em si; mas a vida em sociedade ativará nela potencialidades que podem ir em direções várias, favoráveis ou não à ordem natural. Essas potencialidades, bem dirigidas, podem significar um avanço inestimável e uma realização humana perfeita. Mas a desnaturação pode falhar.

A partir desse ponto assoma a importância política da idéia de participação civil em sua vinculação com a de desnaturação, o que se depreende quando Rousseau opõe o homem natural ao homem civil:

O homem natural é tudo para si mesmo: ele é a unidade numérica, o inteiro absoluto que só tem relação com ele próprio ou com seu semelhante. O homem

⁶ O.C., éd. Pleiade, t. IV, **Emile**, p. 248. Para uma reflexão sobre a questão da dependência do homem mal socializado relativamente à opinião do outro e as conseqüências funestas para a sua identidade, cf. nosso ensaio **O Espelho, de Machado de Assis, ou “Sobre o problema da identidade do homem em Rousseau.”** <http://www.hottopos.com/mirand11/gilda.htm>

civil é apenas uma unidade fracionária que depende do denominador cujo valor está em sua relação com o inteiro, que é o corpo social⁷.

Emílio será o paradigma desse novo homem, que deve socializar-se sem degradar-se. Alguns exemplos do passado, de heróis que sobrepuseram o interesse coletivo (*pólis*) ao seu interesse pessoal, ilustram essa idéia de perfeita desnaturação — Régulo para Roma e o espartano Pedarete e a mãe Lacônia, para a Grécia. Exemplos úteis para mostrar que é possível impedir a primazia dos sentimentos naturais na ordem civil, e que o contrário promoveria a contradição dentro do homem, dividido entre a inclinação natural e o dever.

Importa que o homem, uma totalidade na ordem natural, venha a tornar-se, na ordem civil, parte de outra totalidade, o corpo político — que o define e lhe dá uma identidade — a de cidadão. De outra forma estará rompida a sua unidade interior, pois seria sempre confrontado com interesses contrários — suas preferências e o bem comum. Por isso, Rousseau dirá:

As boas instituições são aquelas que melhor sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para lhe dar uma relativa, e transportar o eu para a unidade comum: de tal modo que cada particular não se creia mais um, mas parte da unidade, e apenas seja sensível no todo⁸.

Não é por outra razão que no **Contrato Social**, falando do papel do legislador na criação do espírito social, Rousseau completa:

É preciso, em uma palavra, que ele (legislador) tire do homem suas próprias forças para dar-lhe outras que lhe sejam estranhas e das quais ele não possa fazer uso sem o socorro do outro. Quanto mais essas forças naturais são mortas e aniquiladas, mais as adquiridas são grandes e duráveis, mais também a instituição é sólida e perfeita. De sorte que se cada cidadão nada é, nada pode senão por todos os outros, e se a força adquirida pelo todo é igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, pode dizer-se que a legislação atingiu, no mais alto grau, a perfeição possível⁹.

Retornando à questão do livro I do **Emílio**, eis o problema: Como eliminar a possibilidade de “contradição interior” que ameaça acompanhar o processo de formação do homem como ser espiritual e social?

Rousseau pensa que a educação fora de casa deve ser substituída pela educação doméstica porque os colégios, na verdade, “deseducam”; por essa razão Emílio terá um preceptor. Mas, numa sociedade que se constituísse

⁷ O.C., éd. Pleiade, t. IV, **Emile**, p. 249.

⁸ O.C., éd. Pleiade, t. IV, **Emile**, p. 249.

⁹ O.C. éd. Pleiade, t. III, pp. 381-2.

conforme o **Contrato Social**, à parte o papel da família na primeira etapa da vida da criança, toda a formação deveria ser pública. Aos olhos de Rousseau, a educação pública, comunitária será sempre, na sociedade legítima, a melhor opção, pois melhor atenderia as exigências de integração social. Como constituir uma educação pública? É entre os antigos que Rousseau vai buscar o seu paradigma, mais precisamente, na **República** de Platão:

“Quereis ter uma idéia de educação pública? Lêde a República de Platão. Não é uma obra de política, como pensam os que só julgam os livros por seus títulos. É o mais belo tratado de educação que já se fez”¹⁰.

Mas entre a norma e o fato, Rousseau não hesita — a obra de Platão é superada pela do legislador espartano Licurgo:

Quando se quer enviar ao país das quimeras, cita-se a instituição de Platão. Se Licurgo apenas tivesse escrito a sua, eu a julgaria bem mais quimérica. Platão não fez senão depurar [*épurer*] o coração do homem; Licurgo o desnaturou [*dénaturé*]¹¹.

Eis, então, Rousseau diante de Platão¹². Platão, no plano teórico e Licurgo, no plano prático, reforçam a posição de Rousseau: a boa desnaturação é possível; um filósofo já a pensou; um sábio legislador a realizou.

