

ÉTICA NORMATIVA, METAÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

O lugar do *Émile* na arquitetônica do pensamento de Rousseau: Problemas de vínculo entre educação e política*

*The role of *Émile* in Rousseau's architectural thought: Link problems between Education and Politics*

** Claudio A. Dalbosco

Resumo: O ensaio investiga o problema da unidade entre o *Segundo Discurso*, o *Émile* e *Do Contrato Social*, consideradas como obras filosóficas principais do pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Reconstrói duas tradições interpretativas, uma favorável e outra contrária à unidade. A primeira, representada por Vaughan, Guérout e Kersting, procura mostrar a incompatibilidade entre o diagnóstico pessimista do *Segundo Discurso* e o ideal normativo atribuído ao Estado pelo *Do Contrato Social*. A segunda tradição interpretativa, que remonta a Immanuel Kant, postula a unidade focando no papel normativo que o *Émile* atribui à educação como forma de correção da maldade humana e da corrupção social e política. Ao assumir partido favorável a esta segunda interpretação, o ensaio destaca a centralidade que o *Émile* ocupa na arquitetônica do pensamento de Rousseau. Disso resulta a importância da teoria educacional na elaboração do ideal republicano e democrático baseado na vida livre de iguais entre iguais.

Palavras chave: Ser humano. Educação. Cultura. Estado. Formação da Vontade. Liberdade.

Abstract: The paper concerns the problem of the unity among the Second Discourse, *Émile* and The Social Contract, considered the major philosophical works of the Jean – Jacques Rousseau's thought.

* Este ensaio é a reelaboração ampliada de algumas ideias que constituem a introdução de meu livro sobre Rousseau, intitulado *Condição humana e educação do amor próprio em Jean-Jacques Rousseau*, a ser publicado em breve pelas Edições Loyola (DALBOSCO, 2016).

** Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel/Alemanha, professor da Universidade de Passo Fundo – UPF/RS e pesquisador Bolsa Produtividade do CNPQ. Trabalho realizado com apoio do CNPq e da UPF. <cadalbosco@upf.br>



It reconstructs two interpretive traditions, one for and the other contrary to the unit. The first one, represented by Vaughan, Guérout and Kersting, shows the incompatibility between the Second Discourse pessimistic diagnosis and the normative ideal assigned to the State by The Social Contract. The second interpretive tradition, dating back to Immanuel Kant, posits the unit focusing on the normative role that Émile attaches to education as a means of human evil correction and social and political corruption. This essay, supporting the second interpretation, highlights the centrality that Émile holds in the architectonic of Rousseau's thought. Thus, it is clear, the role of educational theory in the preparation of the republican and democratic ideals based on equals' free life among equals.

Keywords: Human. Education. Culture. State. Will Formation. Freedom.

Introdução

Em 2012 comemorou-se os 300 anos de nascimento de Jean-Jacques Rousseau e 250 anos da publicação do *Émile ou de L'Éducation*, doravante referido somente como *Émile*. Considerando a distância histórica de mais de três séculos que nos separa deste autor, põe-se obviamente a questão sobre o modo como tratá-lo e o que de seu pensamento ainda permaneceria atual. Parafraçando Ernst Cassirer (1975, p. 2), um dos mais importantes conhecedores do pensamento iluminista moderno, nossa distância histórica com Rousseau não impede a atualidade de seus problemas, desde que tenhamos a paciência e o esforço intelectual para mergulhar na investigação das pressuposições de fundo que sustentam a análise de seus diversos e complexos problemas.

Neste contexto, Rousseau foi um dos principais autores modernos que percebeu a profunda imbricação entre a maldade da condição humana e a corrupção da estrutura social e política. Colocou na base de sua filosofia social e política a teoria da ambiguidade do amor próprio (*amour propre*)¹ e viu na formação virtuosa e democrática da vontade uma das maneiras de enfrentar o mal humano e a corrupção social. Este fato mostra então

¹ Embora Rousseau não elabore sistematicamente uma teoria do amor próprio, há passagens em sua obra, especialmente no *Segundo Discurso* e no *Émile* que permitem sua reconstrução. O *Segundo Discurso* apresenta cinco “males” inerentes ao amor próprio que o tornam um sentimento altamente perigoso e destrutivo. São eles: escravidão, conflito, vício, pobreza e alienação. Frederick Neuhouser oferece uma abordagem detalhada da teoria da ambiguidade do amor próprio no pensamento de Rousseau em seus trabalhos recentes: (NUEHOUSER, 2012, p. 101-127). Neuhouser inspira-se, por sua vez, fortemente na interpretação de D. Cooper (1999, p. 115-171). De minha parte, tratei do amor próprio no pensamento de Rousseau, primeiramente, no ensaio *Natürliche Erziehung, Moralität und Mündigkeit bei Jean-Jacques Rousseau* (DALBOSCO, 2006, p. 53-70); posteriormente, no meu livro acima referido (DALBOSCO, 2016).

o entrelaçamento entre suas concepções filosóficas e políticas com suas ideias educacionais, exigindo que suas principais obras sejam concebidas de modo unitário, como continuidade e não como ruptura. Contudo, a unidade exigida não é de modo algum consensual entre os especialistas de seu pensamento.

