

DOI: [10.46943/VIII.CONEDU.2022.GT04.017](https://doi.org/10.46943/VIII.CONEDU.2022.GT04.017)

PENSAR A EDUCAÇÃO ENQUANTO REFORMA POLÍTICA: APROXIMAÇÕES ENTRE PLATÃO E ROUSSEAU

Márcio Correia dos Santos

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp; Professor da Universidade Estadual da Paraíba – Uepb; marciocorreiasantos@servidor.uepb.edu.br.

RESUMO

Este artigo possui o intuito de analisar a filosofia da educação de Platão e de Rousseau. Na obra *A República*, a partir da construção da cidade ideal, Platão desenvolve seu projeto pedagógico como uma resposta ao contexto político em que vivia. Com foco na ideia de uma formação completa do homem, o objetivo de Platão é demonstrar a possibilidade do filósofo se tornar um governante, somente assim ele poderia manter a cidade justa e feliz. De modo semelhante, Rousseau apresenta sua teoria educacional centrada na obra *Emílio*, pela qual defende um novo modelo de ensino para que a humanidade saia do estado de decadência moral. Emílio é um personagem cuja trajetória é narrada desde sua infância até a fase adulta. Aqui, Rousseau defende a ideia de que a criança deva ser educada de modo indireto pelo tutor, respeitando as fases do desenvolvimento em que o autor estabelece. Nosso estudo pretende demonstrar que, apesar de terem vivido em épocas distintas, para ambos os filósofos política e educação estão interligados, enquanto a análise política e social aponta um problema, a reforma do sistema pedagógico pressupõe uma solução. Desse modo, acreditamos que a semelhança entre ambos os autores reside numa questão de cunho *idealista*, ou seja, ambos compartilham de uma premissa básica para elaborar suas teorias: diante do quadro social e político vivido, como a educação *deveria ser* estabelecida para

DOI: [10.46943/VIII.CONEDU.2022.GT04.017](https://doi.org/10.46943/VIII.CONEDU.2022.GT04.017)

resolver nossos problemas sociais? Nossa investigação, portanto, tem como objetivo comparar as teorias filosóficas dos respectivos autores a respeito da educação para refletirmos acerca do papel de ambas no meio político contemporâneo, afinal, tal como acreditamos, somente a educação é capaz de ‘salvar’ a nossa sociedade de seus problemas.

Palavras-chave: Platão, A República, Rousseau, Emílio, Educação.

INTRODUÇÃO

Política e educação são temas recorrentes na história da filosofia. Por vezes, esses temas foram problematizados e analisados como interdependentes, sendo um pressuposto do outro. Na história do pensamento não foram poucas as vezes em que filósofos debruçaram-se sobre esses dois temas, Platão e Rousseau são dois bons exemplos disso. Ambos os filósofos, separados por 21 séculos, estiveram preocupados com questões sociais e políticas que marcaram a época em que viveram, desenvolvendo suas teorias, em parte, como uma resposta à insatisfação do contexto em que estavam inseridos. Platão descreveu na obra *A República* uma cidade ideal em que o sistema política adotado evitaria um governo corrupto e injusto, fazendo com que os cidadãos tivessem uma vida boa e feliz, desde que a organização social seguisse os parâmetros estabelecidos no diálogo. Rousseau, no século XVIII, atesta para a criação de um novo contrato social, afirmando que é preciso que o homem volte ao estado de natureza para evitar os problemas que a sociedade civil proporciona, tal como a desigualdade. Neste sentido, Platão e Rousseau desenvolveram teorias educacionais agregadas à uma crítica política com o objetivo de apresentarem soluções aos problemas apontados por ambos, julgado como essenciais, de modo que, enquanto a análise política aponta um problema, a reforma do sistema pedagógico pressupõe uma solução.

Deste modo, o presente artigo configura-se como uma análise essencial para entendermos as relações entre política e pedagogia ao longo da história do pensamento filosófico, contribuindo para que possamos refletir essas relações nos dias de hoje. Afinal, qual é o papel da educação? Esse questionamento é de suma importância para entendermos a nossa sociedade atual. A pergunta impulsionou vários filósofos, teóricos e educadores a desenvolverem diversas teorias, às quais podemos utilizá-las para tentar compreender e adaptá-las à nossa própria sociedade; como nos organizamos politicamente; como podemos resolver os problemas sociais (tais como o de desigualdade, o racismo estrutural, o combate à pobreza etc.); qual é o melhor modo de educar uma sociedade afim de eliminar tais problemas; como deve ser o procedimento ideal da educação, entre outros. Deste modo, entendemos que, embora muitos observam

uma não relação entre política e educação, a filosofia aponta que suas relações detonam uma profunda complexidade teórica. Neste sentido, este artigo possui o objetivo de analisar a filosofia política e pedagógica de Platão e de Rousseau, afim de analisarmos um aspecto desenvolvido em suas filosofias que, ao nosso ver, ambos os autores compartilham, a de que política e educação são interdependentes entre si: para uma reforma política que atua sobre a natureza humana, é imprescindível uma reforma pedagógica que apresente um novo modelo de ensino.

METODOLOGIA

Para trabalhar os aspectos expostos na apresentação deste trabalho, bem como, para alcançar os objetivos propostos, a metodologia consiste na análise, problematização e interpretação de trechos rigorosamente selecionados das obras *A República* e a *Carta Sétima*, de Platão; e *Do Contrato Social, Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, e *Emílio ou Da Educação*, de Rousseau. Ademais, a pesquisa também está fundamentada em uma análise de uma bibliografia secundária, em parte apresentada nas referências bibliográficas deste artigo. Desse modo, este artigo foi desenvolvido por meio de uma pesquisa teórica/bibliográfica, de natureza qualitativa, efetivada por uma abordagem hermenêutico-filosófica rigorosa.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Dentre as várias obras de Platão, a que mais que exprime um projeto tanto político quanto pedagógico é *A República*, diálogo que talvez seja o mais conhecido do autor. A obra possui o intuito de estudar as condições ideais em que poderá surgir uma cidade perfeita. Nela encontram-se vários temas distribuídos ao longo de dez livros, tais como a natureza do conhecimento humano, a moral, a religião, a metafísica, a antropologia, a psicologia etc., mas, de modo geral, pode ser considerado uma obra política, visto que todos esses temas possuem a proposta final da construção de um Estado através de uma investigação a respeito do conceito de justiça, na qual as tarefas exercidas pelos cidadãos são distribuídas de acordo com

o fim pelas quais foram educados. É escrito na forma de diálogo, em que Sócrates representa o personagem principal e porta-voz da filosofia platônica.