Cabe-nos agora perguntar: em que medida o Platão da **República** confirma essa convicção de Rousseau, considerando, em primeiro lugar, que Rousseau reconhece a Licurgo o mérito de ter realizado essa desnaturação?

Já se escreveu sobre o interesse de Rousseau pela antiguidade, sobre quanto há dos clássicos em seu pensamento¹³. Ele é leitor de Plutarco, cujos textos freqüentava desde a infância e irão acompanhá-lo por toda a vida. Ora, Plutarco atribui a Licurgo a organização da ordem política espartana e seu perfil de Estado educador. Esse sábio legislador teria estabelecido um regime constitucional (*politéia*) em que a unidade e coesão do corpo coletivo estavam em primeiro lugar, sendo todas as almas direcionadas, pela educação, para fins e valores comuns. Assim, as refeições comunitárias, a proibição de riquezas, a educação pública e coletiva, verdadeiro adestramento físico e moral (*agogé*), favoreceram a formação de soldados-cidadãos obedientes e disciplinados, prontos a morrer pela pátria. Com Licurgo a condição de “ser parte” identifica-se com homens plenamente socializados.

¹⁰ O.C., éd. Pleiade, t. IV, **Emile**, p. 250.

¹¹ O.C., éd. Pleiade, t. IV, **Emile**, p. 250, grifo nosso.

¹² Para outras perspectivas de confronto entre o pensamento de Platão e de Rousseau, pode conferir-se L. MILLET. Le platonisme de Rousseau. **Revue de l'Enseignement philosophique**, n. V, juin-juillet, 1967, p. I-11; J. MOREAU. Rousseau Platonicien. **Revue de Théologie et de Philosophie**, 1971 p. 323-341

¹³ Conferir D. LEDUC-FAYETTE. **Jean-Jacques et le mythe de l'Antiquité**. Paris:Vrin, 1974.

Se a Esparta de Licurgo é um fato histórico, tenha ou não sido obra de um legislador histórico, a **República** de Platão é um arquétipo nunca realizado. E então por que Platão, a quem não se pode negar o esforço teórico de buscar o *eidos* do Estado perfeito, mereceria do autor do **Emílio** tão alto elogio?

Talvez porque, de alguma maneira, chegou perto do que Rousseau entendia como “boa desnaturação”. O que em Platão parece ter encantado Rousseau pode ter sido o sistema público de educação, que tudo refere ao coletivo. Platão procura, na **República**, o modelo supremo da ordem justa, na alma do homem e na cidade. Essa ordem é hierárquica, distribuindo-se entre o povo, os guardiães e os governantes. Dos que obedecem, uns garantem os subsídios materiais da comunidade (povo); outros mandam — são os que a administram, tendo como objetivo o seu aperfeiçoamento moral. E ainda outros, braço armado do governo, protegem o conjunto, como sistema imunológico do organismo social.

Platão julga que essa ordem só pode ser alcançada por meio do supremo conhecimento, a filosofia. Seu programa educativo está voltado para a formação das duas primeiras classes, guardiões e chefes. Para elas, a condição de “parte” é posta de forma absoluta, pois o princípio que as rege estipula que “entre amigos tudo deve ser comum”: bens, mulheres e filhos¹⁴. Um profundo sentimento de amizade (*philia*) ligando tudo a todos, “ser parte” é, então, organizar-se em função do todo.

Assim, aquilo que Rousseau tanto temia, o homem dividido entre ser e parecer, entre suas inclinações e o bem comum, é em Platão neutralizado por aquele princípio, que elimina o sentimento do eu, do meu, do ter e o substitui pelo sentimento do nós, do nosso, da comunhão. Nas **Leis**, a maior virtude do conjunto está na relação da maior integração de suas partes: ideal seria uma comunidade de bens, mulheres e filhos na qual todos pudessem alegrar-se e entristecer-se com as mesmas coisas, todos tivessem em comum o que por natureza é pessoal — a mão, os olhos, os ouvidos; se ela existisse, não haveria ordem mais perfeita¹⁵.

No que toca a Rousseau, muito pode ser discutido sobre o que teria entendido por participar, ser “parte”¹⁶. Seria tal a qualidade da integração do homem natural na vida social que se poderia ver aí a dissolução do indivíduo no todo? Ou essa integração preservaria a singularidade de cada um,

¹⁴ **República** 424 a 1-2; **Leis** 739b-c.

¹⁵ **Leis** 739b-c.

¹⁶ Cf nosso artigo Rousseau e a questão da cidadania. <http://www.hottopos.com/convenit2/rousseau.htm>.

deixando um campo de ação para o exercício das diferenças? Sempre alguém poderá se perguntar se Rousseau não teria hipertrofiado o papel do cidadão e colocado o homem numa excessiva dependência da *pólis*¹⁷, embora o próprio Rousseau também esclareça, no **Contrato Social**, que o poder soberano tem limites:

Relativamente a quanto, pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade, convém-se em que representa tão só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade. É preciso convir, também, em que só o soberano pode julgar dessa importância¹⁸.