O *Segundo Discurso*, além de ser uma de suas principais obras filosóficas, senão a principal, contém em germe o núcleo duro de sua filosofia social e, simultaneamente, passagens importantes da teoria do amor próprio. Nele Rousseau procura compreender o estado social corrompido com base numa dupla perspectiva imbricada entre si: do conceito normativo do estado de natureza e da tensão entre o amor de si e o amor próprio, fazendo a sociabilidade humana repousar na predominância do amor próprio.

O *Émile*, por sua vez, é a apresentação mais elaborada do projeto educacional, desenvolvendo também, pormenorizadamente, embora de modo assistemático, a teoria da ambiguidade do amor próprio. Nesta obra Rousseau mostra de que modo a formação virtuosa de seu aluno fictício Emílio depende que amor próprio seja fonte de permanente cuidado educativo. Está convencido que os males humanos e a corrupção social e política só podem ser vencidos ou ao menos remediados por um amplo processo formativo do ser humano, cuja base é a formação moral e democrática da vontade.

A coerência do fio condutor acima referido exige a investigação ao menos de duas questões gerais que reúnem em torno de si um leque muito amplo e diversificado de problemas. A primeira questão refere-se, por um lado, à natureza e ao significado da filosofia social e da teoria do amor próprio e, por outro, em que sentido a própria filosofia social só se deixa compreender pela teoria do amor próprio (NEUHOUSER, 2012). A segunda questão diz respeito à possibilidade ou não de compatibilizar o diagnóstico pessimista do *Segundo Discurso* com o projeto educacional do *Émile* e a teoria jurídica e política *Do Contrato Social*.

O presente ensaio volta-se para esta segunda questão, buscando referir duas tradições interpretativas distintas. Enquanto a primeira parte do ensaio ocupa-se com a interpretação contrária à unidade do pensamento de Rousseau; a segunda volta-se à tradição interpretativa favorável a tal unidade. A reconstrução destas duas interpretações é feita com o intuito de defender a centralidade do *Émile* na arquitetura do pensamento de Rousseau, deixando claro, ao mesmo tempo, o quanto sua teoria filosófica depende de uma teoria educacional. Em outras palavras, podemos encontrar então no pensamento de Rousseau uma justificação moderna do político, na qual se imbricam mutuamente teoria da democracia e teoria da educação.

1 O problema da continuidade ou ruptura entre *Segundo Discurso* e Émile

Para responder a pergunta posta pela Academia de Dijon sobre a origem da desigualdade entre os homens, Rousseau escreve o *Segundo Discurso*. Tal obra é considerada por muitos, entre eles Leo Strauss (1989, p. 276), como a principal obra filosófica do pensador de Genebra. Seu estilo literário é impecável, predominando uma abordagem polêmica sobre vários problemas filosóficos. O tom é manifestamente pessimista, deixando ao leitor a clara impressão de que quanto mais o ser humano se aperfeiçoa, mais a sociedade regride à barbárie; quanto mais inteligentes e polidos se tornam os seres humanos, mais aumenta a corrupção social e política.

Na abordagem de Rousseau, a sociabilidade tornou-se a alternativa mais viável para o ser humano enfrentar as enormes dificuldades postas pela sua sobrevivência. Reconhece que o espaço do viver junto nunca foi uma tarefa simples, que pudesse ser feita com alegria e plena aceitação de uns pelos outros. Se os seres humanos se aproximaram uns dos outros para sobreviver, tal aproximação foi marcada desde o início pela disputa e pelo desejo ardente de um querer ser melhor e superior ao outro. Deste modo, a sociabilidade foi impulsionada pela busca da estima pública e pelo reconhecimento dos outros, caracterizando a disputa, na maioria das vezes desleal, entre os seres humanos.

O diagnóstico do *Segundo Discurso* é, portanto, manifestamente pessimista, pois após ter detectado a concorrência e a disputa irracional entre os seres humanos, Rousseau, mesmo vendo no contrato social a forma mais eficiente de superar esta destrutividade das relações humanas que corroem a sociedade, não está convicto o suficiente para apostar na superação da maldade humana e da corrupção social e política. Contudo, no *Émile*, como já afirmado anteriormente, seu pensamento assume outra direção, sobressaindo-se a crença de que pela educação seria possível enfrentar esta problemática humana e social de fundo. Ora, visto sob esta perspectiva, não haveria unidade entre estas duas principais obras de Rousseau, pois na medida em que o *Segundo Discurso* inscreve-se no tom excessivamente pessimista, o *Émile* aposta na educação. Sendo assim, fica então confirmada a ruptura no pensamento de Rousseau?

Na sequência, para abordar este problema, farei um ingresso pontual na literatura secundária especializada, reconstruindo brevemente duas posições: uma que é contra e outra a favor da unidade. Tal problemática tem a ver com o modo de compreender as principais obras filosóficas de Rousseau, interferindo também, com isso, na interpretação de sua

concepção educacional e do papel que a teoria educacional desempenha na economia geral de seu pensamento.

1.1 O problema da ruptura entre as principais obras de Rousseau

Embora o que interessa ao meu ponto refere-se especificamente à relação entre o *Segundo Discurso* e o *Émile*, os defensores da tese da descontinuidade entre as principais obras se concentram na relação entre o *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social*. Deste modo, para estes autores, o pomo da discórdia reporta-se a possibilidade ou não de conciliar o diagnóstico pessimista do *Segundo Discurso* com a teoria política e jurídica *Do Contrato Social* e, mais precisamente, o conceito do estado de natureza do *Segundo Discurso* com o ideal de Estado baseado na noção de contrato da obra *Do Contrato Social*.