Entretanto, quais foram os motivos que impulsionou Platão a pensar numa cidade ideal e incluir nela um projeto pedagógico necessário para a construção de tal cidade? Podemos indicar pelo menos dois fatores que parecem não ter somente influenciado a escrita da obra, mas também ajudou a impulsionar a própria base da filosofia platônica. Primeiro, a insatisfação com a política vigente. Em uma famosa carta que ficou conhecida como *Carta VII*, Platão afirma:

Outrora na minha juventude experimentei o que tantos jovens experimentaram. Tinha o projeto de, no dia em que pudesse dispor de mim próprio, imediatamente intervir na política. Ora vejamos como então se me apresentara a situação dos negócios da cidade: a forma de Governo existente, sujeita a críticas diversas, conduziu a uma evolução. À cabeça da nova ordem cinquenta e um cidadãos foram eleitos chefes, onze na cidade, dez no Pireu (estes dois grupos foram encarregados da «ágora» e de tudo o que concernia à administração das cidades) – mas trinta constituíam a autoridade superior com poder absoluto. Vários de entre eles sendo ou meus parentes, ou conhecidos, logo me atraíram a si, para tarefas que me conviham. Alimentei ilusões que não tinham nada de espantoso devido à minha juventude. Imaginava, de fato, que eles governariam a cidade, desviando-a dos caminhos da injustiça para os da justiça. Observava também com ansiedade o que iriam fazer. Ora, vi aqueles homens em pouco tempo fazerem lamentar os tempos da antiga ordem, como uma idade de ouro. (PLATÃO, 1989, p.1)

O segundo acontecimento que impactou profundamente a vida e a filosofia de Platão foi, sem sombras de dúvidas, a morte do seu amigo e mestre Sócrates. Na sequência da carta, o autor continua:

Entre outros, ao meu querido e velho amigo Sócrates, que não me canso de proclamar como o homem mais justo do seu tempo, quiseram associá-lo à tentativa

de levar pela força um cidadão a ser condenado à morte, isto com o objetivo de, por alguma forma, o comprometerem na sua política. Sócrates não obedeceu e preferiu expor-se aos maiores perigos, a tornar-se cúmplice de ações criminosas. Face a todas estas coisas e a outras do mesmo género, e de não menos importância, fiquei indignado e afastei-me das misérias dessa época. Depressa os trinta caíram e, com eles, todo o seu regime. De novo, e ainda que com maior prudência, estava deseioso de me ocupar das tarefas do Estado. Ocorriam então, já que era um período perturbado, muitos fatos revoltantes e não é de admirar que as revoluções tenham servido para multiplicar os atos de vingança pessoal. Entretanto, os que regressaram usaram de bastante mais moderação. Mas, sem que eu me desse conta de como acontecia, cidadãos poderosos conduzem aos tribunais este mesmo Sócrates, nosso amigo, e fizeram-lhe uma acusação das mais graves, que de forma alguma ele merecia: é por impiedade que uns o acusam diante do tribunal e outros o condenam e fazem morrer o homem que, quando eles próprios afastados do poder e caídos em desgraça, não quis participar na criminosa prisão de um dos seus amigos, então banido. (PLATÃO, 1989, p.1-2)

Através da observação de como os homens conduziam a política, Platão se decepcionou, mas continuou observando-os para investigar quais seriam as condições em que prevaleciam o bem público através de possíveis melhoras:

Assistindo a isto e vendo os homens que conduziam a política, mais me debruçava sobre as leis e os costumes, e quanto mais avançava na idade, mais me parecia difícil bem administrar os negócios do Estado. Por um lado, sem amigos e sem colaboradores fiéis, isso não me parecia possível. Ora, entre os cidadãos atuais não era cômodo encontrá-los, pois já não era segundo os usos e costumes dos nossos antepassados que a nossa cidade era governada; quanto a adquirir novos não seria fácil fazê-lo. Além disso, a legislação e a moralidade estavam corrompidas a tal ponto, que eu, inicialmente pleno de ardor para trabalhar a favor do bem público, considerando esta situação

e vendo como tudo caminhava à deriva, acabei por ficar confuso. Não deixei, entretanto, de procurar nos acontecimentos e especialmente no regime político os possíveis indícios de melhoras, mas esperei sempre o bom momento para agir. (PLATÃO, 1989, p.2)

A insatisfação de Platão era grande, e com isso, dedicou seus esforços não mais à política, responsável por corromper a legislação e a moralidade, mas à filosofia, capaz de buscar e reconhecer onde está a justiça na vida pública e privada:

Acabei por compreender que todos os Estados atuais são mal governados, pois a sua legislação é praticamente incurável sem enérgicos preparativos coincidindo com felizes circunstâncias. Fui então irresistivelmente conduzido a louvar a verdadeira filosofia e a proclamar que somente à sua luz se pode reconhecer onde está a justiça na vida pública e privada. Portanto, os males não cessarão para os humanos antes que a raça dos puros e autênticos filósofos chegue ao poder, ou antes, que os chefes das cidades, por uma divina graça, se não ponham a filosofar verdadeiramente. (PLATÃO, 1989, p.2)

A partir desse relato podemos observar a insatisfação política que acompanhou Platão desde sua juventude. Em sua vida dedicar-se à filosofia corresponde não somente buscar a verdade, mas a investigar de qual modo deve-se governar uma cidade para que ela se afaste cada vez mais da injustiça e se aproxime da justiça. Esse, aliás, é o tema que abre e que torna o fio condutor de toda *A República*: O que é a Justiça? Ora, se é preciso fazer com que a cidade seja justa, deve-se primeiro saber o que é a justiça (Livro I). Entretanto, como relatado, Platão abandona a ascensão a uma vida pública na política para buscar essa resposta na filosofia, o que demonstra que esses fatos ajudaram o autor a desenvolver seu pensamento e, conseqüentemente, a redigir *A República*. Como, então, diante das injustiças sociais, deveria ser a cidade perfeita?

Nesse contexto, Platão afirma no livro V da obra que a condição necessária para que a cidade se torne realizável é que seja governado por filósofos: somente se os reis se tornarem filósofos ou os filósofos se tornarem reis a cidade poderá ser considerada

justa. O filósofo é “dotado de memória e de facilidade de aprender, de superioridade e amabilidade, amigo e aderente da verdade, da justiça, da coragem e da temperança”¹, ou seja, é o único que possui os pressupostos para o governante ideal, pois serão capazes de contemplar a essência das coisas belas, ou o Belo em si, das coisas justas à Justiça em si, do múltiplo à Unidade e por atingir a ciência do Bem pela dialética². Nesse ponto Platão começa a esboçar o que entende por *filósofo*, noção que está intrinsecamente ligada a sua teoria do conhecimento. Para ele, os filósofos são “os que contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas”³. O filósofo obtém assim o conhecimento verdadeiro que está no domínio do Ser, do que é *em si*. Alcançando as Ideias, inclusive a Ideia do Bem e da Justiça, ele estará apto para governar a cidade ideal. Guiado pela razão, poderá aplicar o conhecimento obtido para proporcionar uma sociedade justa e, conseqüentemente, feliz.