Em Platão, o processo de socialização modelar, como dissemos, parece mais radical: a defesa da sociedade justa implica a exclusão, para os guardiães, de qualquer empecilho ao sentimento de participação no todo: a família, a propriedade, identificação dos filhos.

Ainda no âmbito do pensamento do autor da **República**, talvez não fosse descabido perguntar se esse fortalecimento da “condição de ser parte” não pode também ser reconhecido na doutrina da *areté* de Platão, tal como vem constituída no diálogo que ora examinamos. A idéia de que apenas o governante alcança a perfeita excelência traz como contrapartida a conclusão de que, para os demais elementos da cidade, a realização ética é parcial e incompleta. De fato, ela carece de ser garantida com a tutela do governante sábio, que assoma na condição de parte mais bem dotada do conjunto¹⁹. Nele, o exercício dialético favorece a eliminação das “contradições interiores”, permite a mais aguda percepção do bem comum e fortalece os esforços para a sua realização. É certo que Platão reconhece, nas **Leis** — o segundo melhor modelo de cidade justa, que até o sábio, conhecendo o que deve fazer, pode desviar-se. Mas se há alguém que tem as condições necessárias para garantir que o geral prevaleça sobre o particular, para felicidade de todos e não deste ou daquele indivíduo, esse alguém é o filósofo.

Platão, como Rousseau, sabe que há uma interdependência estreita entre o homem e a cidade, entre a ética e a política. Ambos vêem o processo de socialização como um processo de formação para a excelência. Mas há em Rousseau uma visão matizada da psicologia humana, que distingue etapas de desenvolvimento, momentos bem demarcados da razão, enfim, uma preocupação em ajustar o ritmo do progresso intelectual à vida emotiva, os progressos do espírito aos ditames do coração.

¹⁷ CS., ed. cit., p. 56

¹⁸ CS., ed. cit., p. 39.

¹⁹ **República** 431c-d; 427d-432c; 520 c; 590c-d.

Em Rousseau, a educação facilita a boa socialização disciplinando o nascimento das afecções. Isso implica em impedir que o amor de si degenera em egoísmo (amor próprio), em restringir os movimentos da alma à autopreservação, e em abri-la para o outro. Sentimentos de inveja, cobiça, avareza, arrogância, intolerância e congêneres são nefastos; “ser parte” é a condição da alma generosa e solidária.

O predomínio do amor de si é um imperativo na ordem natural, e nesta, a piedade é um exercício circunstancial de humanidade; contudo, na ordem social, esse instinto comuta-se na mais alta das excelências — o sentimento de justiça, que dá vida e consistência à participação legítima. Na **República** de Platão, a justiça é o resultado da ordem perfeita, que propicia a cada um a realização de sua natureza e na qual se manifestam todas as excelências (*aretai*).

É verdade que Platão mostra alguma percepção para as etapas do desenvolvimento humano, desde quando a criança está no ventre da mãe, mas sem dúvida postula a valorização suprema do conhecimento e da razão; a razão iluminada discrimina o bem e o mal, estabelece os parâmetros, indica o caminho, mas segui-lo independe dela. E se é a reta razão que dá a razão de ser da própria alma na sua totalidade, só por meio de seu exercício é possível encontrar o equilíbrio interior. E, por que não, garantir a coesão e uniformidade na comunidade de cidadãos, objetivando-a na lei!²⁰

Pode dizer-se que Platão reconhece o advento de uma “idade da razão”; mas esta é concebida como algo “estático”, marco da vida adulta, e serve para assinalar o momento em que o indivíduo passa a ter condições de reconhecer, por si próprio, o fundamento de comandos emanados dos costumes e das leis, aceitos desde a infância sem discussão²¹.

Na verdade, para Platão e Rousseau educação é, essencialmente, um fenômeno político. Se há diferenças intransponíveis entre eles, não concebem, um e outro, a ética separada da política, pois não apenas discutem a sociedade justa, mas aquela que, por ser justa, pode fazer o homem feliz.

Compromissos políticos com a felicidade parecem, invariavelmente, atribuir à educação um papel soteriológico. Lembremo-nos de que, na *politéia* arquetípica, o filósofo tem como missão da mais alta relevância retornar à caverna e a sua *paidéia* deve ser posta a serviço da cidade, pois a felicidade do conjunto é que determina a felicidade da parte²².

²⁰ **Leis** 644d-e; 645 a-c; 714 a-b; 726 a; 727; 961 d et sq.

²¹ **República** 590 a; **Leis** 653 b-c; 654, 659c-d.