Gostaria de referir brevemente a interpretação de C. G. Vaughan, M. Guérout e T. Kersting; enquanto as duas primeiras são mais antigas, a de Kersting é mais recente e tem influenciado muito a recepção atual do pensamento de Rousseau, principalmente na Alemanha. Segundo Vaughan, a diferença fundamental entre estas duas obras, que assinalaria a profunda ruptura entre elas, reside no fato de que a teoria jurídica *Do Contrato Social* não dependeria mais do conceito de estado de natureza que subjaz à argumentação do *Segundo Discurso*. Ou seja, *Do Contrato Social* teria renunciado à teoria do estado de natureza ao justificar sua própria teoria do contrato e da soberania entre os homens. Deste modo, não existiria entre as duas obras, como pretendido por alguns comentaristas, uma conexão direta e inseparável. O referido autor observa laconicamente o seguinte: “No texto definitivo [*Do Contrato Social*] o estado de natureza como forma [referência normativa] do contrato encontra-se disseminado apenas em poucas frases que não nos tornam mais informados do que já éramos antes” (VAUGHAN, 1915, p. 441).

Martial Guérout é, por sua vez, ainda mais enfático do que Vaughan, ao afirmar que do ponto de vista lógico ou filosófico a obra *Do Contrato Social* não autoriza e muito menos justifica a doutrina do estado de natureza do *Segundo Discurso*. Também não compartilha com aquela concepção pessimista da história que concebe o processo de socialização como sinônimo de corrupção e decadência. Além disso, tanto o ideal de Estado como de sociedade legitimamente fundados no contrato não possuem como objeto retroagir ao estado natural primitivo e nem ao estado natural artificial e despótico. Com base nisso, o referido autor expõe firmemente sua posição: “A tese do [*Segundo*] *Discurso* é, assim, diametralmente oposta a *Do Contrato Social*” (GUÉROULT, 1972, p. 157). Na sequência de sua argumentação, Guérout ainda justifica que na obra *Do Contrato Social*, diferentemente do *Segundo Discurso*, o estado social,

além de não ser concebido mais como fonte de degradação do estado de natureza, torna-se a principal forma de realização da natureza do homem e da própria sociedade. Portanto, de acordo com a argumentação *Do Contrato Social*, “o estado natural aparece como um estado inferior em relação ao estado social e como oposto à natureza do homem, assim como o instinto ou os apetites são opostos à liberdade” (ibidem, p. 158).

Na atualidade, uma das defesas mais fervorosas da ruptura entre as duas obras é representada, na Alemanha, por Thomas Kersting, o qual primeiro resume o núcleo da filosofia política moderna para, em seguida, situar nela a própria posição de Rousseau. A consciência sobre o problema filosófico e político moderno assume, segundo ele, uma radicalidade antes nunca vista, cuja causa deve-se à abstração de pressuposições antropológicas. Isso significa dizer que o homem moderno compreende-se como autônomo e independente de qualquer ordenação provinda da natureza, do cosmo ou da própria Criação. Em síntese, compreende-se como um indivíduo que se põe a si mesmo. Neste contexto, a justificação do Estado e do corpo político precisa assegurar esta radicalização antropológica: “O Estado deve justificar-se frente ao indivíduo. A filosofia política deve começar mediante condições modernas e, considerando isso, com uma prova sobre a legitimidade do Estado” (KERSTING, 2002, p. 16).

Ora, compreendendo-se o *Contrato Social* como um tratado sobre o problema da legitimidade do poder político, então ele se coloca inteiramente na tradição da filosofia política moderna, assumindo todas as suas consequências. Rousseau compartilha, deste modo, da convicção teórica nuclear da modernidade, não fundamentando mais a legitimidade do poder nem na natureza, nem na história e menos ainda em Deus, mas tão somente naquela justificação legítima que o consentimento humano pode oferecer. É justamente daí que emerge a figura do contratualista, e não mais do conhecedor das ideias platônicas ou do direito natural, como referencial de justificação da ordem política. Kersting afirma: “Somente assim pode ocorrer então uma dominação legítima de homens sobre homens, quando eles estão de acordo com tal dominação e quando ela surge de uma união contratual. Somente assim existe um Estado legítimo, quando ele se fundamenta num contrato de sociedade” (ibidem, p. 17).

Contudo, para renunciar às figuras tradicionais de legitimação do poder, a teoria do contrato recorre, segundo Kersting, ao teorema do estado de natureza, ao qual também se insere em certo sentido o *Segundo Discurso*, mas do qual se distancia claramente da obra *Do Contrato Social*. No *Segundo Discurso* Rousseau lança mão do conceito de estado de natureza para realizar sua crítica à sociedade e, elaborando uma espécie de “contratualismo explanativo”, coloca o argumento contratualista

no contexto “de uma reconstrução histórico-filosófica do surgimento da sociedade e do domínio político” (ibidem, p. 21). Como concebe a socialização do ser humano enquanto processo de degeneração da natureza que faz emergir uma dinâmica de alienação autodestrutiva, o argumento contratualista moderno perde, nas mãos de Rousseau, seu colorido otimista, pois é dominado pelo panorama da decadência social e histórica. Deste modo, o estado civil (*status civilis*) nada mais é do que um processo constante de degeneração do estado de natureza e o “próprio contrato é o acontecimento de constituição simbólica da concorrente sociedade civil e jurídica e, por isso, ela é enganosa, injusta e imoral, como o próprio contrato” (ibidem, p. 22).