No final do livro VI Platão apresenta a sua Teoria das Formas, teoria ontológica que afirma o mundo enquanto uma dualidade: o sensível, que representa o nosso mundo físico; e o inteligível, realidade onde habitam as Ideias, superior e verdadeira. Com isso, há alguns níveis de realidade que o autor estabelece, bem como alguns níveis de conhecimento a respeito desse mundo. Para demonstrar essa divisão, o autor apresenta a metáfora da linha dividida no final do livro VI (509d–511e), que divide o conhecimento entre sensível e inteligível (509d–511e); e no livro VII, onde discute quais são as ciências que devem ser estudadas para a formação do filósofo. Na metáfora da linha, Sócrates convida Gláuco a imaginar uma linha cortada em duas partes desiguais, e após isto, a cortar novamente a linha segundo a mesma proporção (509e). Com isso, temos dois níveis de realidade, bem como alguns níveis de conhecimento que estão dispostos de acordo com cada nível destas realidades.

1 PLATÃO, 2001, 487a, p.270.

2 Para Platão, A dialética é mais perfeita dentre todas as ciências porque admite como princípio o debate filosófico. No fim do livro VII, Sócrates pergunta a Gláuco: “Sócrates – Achas então que a dialética se situa para nós lá no alto, como se fosse a cúpula das ciências, e que estará certo que *não se coloque nenhuma outra forma de saber acima dela*, mas que representa o fastígio do saber? Gláuco – Acho que sim.” (PLATÃO, 2001, p. 349, 535a; destaque nosso).

3 PLATÃO, 2001, p.263, 479e.

No fim do livro VII, Platão relaciona o tipo de conhecimento a cada nível de realidade que a compreende: o sensível, realidade das aparências, consideradas cópias imperfeitas das Ideias, é subdividido entre imagens (sombras e reflexos, conhecidas pela suposição) e os modelos (objetos sensíveis, que também comportam os seres vivos, conhecidas através da fé); e o inteligível, sendo subdivididas, primeiro, às ciências matemáticas (conhecidas pelo entendimento - *dianóia*); e, segundo, pelas Ideias (apreendidas pelo intelecto - *nôesis* - através da dialética). Os homens que se deixam levar pelo testemunho dos sentidos emitem apenas *opinião*, eles são os que vagueiam entre o conhecimento e a ignorância, considerados *filodoxos*. Assim, o sensível, que contém os objetos materiais do mundo, somente existe como uma cópia imperfeita, de semelhança e aparência de uma realidade superior, que existe por si mesmo. O Inteligível, por outro lado, corresponde à essa realidade, que é o domínio do Ser, do que é *em si*, sempre imutável e por isso verdadeiro: é o reino das Formas, que são as essências de todas as coisas, as Ideias perfeitas e universais que correspondem ao conhecimento imutável (*episteme*). O Inteligível é a realidade perfeita em si mesma, que só é atingida quando fazemos esse processo de ascensão da alma, na qual o estudante aspirante à filósofo deverá passar por um processo pedagógico que levará boa parte de sua vida.

Ao atingir o domínio do Ser, o filósofo, amante do conhecimento e contemplador das Ideias, estará apto para governar, contudo, esse processo não é fácil. O programa de estudos para a educação dos governantes filósofos é dividido em etapas que compreendia vários anos. Neste programa pedagógico, a educação deve-se iniciar com os jogos educativos para as crianças, nessa fase os jogos não possuem o objetivo de serem competitivos, mas são, sobretudo, formadores de caráter. Entre os 10 e 13 anos, os estudantes deveriam ser inseridos nos estudos de autores clássicos. Dos 13 anos aos 16, a formação seria voltada para a música, a arte das musas. Inserir a música nesse processo é de fundamental importância, pois os alunos desenvolverão o culto à harmonia, importante elemento que torna essencial a formação de cidadãos bons e justos, pois

um homem justo depende de uma alma justa, ou seja, harmônica⁴. Nessa fase também torna-se imprescindível o ensino da matemática, “a ciência que arrasta a alma do que é mutável para o que é essencial”⁵. Entre os 17 e 18 anos de idade, os jovens ingressam no serviço militar e estudam os princípios da arte da guerra. Nessa fase os jovens serão selecionados entre aqueles que continuarão no serviço e se destinarão para a classe dos guerreiros ou aqueles que seguirão nos estudos superiores para seguirem carreira de filósofo. Os que forem selecionados para esse cargo deverão se dedicar aos estudos e treinamentos mais profundos de matemática e ginástica, dos 20 até os 30 anos de idade. Após os 30 anos, os selecionados entre os melhores estudarão dialética por um período de cinco anos, estando, assim, aptos para conhecer a verdade, o bem e o mal, o justo e o injusto e, de modo geral, o Ser, em que o estudante aspirante à filósofo alcança as essências. Contudo, nessa fase a formação dos governantes ainda não está completa. Para isso, é preciso que os futuros governantes, a partir dos 35 anos, vivam em sociedade junto com os homens comuns por 15 anos, testando e pondo em prática seus conhecimentos e suas experiências adquiridas ao longo do processo que se iniciou na infância. Somente numa última etapa, aos 50 anos, é que estarão aptos à governar, tornando-se governantes-filósofos, podendo dedicar-se inteiramente à contemplação filosófica e ocupar os mais altos cargos públicos como dirigentes do Estado, somente quem alcança e quem conhece Bem em si é quem poderá fazer o melhor para todos. A educação do filósofo tem por finalidade a ascensão e o conhecimento pleno da ciência do bem, pois ela é uma ciência específica e mais elevada. A alma, quando se eleva até o Bem, revela a verdade das coisas em si mesmas. Deste modo, a ciência do Bem é a ciência da verdade que possibilita o conhecimento verdadeiro: “se a não conhecemos,

4 Para Platão a alma (*psyché*) é dividida em 3 partes, sendo uma superior e as outras duas inferiores, em que a parte superior, ou seja, a racional, instaura sua autoridade e comanda as partes inferiores, a parte que corresponde ao tronco (irascível) e a parte do baixo ventre (apetitiva). Dessa forma, uma alma equilibrada e harmoniosa é aquela que, diante de nossas ações morais, agimos de acordo com a nossa racionalidade sobre nossas paixões, alcançando assim, as virtudes, tal como a sabedoria, a coragem, a prudência etc.