²² **República** 519 e; 520 a.

Nas **Leis**, onde Platão ocupa-se mais demoradamente em regulamentar a face social da educação, a condição de “ser parte” se fortalece com uma modelagem emocional que tudo uniformiza e controla, pois, como ensina a psicologia da **República**, a parte apetitiva da alma deve ser contida no seu limite e este só comporta as afecções necessárias à auto-preservação. Daí a importância dos jogos e brincadeiras para a formação do caráter; a dimensão educativa do teatro, o poder gregário da dança, dos cantos e da poesia. Daí, também, a exemplaridade de refeições comunitárias. E a necessidade de uma indispensável disciplina de penas e prazeres, conforme discriminação, positiva ou negativa, da tradição, dos costumes e da lei.

Platão e Rousseau sabem que há um princípio de queda enraizado na condição humana, que se manifesta de preferência no âmbito das afecções; a forma pela qual elas nascem e se desenvolvem determinará o comportamento de cada parte em relação ao todo.

Na **República** Platão lembra que os vícios abafaram a verdadeira natureza da alma, que é divina; degenerada, então, assemelha-se à estátua do Glauco marinho:

Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao facto de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nela – conchas, algas, ou seixos –, de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural²³.

Esta decadência na alma projeta-se na cidade-estado. Para cada estágio da queda, gesta-se um tipo humano afastado de sua verdadeira natureza²⁴; e esse homem terá o perfil adequado ao regime que o gerou.

Rousseau também reconhece a ligação entre a infelicidade humana e a estrutura injusta da sociedade, bem como a importância que tem na vida moral a voz do corpo, a tirania das paixões.

Ora, a educação terá cumprido sua tarefa plenamente quando tiver eliminado por inteiro a possibilidade de contradição no íntimo de cada um. Mas enquanto não se chega a uma sociedade de Emílios, Emílio deve viver no seu tempo, entre os homens, embora não como eles. E se a *politéia* arquetípica é para deuses ou filhos de deuses, o sábio pode esforçar-se por realizá-la em seu coração.

²³ **Rep.** X 611b et seqs. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Platão. **República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1976.

²⁴ **República** livro VIII 544 a-c e IX.

Enquanto seres de carne e osso, temos as leis ou o simulacro delas. Melhor do que a obediência à lei é o amor a ela, pois se a voz da lei vem de fora, o sentimento de respeito ao outro nasce de dentro. O melhor cidadão é o que, “sendo parte”, sente-se completo apenas quando referido ao todo. Daí a sabedoria do legislador: “A mais absoluta autoridade é aquela que penetra até o interior do homem e não se exerce menos sobre a vontade do que sobre as ações”²⁵. Rousseau concorda com Platão sobre o valor persuasório dos preâmbulos legais, mas com ele reconhece que a melhor lei está escrita no coração de cada um.

Para Rousseau e para Platão a cidadania é tarefa pedagógica: Dirá Rousseau:

“Não é suficiente dizer aos cidadãos – sêde bons: é preciso ensiná-los a ser”²⁶.

Ora, Platão vai na mesma direção. Na *politéia* arquetípica, a filosofia, demiurgicamente encarnada no sábio governante, responde pelo êxito da constituição política do “homem parte”:

Pegarão no Estado e nos caracteres dos homens, como se fosse uma tábua de pintura; primeiro torná-la-iam limpa, coisa que não é lá muito fácil (...). Seguidamente, penso que, aperfeiçoando o seu trabalho, olharão freqüentemente para um lado e para outro, para a essência da justiça, da beleza, da temperança e virtude congêneres, e para a representação que delas estão a fazer nos seres humanos, compondo e misturando as cores, segundo as profissões, para obter uma forma humana divina, baseando-se naquilo que Homero, quando o encontrou nos homens, apelidou de “divino e semelhante aos deuses”²⁷.

E nas **Leis** Platão esclarece que a verdadeira educação é educação para a *areté*. Ela acompanha o homem desde a infância e desperta na criança o gosto para tornar-se cidadã perfeita, capaz de comandar e de obedecer, conforme o que é justo²⁸.

Parece claro que Platão e Rousseau apostam na formação do cidadão, a saber, o homem que aprendeu a ordenar-se sempre em relação ao todo e, não, o contrário. Ora, esse todo nasce e se justifica em razão do bem comum. Mas se o espaço político é o lugar privilegiado de realização suprema do humano, deve discutir-se a natureza desse bem comum e os caminhos para alcançá-lo. E, nessa questão, estariam Platão e Rousseau tão próximos?

[recebido em agosto de 2003]

²⁵ **Ec. Pol.**, ed. cit., p. 293.

²⁶ **Econ. Pol.**, ed. cit., p. 296.

²⁷ **República** 501 a-b.

²⁸ 643d-644b.