De outra parte, na obra *Do Contrato Social* o conceito de estado de natureza ocorre “como uma simples citação” (ibidem, p. 18) e a fundamentação do poder do Estado, agora dispensando claramente o estado de natureza, apoia-se no conceito de contrato, fazendo dele resultar o Estado com um sentido eminentemente normativo. Assim afirma Kersting: “O Estado fundamentado pelo contrato é, em Rousseau, o portador livre de uma construção normativa, uma norma absoluta, exclusivamente um ideal político derivado da premissa normativa da liberdade, sem aquela *externalidade empírica*” (ibidem, p. 19, grifo meu).

Portanto, é com base no conceito de contrato, livre do estado de natureza como uma construção empírica que, segundo Kersting, ocorre, no *Do Contrato Social*, a legitimação do poder do Estado como uma construção normativa, ou seja, como um ideal político absoluto. Com base neste argumento, o referido autor chega à seguinte conclusão: “Não há nenhuma ponte entre o contratualismo explanativo da crítica à sociedade do *Segundo Discurso* e o contratualismo normativo *Do Contrato Social*” (ibidem, p. 22).

Em síntese, Vaughan, Guérout e Kersting, utilizando-se de recursos argumentativos específicos, chegam à mesma conclusão de que há uma descontinuidade evidente e inevitável entre o *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social*. Embora esta conclusão pareça sólida e definitiva, eu penso que não corresponde integralmente ao pensamento de Rousseau. Gostaria de refutá-la, referindo brevemente o núcleo da interpretação que defende a continuidade entre suas obras. Seu pioneirismo deve-se a um dos maiores admiradores do pensamento de Rousseau, a saber, Immanuel Kant.

1.2 Argumentos favoráveis à unidade entre as principais obras

Os três intérpretes, Vaughan, Guérout e Kersting, defendem a descontinuidade no pensamento de Rousseau tomando com referência exclusiva o *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social*, ignorando, com isso, o

Émile. Além disso, criticam a falta de unidade pressupondo, eles próprios, uma concepção de unidade de sistema que é estranha ao pensamento de Rousseau. Trata-se de esclarecer agora, antes de tudo, a natureza da unidade que aqui está em jogo.

Não se trata da unidade de sistema dos filósofos, a qual é recusada pela crítica do próprio Rousseau, ao longo de sua obra, denunciando a vacuidade das especulações metafísicas, que tornam perfeitamente dispensável a argumentação dos filósofos sistemáticos. Ou seja, quando se trata de investigar “os seres humanos como eles são” – questão fundamental tanto à filosofia social como à teoria educacional de Rousseau-, os filósofos presos à sua “especulação metafísica” estariam muito longe de oferecer uma resposta satisfatória. Idealizam uma natureza humana que não corresponde mais à própria condição humana.

Há uma passagem no quarto livro do Émile, livro no qual a educabilidade do amor próprio assume centralidade, em que Rousseau critica o “espírito filosófico” que cimenta a unidade de sistema. Assim afirma ele: “O furor dos sistemas tendo-se apossado deles [dos filósofos], faz com que procurem ver as coisas não como são, mas sim como se encaixam no seu sistema” (OC IV 530; 1992, p. 271)². Então, se a educação do amor próprio, que é a tarefa nuclear da formação moral do jovem Emílio, depende da investigação dos “seres humanos como eles são”, não é no sistema dos filósofos que se deve buscá-la, porque eles procuram deduzir o sentido das coisas de um princípio último. Deve-se buscá-la sim, como defende o genebrino no livro quarto do Émile, no estudo da história (antiga) e na educação do gosto³.

Para além da unidade de sistema, o que Rousseau busca é a unidade na perseguição do problema que unifica a abordagem oferecida a diferentes temas ao longo de suas obras, principalmente aquelas de cunho notadamente filosófico, como o *Segundo Discurso*, o Émile e *Do Contrato Social*. Por se considerar um pensador movido por paradoxos, Rousseau rejeita a unidade baseada no princípio de fundamentação última. Contudo, sua opção pela argumentação baseada em paradoxos está vinculada à dificuldade da investigação sobre a própria condição humana. Ernst Cassirer esclarece este ponto da seguinte forma: “Num

² As citações das obras de Rousseau, salvo indicação contrária, serão feitas como a que seguiu, indicando-se no corpo do próprio texto, de acordo com a edição Gallimard da Bibliothèque de la Pléiade, a abreviatura OC referente às *Oeuvres Complètes*, seguida da indicação do volume em romano minúsculo, acompanhada da respectiva paginação em arábico. Na sequência, indicam-se o ano e a página da edição portuguesa utilizada. Cotejando o texto permanentemente com traduções alemãs disponíveis, farei livremente modificações na tradução portuguesa, quando julgar necessário.