5 PLATÃO, 2001, p. 326, 521d.

e se, à parte essa ideia, conhecemos tudo quanto há, sabes que de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos, se não tivermos o bem.” (PLATÃO, 2001, 505a – 505b, p. 302.)

É interessante ressaltarmos aqui que Platão apresenta, através de seu programa pedagógico ideal, a ideia de formação integral⁶. Ademais, este plano ideal de educação é apresentado pelo autor tendo em vista à formação política em seu fim último. Com isso, o filósofo, por ser aquele que visa o Bem e que possui uma alma equilibrada, guiada pela razão, é o oposto do tirano, que possui uma alma totalmente desequilibrada e injusta. Sobre isso Platão dedica os últimos livros para, além de outros tópicos, analisar a alma do tirano, alma oposta à do filósofo.

No livro VIII o autor analisa as formas de governo e identifica que há tipos injustos deles, em que uma vai decaindo, se degenerando, em outra forma, tal como a timocracia (forma de governo em que a honra é o princípio dominante), a oligarquia (Estado que super valoriza a riqueza e o poder dos ricos), a democracia (forma de poder em que há uma participação direta dos cidadão elegíveis) e a tirania que, obviamente, é o regime mais injusto e corrupto, ao qual deve ser evitado. Neste livro Platão critica a democracia, sistema pelo qual Sócrates, seu mestre, foi condenado a morte, sendo esse um dos principais motivos da insatisfação da conjectura política em que estava inserido. O filósofo entende que a democracia é uma forma de governo caracterizada pela paixão da liberdade e pela proliferação dos desejos supérfluos, além da imprudência dos governantes. A democracia, assim, seria a porta de entrada para a tirania. Aqui, um dos principais motivos, senão o principal, que Platão demonstra sua insatisfação com essa forma de governo reside justamente no fato de que Sócrates foi condenado pela assembleia ateniense, ou seja, por um regime democrático. Para Platão a condenação política de Sócrates é praticamente a condenação da própria filosofia, pois esta corresponde ao livre pensar⁷.

6 Para mais detalhes sobre esse tópico, Ver: LORENZON, E. A.; JORGE, L. G. A., *A ideia de educação integral em Platão e Rousseau*. 2011.

7 Platão relata a autodefesa de Sócrates diante da assembleia ateniense na obra *Apologia de Sócrates*.

No livro IX, Platão analisa a alma do tirano, desenvolvendo o argumento de que o tirano é aquele que é dominado por suas próprias paixões, por isso, antes de mais nada, ele é um tirano de si, e por esse motivo ele tiraniza os outros. O tirano é um homem injusto. A felicidade, que é atributo do justo, vai faltando à medida em que aumenta o grau de corrupção do Estado na transição de um tipo de governo para outro, tornando a alma do tirano naquela em que suas partes inferiores, responsáveis pelas emoções, desejos, paixões e impulsos, dominam completamente a parte superior da alma correspondente à razão. Se o filósofo é aquele que se guia através da razão, o tirano é aquele que é governado pelos seus próprios instintos.

A obra *A República* é, sem dúvidas, uma das obras mais importantes de Platão. Contudo, devemos entender que ela não é uma obra exclusiva sobre política. As obras que possuem essencialmente um cunho político de Platão são os diálogos *Político* e *Leis*. A escolha de *A República* para nosso estudo deu-se pelo fato de que ela representa, a nosso ver, um resumo e, ao mesmo tempo, uma porta de entrada para a filosofia platônica. O projeto político ideal de Platão consiste na construção de uma cidade *perfeita*, em que, em todas as suas instâncias, essa cidade funcionaria do melhor modo possível, evitando a corrupção, a injustiça, a tirania etc. Nessa obra é notório a proposta de uma reforma na sociedade através da política, mas, para isso, deve também ocorrer uma reforma no âmbito do próprio homem, seus atos morais, sua alma, e sua educação, ou seja, Platão aqui apresenta sua própria intenção de reforma da paideia grega⁸, uma nova educação integral, *completa*, do homem e, conseqüentemente, uma nova organização política da sociedade. Sobre a relação

8 A *Paideia* é a denominação da cultura e do sistema de educação e formação ética dos gregos antigos. Os estudos que compreendem a *Paideia* referem-se e incluíam temas como ginástica, gramática, retórica, música, matemática, filosofia etc. Contudo, segundo Werner Jaeger, devemos entender a *Paideia* como a formação do *homem* grego. O autor afirma: "não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação, nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os gregos entendiam como *Paideia*. Cada uma daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito, teríamos que empregar-las todos de uma vez". (JAEGER, 1995, p.1)

entre política e filosofia na vida de Platão, Benedito Nunes, na introdução da tradução de *A República*, afirma:

A atitude de Platão, que abandonou a política pela Filosofia, é, do ponto de vista desse confronto, uma atitude exemplar. Sua experiência de reformador, que deixa de prestar adesão à cidade tal como ela se tornara, a fim de concebê-la tal como *deveria ser*, equivale a uma experiência da própria Filosofia, que transfere a possibilidade de ação ao empenho da construção de uma nova Pólis, em nome de uma outra política. [...] Por conseguinte, ao reformar a Cidade, ao substituir a Pólis real pela ideal, Platão, que chegara à Filosofia 'pela política e para a política' abriu o caminho de volta à política por meio da Filosofia. (NUNES *in* PLATÃO, 2000, p. 7-8)⁹

Deste modo, como uma sociedade *deveria ser*? Essa pergunta serve como um guia base para Platão desenvolver sua teoria da cidade perfeita ao longo de *A República*. Ela também caracteriza um ponto interessante sobre a filosofia de Platão: o *Idealismo*. Esse conceito é recorrente na História da Filosofia, possuindo vários significados que foram utilizados em diversas áreas, tais como na Ética, na Linguagem, no Direito, na Metafísica, na Epistemologia etc. Dentro da Filosofia Política e da Filosofia da Educação o *idealismo* corresponde a uma perspectiva mais prática (embora pode haver elementos ontológicos). Falar em *idealismo* remete-se à premissa básica de que há um *ideal* de sociedade e de educação a serem seguidos, ou seja, de um modelo ou de uma descrição perfeita de uma sociedade, governo ou corpo político, além de um projeto pedagógico. Mas *perfeito* em qual sentido? Aqui podemos entender esse conceito como uma projeção imaginada de uma circunstância que não corresponde exatamente à uma situação concreta e real em que vivemos nesse momento nessa realidade, mas com base nessa mesma realidade.