³ Para o papel formativo da história e da educação do gosto ver, respectivamente, o quinto e o sexto ensaios de meu livro sobre Rousseau, referido anteriormente (DALBOSCO, 2016).

pensador desse tipo, não se pode separar o conteúdo e o sentido da obra da razão pessoal de viver; ambos só podem ser apreendidos um dentro do outro e um com o outro, só num 'reflexo reiterado' e num esclarecimento mútuo de um pelo outro" (CASSIRER, 1999, p. 42). Ou seja, por ter percebido que a filosofia decaiu em especulações vãs, distanciando-se da pergunta pela razão da existência humana, Rousseau considera que ela não seria mais capaz de oferecer o subsídio necessário à investigação da pergunta sobre "quem é o ser humano?".

Contrário aos defensores da descontinuidade no pensamento de Rousseau, ergue-se uma longa tradição interpretativa, cujo pioneirismo deve-se a Immanuel Kant, que defende a unidade entre as principais obras filosóficas do genebrino. Depois dele seguiram-se Ernst Cassirer, Robert Derathé e Leo Strauss, culminando com a vigorosa interpretação de Jean Starobinski. No que diz respeito especificamente a Kant, ele nunca escondeu seu enorme apreço pelo pensamento de Rousseau, chegando mesmo a considerá-lo como o Newton da moral. Num pequeno opúsculo intitulado *Começo conjectural da história humana (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte)*, publicado em 1786 no *Berlinische Monatsschrift*, Kant inaugura a longa tradição interpretativa do pensamento de Rousseau como unidade entre suas principais obras. Deste modo, segundo o filósofo de Königsberg, o genebrino teria concebido acertadamente, no *Discurso sobre as Ciências e as Artes (Primeiro Discurso)* e no *Segundo Discurso*, "o antagonismo inevitável da natureza com a cultura do gênero humano, como espécie física, no qual cada indivíduo deveria alcançar plenamente sua destinação" (AA VIII 116). Na sequência, afirma ainda que no *Émile*, no *Do Contrato Social* e em outros escritos ele procura resolver novamente o problema mais difícil, a saber, "como a cultura deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade, como uma espécie moral, pertencente à sua destinação, de modo que tal espécie não contradiga mais a humanidade como espécie natural" (idem, ibidem). Por fim, os males resultantes de tal antagonismo seriam solucionados pelo estado de perfeição atingido pela arte (aqui entendida por Kant como direito e educação), provocando a cultura a transformar-se novamente em natureza, constituindo isso a "finalidade última da destinação moral da humanidade" (AA VIII 116).

Portanto, o característico desta interpretação de Kant é que se as obras iniciais de Rousseau assinalam a cisão entre natureza e cultura, mostrando que esta última significa um processo de degeneração constante da natureza, os textos seguintes, principalmente *Do Contrato Social* e *Émile*, apresentam, cada um a sua maneira, um esforço extraordinário, por meio da arte (direito e educação), de superar aquela cisão originária, fazendo com que natureza e cultura se reencontrem novamente na vontade

moral autônoma de uma consciência racional. Ora, é justamente deste ponto que parte a interpretação de Ernst Cassirer, o qual não só é um grande especialista da filosofia crítica de Kant, como também um bom conhecedor do pensamento de Rousseau. Em seu já clássico trabalho *A questão Jean-Jaques Rousseau*, que continua sempre influenciando novas gerações de estudiosos, defende primeiro a unidade maior entre vida e obra para fundar nela, depois, a unidade sistemática do próprio pensamento de Rousseau⁴.

Deste modo, segundo ele, os antagonismos aparentes entre o *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social* dissolvem-se inteiramente, quando se consegue encontrar adequadamente o fio condutor de seu pensamento. Segundo ele, o próprio Rousseau estava convencido sobre a unidade de sua obra:

Pois até numa idade avançada Rousseau não se cansou de defender e afirmar a unidade de sua obra. Para ele, o *Contrato Social* não é uma dissidência daquelas ideias fundamentais que tinha defendido em seus dois escritos sobre as questões do concurso da Academia de Dijon; ao contrário, é a continuação lógica, a realização e o aperfeiçoamento deles (CASSIRER, 1999, p. 54).

Podemos observar, sem muito esforço, que esta posição de Cassirer é totalmente oposta à de Kersting. Como o núcleo da divergência repousa sobre a unidade ou não entre o *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social*, cabe então perguntar a Cassirer, onde repousaria a “continuação lógica, a realização e o aperfeiçoamento” entre elas? Mais precisamente, porque uma obra não poderia ser compreendida sem a outra ou pela outra? Se pudermos encontrar um bom argumento na resposta de Cassirer, então a posição de Kersting fica refutada.

A unidade entre as duas obras manifesta-se no sentido de que *Do Contrato Social* representa o esforço intelectual de elevar a independência natural de um homem só, que se basta a si mesmo, do *Segundo Discurso*, à autonomia moral do homem vivendo em comunidade, livre e racionalmente obrigado a viver de acordo com a vontade geral. A questão de fundo refere-se à liberdade, mais precisamente, à elevação da liberdade natural à liberdade moral e a garantia de realização que esta oferece àquela. A liberdade significa a “ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo”, podendo concretizar-se somente na

⁴ Isso não significa dizer que Cassirer não deixe de assinalar também algumas diferenças entre, por exemplo, o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social*. Tais diferenças devem-se ao confronto entre o sentido empírico do conceito de estado de natureza do *Segundo Discurso* e o sentido normativo do Estado traçado pelo *Contrato Social*. Contudo, quando a ênfase da interpretação recai sobre o sentido normativo do estado de natureza e o ideal do Estado baseado no contrato, então a continuidade entre as duas obras torna-se manifesta.

vontade geral, isto é, “na vontade do Estado” (ibidem, p. 55). Tudo depende então da força normativa do Estado para que seja capaz de assegurar este “salto” da independência “de um ser humano só”, vivendo isolado, à autonomia moral dos seres humanos vivendo juntos, em comunidade, mas com sua individualidade garantida.

Antes de referir o ideal normativo do Estado, cabe resumir, nas palavras de Cassirer, o núcleo de todo o problema político-social:

Não se trata de libertar e emancipar o indivíduo no sentido de que ele seja expelido da forma e da ordem da comunidade; ao contrário, trata-se de encontrar uma forma comunitária que proteja com toda a força concentrada da associação estatal a pessoa de cada indivíduo, e o indivíduo, unindo-se aos outros, obedeça apenas a si mesmo, apesar de fazer parte desta união (ibidem, p. 56).

A natureza do político, como evidenciado na passagem acima, diz respeito a encontrar uma forma ideal na qual indivíduo e comunidade possam se construir e se realizar reciprocamente. Ou seja, a natureza do político consiste em assegurar o espaço do viver junto, evitando, com isso, a autodestruição recíproca. Mas isso não seria possível fora de uma forma ideal de Estado que assegure o vínculo orgânico entre liberdade e lei, a tal ponto que o indivíduo possa sentir-se livremente obrigado a respeitar a lei. Esta coincidência entre liberdade e lei representa o estágio mais elevado de humanidade, que outra coisa não é senão a própria vontade moral.

Contudo, a vontade moral só pode ser alcançada mediante a recusa decidida de qualquer forma de servidão ou de imposição violenta de uma vontade alheia, pois quando isso ocorre, o que fica primeiramente danificado é a liberdade individual. Porque Rousseau, segundo Cassirer, concebe isso fundamentalmente como um problema de formação da vontade moral, então seu ideal de Estado encontra-se com seu ideal de educação e, do ponto de vista sistemático, *Do Contrato Social* mantém estreita relação com o Émile. Ou seja, o aluno fictício Emílio só será capaz de viver virtuosamente na República se desde sua infância for educado a ser autônomo. Assim afirma Cassirer: “Desde a mais tenra infância, ele deve conhecer a coação das coisas, e aprender a curvar-se diante dela, mas deve ser poupado da tirania dos homens” (ibidem, p. 62)⁵.

⁵ Contribuir para que o educando resista a qualquer tipo de sujeição (tirania) e que seja senhor de si mesmo é o ideal mais alto da educação para a autonomia (para a maioridade), a qual cruza o projeto educacional do Émile como um todo, transformando Rousseau, juntamente com John Locke e Immanuel Kant, no defensor principal do iluminismo pedagógico moderno. Para a autonomia pedagógica nos dois primeiros livros do Émile de Rousseau ver meu livro *Educação natural em Rousseau* (DALBOSCO, 2011a); sobre a maioridade pedagógica em Kant ver meu livro *Kant & a educação* (DALBOSCO, 2011b).

O que está em jogo aqui, do ponto de vista da educação moral, é a possibilidade de nos submetemos à lei da comunidade (lei que vale para todos seus integrantes) sem nos subjugar a um preceito autoritário alheio. Isto só é possível, nas palavras de Cassirer, “se compreendermos esta lei como uma lei com a qual precisamos estar interiormente de acordo, e se pudermos nos apropriar de seu sentido e acolher este seu sentido em nossa própria vontade” (ibidem, p. 62). Visto sob esta ótica, o ideal do Estado se transforma num ideal pedagógico, sendo que seu dever assume então uma tarefa eminentemente educativa: “Ele [o Estado] não se dirige simplesmente aos sujeitos já existentes e dados da vontade, mas a sua primeira intenção reside em *criar os sujeitos corretos* aos quais pode lançar o seu apelo. Sem esta maneira de *formação da vontade*, todo o domínio sobre ela será ilusório e fútil” (ibidem, p. 62, grifos meus).

Kant e Cassirer fundam, portanto, a tradição interpretativa da unidade do pensamento de Rousseau. A ele se vinculam Robert Derathé, Leo Strauss, Jean Starobinski e, nos dias atuais, Frederick Nuehouser. Para Derathé, contrapondo-se diretamente à interpretação de Vaughan, o conceito de estado de natureza comanda toda a concepção rousseauiana de Estado, comprovando assim a conexão íntima que há entre o *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social*. Assim afirma ele, numa passagem de seu extenso livro:

Como veremos, se Rousseau coloca no ativo do Estado o desenvolvimento da razão e o da moralidade, que é sua consequência, é precisamente porque tinha sustentado no *Discurso sobre a desigualdade* que o homem natural só possui a razão em potência e vive sem nenhuma relação moral com seus semelhantes. Neste sentido, o *Discurso sobre a desigualdade* serve de introdução ao *Contrato Social* e não deve separar-se dele (DERATHÉ, 2009, p. 201).

Derathé chega mesmo afirmar, na sequência, que a polêmica fica mais claramente dirimida quando se leva em consideração a primeira versão da obra *Do Contrato Social*, pois nela Rousseau dedicou um capítulo exclusivamente para abordar o conceito de estado de natureza.