Uma concepção idealista política muitas vezes equivale à um experimento de pensamento¹⁰: as sociedades e os projetos

9 Destaque em itálico nosso.

10 Podemos associar que a atitude de imaginar uma sociedade e um projeto pedagógico *perfeito* corresponde à um *experimento de pensamento* (ou experimento mental),

educacionais descritos servem como uma projeção de uma situação não verificável na prática para comparar com a nossa realidade vivida, a fim de buscar resultados e melhorias sobre os diversos aspectos políticos e pedagógicos que caracterizam nossa vida social. Platão e Rousseau são filósofos que, a nosso ver, se encaixam nessa posição. Seus propósitos de reforma política e pedagógica partem de uma profunda análise que fizeram acerca dos problemas sociais que presenciaram, projetando suas análises num sistema teórico e hipotético a fim de apresentarem soluções para problemas concretos e reais. Deste modo, acredito que podemos denominar, dentro da Filosofia Política e da Filosofia da Educação, ambos os autores como *idealistas*, pois compartilham de uma premissa básica para elaborar suas teorias filosóficas: diante do quadro social e político vivido, como a educação *deveria ser projetada, estabelecida e aplicada para resolver nossos problemas sociais reais*? Esse foi um dos propósitos para Platão escrever *A República* (370 - 380 a.C.) e Rousseau publicar duas obras em conjunto, *O Contrato Social e Emílio ou Da Educação*, ambas de 1762. Assim, qual é a proposta que Rousseau, separado de Platão na história por 21 séculos, apresenta em sua filosofia?

De acordo com Francisco Cambi (1999, p. 342-343), na obra *História da Pedagogia*, Jean Jacque Rousseau (1712-1778) é considerado por muitos como o pai da pedagogia contemporânea. Isto não é à toa. A renovação e a novidade que Rousseau trouxe para a pedagogia são fontes de temas que são debatidos até hoje, principalmente quando discutimos sobre qual é a melhor maneira de se educar a criança. Contudo, como já dito anteriormente, para entendermos o propósito da pedagogia rousseauniana, devemos antes entender a sua filosofia política, pois uma é pressuposto da outra. Não obstante, a obras do autor referente à filosofia política e a filosofia da educação, *Do Contrato Social e Emílio*, respectivamente,

conceito bastante utilizado na Física para descrever os experimentos que não podem ser realizados. Esses experimentos possuem o objetivo de analisar como os resultados de uma determinada teoria se comportariam numa situação idealizada, pensada, e perfeita, sem obstáculos reais, naturais ou artificiais que impedem à própria realização do experimento, a fim de comparar os resultados obtidos mentalmente com os dados da realidade para entendermos, comprovar ou negar (teoricamente) determinadas hipóteses.

foram publicados praticamente ao mesmo tempo, e isso não foi mera coincidência.

Rousseau, ao lado de Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704), é considerado um dos principais filósofos contratualista moderno. A teoria do contratualismo afirma basicamente que a reunião dos homens em sociedade não ocorreu de modo natural e instintivo, e sim foi fruto de um pacto, um acordo, um contrato social que pôs fim ao estado de natureza. Esse estado de natureza indica a condição em que os seres humanos vivem antes de estipularem qualquer organização estatal, ou seja, uma condição pré-social. Entretanto, não devemos esquecer de que não há uma concordância sobre tal estado entre os autores citados. Hobbes afirma na sua obra mais conhecida *Leviatã ou Matéria, Palavra e Poder de um Governo Eclesiástico e Civil* (1651) que, sem a existência de um Estado Absoluto, o homem é o lobo do próprio homem, ou seja, o homem, por possuir uma natureza egoísta, vive em constante estado de guerra de todos contra todos, afirmando a necessidade da existência de um governo absoluto (que estivesse inclusive acima das leis) para estabelecer a ordem e a paz social¹¹. Locke afirma, por outro lado, na obra *Dois Tratados Sobre o Governo Civil* (1690), no segundo tratado, que todos os homens no estado de natureza vivem em estado de perfeita liberdade e igualdade¹², porém, essa liberdade não dá ao homem o pleno direito de agir conforme seus interesses próprios, uma vez que todos os homens são governados pela lei natural (a razão), ao qual ensina que, “sendo todos iguais e

11 Segundo Hobbes, “as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros.” (HOBBS, 1983, p.103).

12 Afirma Locke: “Para entender o poder político corretamente, e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão, o qual é um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem” (LOCKE, 1998, p. 381-382)

independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses¹³. Assim, todos os homens, através da lei natural, possuem o direito natural de julgarem ou castigarem aqueles que transgridem tal lei, imposta à todos por Deus. O Estado, aqui, surge como uma necessidade de garantir os direitos naturais (a vida, liberdade e a propriedade) diante daqueles que violam e prejudicam a vida de outrem em que, através da disputa, os indivíduos desejam ultrapassar a lei à eles impostas para defenderem seus próprios interesses.

Para Rousseau, o homem é bom por natureza, mas a sociedade o corrompe. Essa ideia pode, à primeira vista, parecer estranho. Se o homem é bom por natureza, por que a sociedade o corrompe, visto que a sociedade é uma organização civil entre os homens? Para o filósofo, precisamos distinguir o homem selvagem (estado de natureza) do homem civil (surgimento da sociedade) para entendermos a origem e a causa das instâncias que corrompem o homem¹⁴, tal como a desigualdade. Assim, o modo como os homens se relacionam em sociedade é que corrompe a sua própria natureza, e não simplesmente o agrupamento entre eles. Sobre esse ponto, Rousseau afirma que existem dois tipos de diferenças entre os homens, sendo uma delas não natural:

Concebo na espécie humana dois tipos de desigualdade: uma eu chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, que podemos chamar de desigualdade moral ou política, por depender de uma espécie de convenção e por ser estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes

13 LOCKE, 1998, p.384.

14 No Emílio, Rousseau afirma: "O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com o seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o eu para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo". (ROUSSEAU, 2004, p. 11-12).

privilégios de que alguns desfrutam em prejuízo de outros, como o de ser mais ricos, mais honrados, mais poderosos do que estes, ou mesmo o de se fazer obedecer por eles. (ROUSSEAU, 2017, p. 33).