Leo Strauss é outro grande intérprete favorável à unidade do pensamento de Rousseau, defendendo a ideia de que a compreensão dos princípios teóricos do pensamento do genebrino depende do estudo cuidadoso do *Segundo Discurso*. Assim afirma ele:

Contrariamente a opinião de muitos pesquisadores atuais, o próprio Rousseau considera esta obra [o *Segundo Discurso*] como ‘da mais alta importância’. Ele mesmo afirmou que nela desenvolveu ‘completamente’ seus princípios, [...]. O *Segundo Discurso* é realmente a obra filosófica

de Rousseau, que contém suas considerações fundamentais. De modo especial o *Contrato Social* repousa sobre as bases deitadas pelo *Segundo Discurso* (STRAUSS, 1989, p. 275-276).

Deste modo, Strauss põe o *Segundo Discurso* no centro do pensamento filosófico de Rousseau. Sendo assim, não se deveria ver o ideal do Estado que é justificado pelo *Do Contrato Social* como algo distante e completamente estranho ao conceito do estado de natureza.

Jean Starobinski, por sua vez, não esconde sua simpatia pela interpretação de Kant-Cassirer, colocando-se implicitamente contra a interpretação marxista que, com Friedrich Engels, defende a unidade, pela via da revolução, entre *Segundo Discurso* e *Contrato Social*. Starobinski reconhece primeiro que o momento final entre as duas interpretações é o mesmo, ou seja, que ambas defendem “a reconciliação da natureza e da cultura em uma sociedade que redescobre a natureza e supera as injustiças da civilização” (STAROBINSKI, 1991, p. 42). Contudo, diferenciam-se pontualmente na medida em que tanto Kant como Cassirer acreditam na reconciliação, não pela via da revolução, mas sim da educação. Como optam pela educação, “Kant e Cassirer escolhem intercalar o *Émile* e as teorias pedagógicas de Rousseau, para estabelecer o elo necessário entre as análises do *Segundo Discurso* e a construção positiva do *Contrato Social*” (ibidem, p. 43). Ora, como deixarei claro logo abaixo, justamente por desconsiderar as ideias educacionais de Rousseau, sobretudo o projeto educacional do *Émile*, é que os defensores da ruptura entre *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social* terminam por oferecer também uma interpretação precária da própria natureza do político em Rousseau.

Por fim, nos dias atuais Frederick Neuhouser talvez seja um dos principais defensores da unidade entre as principais obras de Rousseau. Contra a interpretação dominante, Neuhouser concebe Rousseau e não Hegel como pioneiro da teoria do reconhecimento, colocando a teoria do amor próprio em sua base. Ora, é a unidade entre as três principais obras que permitem pensar o nexos entre teoria do reconhecimento e educabilidade do amor próprio. Em suas próprias palavras: “Trato da obra *Do Contrato Social* e do *Émile* como textos complementares e vinculados um ao outro, sendo um aspecto indiscutível de meu procedimento apresentar as três principais obras filosóficas de Rousseau como um projeto unitário” (NEUHOUSER, 2012, p. 33). Neuhouser reconhece também, na sequência, que é esta concepção da obra de Rousseau como um projeto unitário que influencia decisivamente na sua reconstrução da teoria do amor próprio, permitindo-lhe pensar o vínculo estreito entre o projeto educacional e o projeto político e esclarecer em que

sentido a formação do homem teria precedência em relação à formação do cidadão.

Deste modo, Neuhouser recupera, com seu minucioso estudo, uma tradição esquecida pela Filosofia Política atual, segundo a qual a justificação adequada de uma teoria da democracia depende diretamente da reflexão sobre a formação democrática da vontade. Isso significa, do ponto de vista arquitetônico, que a Filosofia Política depende, em certo sentido, da Pedagogia, ou seja, que a teoria da democracia está intimamente relacionada com a teoria da educação⁶. Ora, Rousseau é um dos poucos entre os modernos que melhor trata deste problema.

2 A “questão educacional” como elo da unidade entre as obras

Depois de ter seguido de perto a tradição interpretativa fundada por Kant-Cassirer, reconstruindo o ideal de Estado e fazendo-o repousar no ideal formativo (pedagógico) da formação da vontade, trazendo Émile também ao debate, cabe perguntar agora o que isso significa ao problema da unidade entre *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social*? Mais precisamente, em que sentido o ideal de Estado, como um ideal de formação da vontade moral, vincula-se também com a problemática originária do *Segundo Discurso*? Esta é uma pergunta capital para a qual Vaughan, Guérault e Kersting ofereceram convictamente uma resposta negativa, dizendo, como vimos, que o ideal de Estado, baseado na normatividade do contrato não tem mais nada a ver com o estado de natureza do *Segundo Discurso*. Eles podem fazer isso porque ignoram a indispensável gênese formativa do ideal de Estado, ou seja, porque ignoram o fato de que o papel normativo do contrato depende, para sua realização, da formação moral da vontade humana. Ao procederem assim, desvincularam a Filosofia Política da “questão educacional”, ignorando simplesmente o fato de que Rousseau concebeu desde o início a ideia do “bom cidadão” como um desafio eminentemente prático, no sentido formativo-moral. Ele inseriu tal ideia em sua arquitetônica pedagógica do Émile, justificando-a com base no projeto educacional tripartite: educação natural, educação moral e educação política.

Neste contexto mais amplo, gostaria de apresentar minha posição, apoiando-a na tradição interpretativa Kant-Cassirer, distanciando-a, portanto, da interpretação daqueles outros autores mencionados acima.