As desigualdades entre os homens são sociais e definem-se pelo modo como eles se organizam e vivem em sociedade. Disto, deriva uma das principais críticas de Rousseau: a noção de propriedade privada. Para ele, a introdução da propriedade privada na história trouxe o conseqüente nascimento da inveja, da mentira, do roubo, da violência etc., basicamente, dos vícios sociais que corrompe o homem, pois, através da falta de melhores condições que provém da desigualdade, força-os a cometerem tais atos¹⁵. Por causa disso, o homem selvagem torna-se, do ponto de vista ético, superior ao homem civil. Diz Rousseau:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, pensou em dizer *isto é meu*, e encontrou gente simples o bastante para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinatos, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando os mourões ou tapando o fosso, houvesse gritado: não escutem esse impostor; vocês estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém! (ROUSSEAU, 2017, p. 71).

A ideia da propriedade privada é fundamental para entendermos o estado atual em que o homem se encontra, ou seja, um estado de *decadência*: a ideia rousseauiana de que, no curso da história, o homem não produziu progresso, e sim regresso, principalmente do ponto de vista moral. Em *O Contrato Social*, o filósofo afirma que “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá

15 Afirma Rousseau na obra *Emílio*: No estado em que agora as coisas estão, um homem abandonado a si mesmo desde o nascimento entre os outros seria o mais desfigurado de todos. Os preconceitos, a autoridade, a necessidade, o exemplo, todas as instituições sociais em que estamos submersos abafariam nele a natureza, e nada poriam em seu lugar. (ROUSSEAU, 2004, p. 7)

legitimá-la? Creio poder resolver esta questão” (ROUSSEAU, 1983, p. 22). Assim, O homem deve-se libertar das correntes impostas pela civilização para retomar à sua primitiva liberdade, para isso, há a necessidade de estabelecer um novo pacto social, um novo contrato social baseado em leis justas, e não em leis injustas que têm como objetivo a conservação da propriedade privada por parte dos mais poderosos e ricos. Somente assim pode-se construir uma nova sociedade. Antes do surgimento da sociedade civil, os indivíduos viviam isoladamente no estado selvagem, existindo em cada um qualidades potenciais, inatas ao homem, dos quais todos são portadores, independente da cultura ou da sociedade em que se vive, tais como perfectibilidade, a bondade e a sensibilidade, sendo também dotado do sentimento de liberdade e de justiça. Uma volta ao estado de natureza através de um novo contrato social representaria uma volta a esse estado, possuindo o objetivo de cultivar a permanência do homem nas virtudes inatas boas e justas para construir uma nova sociedade, regida pela vontade geral, ou seja, a vontade da coletividade que elabora leis justas¹⁶. Segundo Cambi, “Trata-se, desse modo, de operar uma ‘naturalização’ do homem, capaz de renovar a sociedade europeia moderna, que chegou a um estado de evolução (e de corrupção) que torna impossível a sua reforma política” (CAMBI, 1999, p.346). Em outra passagem em seu texto, o historiador afirma:

Política e Pedagogia estão estreitamente ligadas em Rousseau: uma é o pressuposto e o complemento da outra, e juntas tornam possível a reforma integral do homem e da sociedade, reconduzindo-a – por vias novas – para a recuperação da condição natural, ou seja, por vias totalmente artificiais e não ingênuas, ativadas através de um radical esforço racional. A pedagogia de Rousseau faz parte de um esboço bastante complexo de filosofia da história (baseada no princípio de decadência) e de reforma antropológico-social [...]. Há em Rousseau um único e grande problema antropológico-político (fazer o homem sair

16 Segundo Lyra: “A vontade geral é assim, depois de eliminados os aspectos conflitantes e destrutivos das vontades particulares, a soma daqueles aspectos que dizem respeito ao interesse geral dos cidadãos” (LYRA, 2017, p.174).

do “mal” e ativar as vias para conseguir este remédio), cujo centro se coloca a própria pedagogia, articulada em várias formas, mas sempre essencial para promover o retorno do homem e da sociedade à condição natural. (CAMBI, 1999, p. 343-344)

Com o exposto, podemos perceber que a análise filosófica aponta para um problema político e social; e, para resolver essas questões, Rousseau propõe uma solução através da pedagogia, sob a ótica da filosofia da educação. Para isso, o autor nos apresenta sua obra *Emílio ou Da Educação*, obra pedagógica que representa um tratado sobre como *deveria* ser a educação, sob nossa perspectiva de leitura defendida nesse estudo; sendo ela capaz de fazer com que o homem se aproxime do estado de natureza, pois a educação deve ser submetida ao comando da mesma. Segundo Valdemarin, há na referida obra uma relação das “proposições sobre a prática pedagógica como desdobramento de princípios políticos” (VALDEMARIN, 2007, p.146) e, com isso, devemos ficar atentos aos aspectos que “consiste na capacidade de *idealizar* o futuro por meio da ação educativa, considerando a realidade existente um dado imprescindível do projeto pedagógico, mas afirmando-a como prática que não esgota os esforços presentes”¹⁷ (*id.*).

Como dito anteriormente, Rousseau é considerado, na perspectiva da história das ideias educacionais, como o pai da pedagogia contemporânea, isso se deve pelo fato de que na obra *Emílio ou Da Educação* o autor estabelece um método que teoriza a educação voltada para a criança, cujo objetivo é preservar no homem a bondade natural, intrínseca ao sujeito. A obra trata de um desenvolvimento pedagógico do personagem Emílio desde o nascimento até a fase adulta, sendo essa trajetória um novo modelo de projeto pedagógico apresentado pelo autor para as futuras gerações. Se é verdade que o homem nasce bom e se torna vicioso por causa da convivência em sociedade, a reforma da educação pode ser o instrumento adequado para criar uma humanidade nova e melhor. Para isso, Emílio deve ser educado segundo as leis da natureza¹⁸

17 Destaque em itálico nosso.

18 Segundo Cambi (1999, p.346), há na obra pelo menos três significados acerca do ‘retorno à natureza’ no âmbito educacional, são elas: retorno à centralidade das

através dos cuidados um educador discreto, em um ambiente que favoreça o contato e o desenvolvimento da criança de seu natural estado de bondade. Há, desse modo, três tipos de educação que acompanha o homem ao longo de sua vida:

Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos carentes de tudo, precisamos de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação. Essa educação vem-nos da natureza ou das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas. Assim, cada um de nós é formado por três tipos de mestres [...]. Dessas três educações diferentes, a da natureza não depende de nós; a das coisas, só em alguns aspectos. A educação dos homens é a única de que somos realmente senhores; mesmo assim, só o somos por suposição, pois quem pode esperar dirigir inteiramente as palavras e as ações de todos os que rodeiam uma criança? (ROUSSEAU, 2004, p. 9).

É preciso, assim, que a educação seja projetada para acompanhar o homem desde seu nascimento até a fase adulta para que, quando retornar à sociedade, preserve o estado da instintiva bondade da natureza humana. A ideia de uma educação negativa e indireta aqui, tornam-se essencial. Para Rousseau, a educação negativa é a ideia pedagógica na qual se aprende por si mesmo, pois o aluno deve desenvolver por si próprio seu raciocínio e suas experiências para com o mundo exterior, daí a importância do desenvolvimento dos sentidos a partir de uma vivência próximo a um ambiente natural. O educador não deve transmitir nenhum saber de modo direto, mas tende a evitar que o aluno entre em contato com as perniciosas influências morais da sociedade humana e satisfazer sistematicamente a sua natural curiosidade em qualquer âmbito do conhecimento humano. Para isso, Rousseau propõe

necessidades mais profundas e essenciais da criança; respeito pelo seu ritmo de crescimento; valorização das características específicas da idade infantil.

novas etapas sucessivas do desenvolvimento infantil (da infância à adolescência, e desta à fase adulta).

A obra é dividida em 5 partes. No Livro I, Rousseau trata sobre a idade da natureza, o bebê (*infans*), fase que vai desde o nascimento até quando o bebê começa a desenvolver a capacidade de desenvolver discursos suficientemente orgânicos. Aqui o foco é uma educação por parte da verdadeira ama, que é a mãe (sendo o verdadeiro preceptor, ou seja, o educador indiscreto, o pai) centralizada em garantir uma educação higiênica e capaz de não criar no menino hábitos não naturais e nefastos. Deve-se também, em prol da liberdade e do desenvolvimento das capacidades físicas da criança, abolir o uso de fraudas. O Livro II ainda é dedicado a idade da natureza, mas, dessa vez, à fase *puer*, que vai dos 2 até os 12 anos de idade, segundo Rousseau, essa fase é “aquela onde acaba propriamente a infância, pois as palavras *infans* e *puer* não são sinônimas. A primeira está contida na segunda e significa *quem não pode falar*¹⁹. De acordo com Cambi (1999, p.349), nessa fase o objetivo principal é o fortalecimento e o desenvolvimento do corpo e da mente, através de uma educação da sensibilidade, da moral, da intelectualidade e do corpo. É a idade pré-moral e pré-racional, voltada para interesses presentes e substancialmente feliz. Nessa fase é importante que o educador ‘perca tempo’ para ensinar a Emílio noções essenciais, como a noção de propriedade. O educador deve evitar ensinamentos precoces, tais como, por exemplo, o ensino de línguas estrangeiras, a história ou as fábulas. O Livro III é dedicado a idade da força, ou seja, a fase que vai dos 12 a 15 anos. Essa idade corresponde ao que hoje definiríamos como a pré-adolescência, o que Rousseau caracteriza como idade do útil. Nessa idade, Emílio é forte, ainda curioso, e ainda surdo às paixões. Aqui seria a melhor fase para iniciá-lo nas noções justas dentro do aspecto da educação social. Há também nessa fase a necessidade da escolha

19 O filósofo assim continua: “Quando as crianças começam a falar, passam a chorar menos. Esse progresso é natural, uma linguagem é substituída pela outra. Quando podem dizer com palavras que estão sofrendo, por que o diriam com gritos, a não ser quando a dor for forte demais para que a palavra possa exprimi-la? Se então continuarem a chorar, a culpa será das pessoas que estão ao seu redor. A partir do momento em que Emílio tiver dito: ‘Está doendo’, serão necessárias dores muito fortes para forçá-lo a chorar” (ROUSSEAU, 2004, p.69)

de uma profissão, sendo a marcenaria a melhor opção porque este é um ofício manual, é um trabalho “limpo e honesto, que o habitue a submeter-se a regras, a estar em contato com os outros e que o torne economicamente autônomo em caso de reviravoltas sociais” (CAMBI, 1999, p.349). Aqui, a profissão (aliada à formação intelectual que deve ser estimulada através do estudo de ambiente que estimule nele o gosto do aprender com a experiência e não com lições abstratas, - seu único livro, inclusive, deverá ser o *Robinson Crusoe*, que reflete a autoconsciência do menino nesta idade e a curiosidade ativa que o mantém na aprendizagem), permite que Emílio tenha poucos conhecimentos, mas os que eles tem são realmente seus. No Livro IV, Rousseau entende que dos 15 aos 20 anos é a idade da razão e das paixões, a adolescência de Emílio. É a fase do segundo nascimento: o despertar das paixões e numa primeira atenção para com os outros homens, que se manifesta na amizade e na piedade. Nessa etapa do desenvolvimento de Emílio é apropriado a educação moral caracterizada enquanto uma educação sexual, um estudo da história, da religião, da estética e das paixões. Essa fase também é importante porque marca a entrada de Emílio no mundo. Por fim, o Livro V tem como objetivo descrever a fase adulta de Emílio, dos 20 aos 25 anos. É a idade da sabedoria e do casamento, enquanto dotado de paixão e razão, Emílio pode livremente apaixonar-se e procurar a sua Sofia (a mulher ideal)²⁰. Neste livro Rousseau enfatiza as semelhanças e diferenças entre os dois sexos, e desenvolve sobre a educação intelectual, estética, moral e religiosa de Sofia. Essa fase se conclui com o empenho de Emílio de servir de preceptor para o próprio filho. Assim, é destacado a importância das viagens para que Emílio conheça os povos e isto lhe sirva como uma educação política para que ele entenda e saiba a diferença do homem selvagem para o homem civil. Por fim, Emílio decide fixar-se no próprio país de nascimento e viver no meio dos homens, procurando ser para eles o benfeitor e o modelo (inclusive

20 Afirma Rousseau, no início do Livro V: “Não é bom que o homem esteja só, e Emílio é homem; prometemos-lhe uma companheira, é preciso dar-lhe. Essa companheira é Sofia. Onde mora? Onde a encontraremos? Para encontrá-la, é preciso conhecê-la. Saibamos primeiro o que ela é e assim poderemos saber mais dos lugares que habita, e, quando a tivermos encontrado, nem tudo estará feito” (ROUSSEAU, 2004, p. 515).

será o tutor de seu próprio filho), indo especialmente habitar no campo, fugindo das grandes cidades corrompidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do estudo apresentado, podemos perguntar: as teses de Platão ao descrever uma cidade imaginária perfeita e de Rousseau ao afirmar que o homem deve voltar ao seu estado de natureza, não devem ser consideradas como uma *utopia*? Esse é um conceito bastante utilizado na filosofia política e que cabe refletir um pouco. O que é, pois, uma *utopia*? O termo é derivado do grego e significa, etimologicamente, “não lugar” ou “lugar nenhum”. Atualmente, no cotidiano, temos a tendência de deduzir que uma utopia é um ideal irreal, ilusório e falso, que não pode ser alcançado, logo, qualquer pensamento ou descrição de algo, seja de uma sociedade perfeita ou de qualquer situação específica nos vários âmbitos da realidade, são denominados como utópicos e, conseqüentemente, são imediatamente desacreditados e sua aplicação descartada, pois não podem ser realizados. Entretanto, dentro de uma perspectiva filosófica política, a utopia é um recurso argumentativo nos mesmos moldes de um experimento de pensamento. De acordo com Abbagnano, após a obra *Utopia* de Thomas Morus,

[...] no qual relatava as condições de vida numa ilha desconhecida denominada Utopia: nela teriam sido abolidas a propriedade privada e a intolerância religiosa. Depois disso, esse termo passou a designar não só qualquer tentativa análoga, tanto anterior quanto posterior (como a República de Platão ou a Cidade do Sol de Campanella), mas também qualquer ideal político, social ou religioso de realização difícil ou impossível. (ABBAGANANO, 2007, p. 987).

Entretanto, devemos sempre ter em mente de que não podemos desconsiderar a visão do próprio autor sobre aquilo em que o mesmo está defendendo, pois, se o fizermos, estaremos cometendo erros anacrônicos. Cabe-nos refletir: Platão encarava sua própria obra e suas próprias ideias como *utópicas*? Dificilmente. Todo o projeto político de Platão, embora que alguns conceitos ali apresentados são estranhos aos nossos ouvidos contemporâneos, foi

encarado por ele como algo possível de ser aplicado na realidade, desde que se seguissem os parâmetros estabelecidos ao longo da obra. Ademais, Platão relatou na sua *Carta VII* que tentou aplicar alguns conceitos de sua filosofia na realidade, tal como a tese do rei-filósofo, uma das ideias centrais de seu pensamento já apresentado em *A República*. Rousseau, ao escrever a obra *Emílio*, propõe um modelo ideal do processo pedagógico com o objetivo de que a criança seja educada longe da sociedade civil e conforme os ditames da natureza para que, quando ela crescesse e se tornasse um adulto, seja reintroduzida na sociedade. É somente com uma nova imagem da infância e respeitando o seu processo de amadurecimento a partir de uma educação negativa e indireta que podemos, diria o autor, superar os males sociais que nos assolam e que corrompem o homem.

Desse modo, a nosso ver, tanto Platão quanto Rousseau desenvolveram teorias pedagógicas que serviriam como um modelo-guia à ser seguido pelo resto da sociedade para superar os problemas políticos: soluções imaginárias para problemas concretos. Assim, acreditamos que, à luz do propósito e objetivos de ambos os autores – do planejamento de projetos realizáveis possíveis de serem aplicados na prática – é que não podemos considerar às suas obras, por elas mesmas, como *utópicas*, pois foram escritas e pensadas como uma solução real, embora detenham o aspecto imaginário pelo qual foram elaboradas. Não se trata aqui da aplicabilidade ou não de suas teorias, e sim do valor argumentativo e metodológico que essas obras possuem. Há algumas semelhanças e diferenças em suas teorias, tal como a ideia básica do que hoje chamamos de uma educação integral, que é compartilhada por ambos. Rousseau, inclusive, cita Platão no *Emílio*, ressaltando a importância daquele filósofo grego e critica o modo pelo qual a obra é entendida: “Se quiserdes ter uma ideia da educação pública, lede a *República* de Platão. Não é uma obra de política, como pensam os que julgam os livros pelo título: é o mais belo tratado de educação jamais escrito” (ROUSSEAU, 2004, 13). Contudo, apenas citar Platão não indica que Rousseau está sob uma influência direta dele, mas demonstra o respeito e a admiração que Rousseau teve com o projeto pedagógico de Platão. Como dito anteriormente, muitos encaram a *República* como uma obra política, mas num estudo aprofundado percebemos

que ela vai além disso, e Rousseau parece que entendeu muito bem isso, destacando e valorizando o aspecto pedagógico da obra.

Portanto, a partir do estudo apresentado, podemos perguntar: qual é o papel da educação? Esse questionamento impulsionou vários filósofos, teóricos, educadores etc., ao longo da história à encará-la de diversos modos e sentidos, bem como de muitas perspectivas teóricas. Analisando a filosofia de Platão e de Rousseau, dentro da concepção *idealista* de filosofia política e educacional ao descreverem situações e modalidades em que ambos os autores a encaram como *perfeitas*, concluímos o que para nossos ouvidos contemporâneos soa como um 'clichê: a de que 'só a educação salva', ou seja, para ambos os filósofos parece que há a concepção de que a educação é capaz e responsável por aplicar uma verdadeira reforma política que demanda uma reforma social e antropológica. Acreditamos, assim, que esse estudo é de suma importância, pois faz com que percebamos a importância dos estudos dos clássicos para pensarmos a nossa própria realidade social, política e pedagógica, pois a pergunta, nos dias de hoje, ainda continua válida para podemos refletir nossa realidade atual: como podemos entender a relação entre política e educação?

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti – 5ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. Tradução de Álvaro Lorencini – São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

HOBBS, Thomas. **Leviatã Ou Matéria, Forma E Poder De Um Estado Eclesiástico E Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro E Maria Beatriz Nizza da Silva. – 3ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

JAEGER, Werner. **Paideia: A formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. Martins Fontes, São Paulo, 1995.

LOCKE, John. **Dois Tratados Sobre o Governo**. Tradução de Julio Fischer. Martins Fontes, São Paulo, 1998.

LYRA, Rubens Pinto. **Rousseau: Autogoverno, Igualdade e Liberdade**. In: Teoria Política e Realidade Brasileira e suas incidências sobre a conjuntura política atual. Rubens Pinto Lyra. – Campina Grande: EDUEPB, 2017, p. 163-198).

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena de Rocha Pereira. 9ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Carta VII**. Trad. Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinha Melo. Ed. Estampa, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A origem da desigualdade entre os homens**. Tradução de Eduardo Brandão. – 1ª ed. – São Paulo: Peguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. In: Coleção Os Pensadores, Jean Jacques Rousseau. Tradução de Lourdes Santos Machado; Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. – 3ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VALDEMARIN, Vera Teresa. **Pedagogia, Educação da infância e o Futuro do homem: Por que ler Rousseau hoje?** In: Introdução à Filosofia da Educação: Temas Contemporâneos e História. Pedro Angelo Pagni, Divino José da Silva (organizadores); Cláudio Roberto Brocanelli... [et. al.]. – São Paulo: Avercamp, 2007, p. 146 – 164.