⁶ Em trabalho recente Axel Honneth defende justamente este ponto de vista, queixando-se do abandono da “questão educacional” pela Filosofia Política atual. Defende com muita convicção o vínculo estreito entre teoria da democracia e teoria da educação, não vacilando em afirmar que a consolidação de valores republicanos depende da formação democrática da vontade (HONNETH, 2012, p. 429-442).

Defendo, pois, que a mesma pretensão normativa inerente ao *Segundo Discurso* é mantida em *Do Contrato Social*, apenas que ela migra da noção de estado de natureza para a noção de contrato, sem que o sentido normativo do primeiro seja plenamente abandonado. Ou seja, o ideal de Estado da obra *Do Contrato Social* ainda carrega, embora de modo não mais direto e explícito, a força normativa do estado de natureza e ambos dependem, para sua “realização”, do processo formativo natural, moral e político do aluno fictício Emílio.

Neste sentido, apesar de fortes evidências contrárias, *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social*, embora tratem de temas específicos, se complementam mutuamente. Mais uma vez, nas palavras de Cassirer:

Ambos [*Segundo Discurso* e *Do Contrato Social*] contradizem-se tão pouco que só se pode explicar um pelo outro e um através do outro. Quem considera o *Contrato Social* um corpo estranho na obra de Rousseau, não compreendeu a organicidade espiritual dessa obra. Todo o interesse de Rousseau e toda a sua paixão fazem parte de um modo ou de outro da doutrina do homem, mas ele compreendeu agora que a questão “o que o homem é” não pode ser separada da questão “o que ele deve ser” (CASSIRER, 1999, p. 64).

Ora, se uma obra não pode ser compreendida sem a outra, significa dizer então que há uma continuidade entre elas. De outra parte, se *Do Contrato Social* não é um corpo estranho na obra de Rousseau, então possui uma “organicidade espiritual” também com o *Segundo Discurso*, a qual repousa na base normativa que impulsiona a investigação rousseauiana sobre a condição humana. Ou seja, existe claramente um fio condutor que alinhava o pensamento de Rousseau, iniciando no *Segundo Discurso* e se estendendo até a obra *Do Contrato Social*, referindo-se à convicção filosófica de fundo de que a investigação “do que é” depende do que “deve ser”. Neste sentido, compreender o ser humano como ele é, depende da investigação de como ele deveria ser, do mesmo modo que a compreensão da sociedade depende da perspectiva de como ela deve ser. Esta convicção constitui a base normativa de seu pensamento, que migra do estado de natureza à noção de contrato e ao ideal de Estado, sem que a unidade entre as obras fique prejudicada. Contudo, a força normativa ganha forma definida por meio do problema da formação moral da vontade e, do ponto de vista arquitetônico, a mútua dependência entre *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social* fica garantida pelo vínculo sistemático de ambas com o Émile.

De outra parte, o abismo intransponível visto por Guérout e Kersting entre *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social* deve-se, a meu ver, a dois limites de sua interpretação. O primeiro refere-se ao fato de que

eles não levaram devidamente em consideração o sentido normativo inerente ao conceito de estado de natureza, concebendo-o só como um conceito empírico. Além disso, também foi esta simplificação empírica que conduziu Kersting a reduzir a exposição do *Segundo Discurso* tão somente a um “contratualismo explanativo”. Em síntese, a meu ver, o *Segundo Discurso* deixa-se conduzir do começo ao fim por uma exposição de conteúdo normativo, portanto, não só explanativo e de caráter empírico. Por isso, dentre os vários significados que o conceito de estado de natureza recebe nesta obra, certamente o empírico não é o único e nem o mais relevante.

O segundo limite – e este é o crucial – refere-se ao fato de Guérout e Kersting ignorarem por completo o problema da formação moral da vontade como um problema nuclear do ideal de Estado e, por isso, eles também integram o grupo daqueles autores que atribui pouco significado ao *Émile* na interpretação do pensamento político de Rousseau. Isso pode não ter importância direta para pensar o problema da unidade entre o *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social*, mas é decisivo à relação entre *Do Contrato Social* e *Émile*. Como vimos, a investigação sobre a natureza do político empreendida por Rousseau, ao transformar o ideal de Estado numa tarefa educativa, no sentido da formação moral da vontade, estreita os laços entre política e educação de tal modo que a própria natureza do político só pode ser pensada seriamente quando se leva em consideração o aspecto formativo da condição humana. Ora, é justamente este aspecto que coloca Rousseau entre os principais autores modernos a ver a estreita relação entre teoria da democracia e teoria da educação. Aqui se radica também a tese central de seu pensamento político-pedagógico de que a formação do ser humano deve preceder a formação do ser cidadão.⁷

Ora, a meu ver, é quando Rousseau percebe a importância da formação humana no tratamento normativo da política que é levado a resgatar do *Segundo Discurso* o sentido normativo do conceito de natureza⁸ e de estado de natureza a ele inerente, mantendo-o como alicerce da exposição de seu projeto educacional no *Émile*. Portanto, a fundamentação do

⁷ Sobre este problema ver a interpretação atual e bem justificada de Frederick Neuhouser (2008, p. 18-26; 2012, p. 31-42).

⁸ Característico da posição de Guérout, sob este aspecto, é que ele ainda continua defendendo o sentido de natureza em Rousseau como “estado de inocência originária” (GUÉROULT, 1972, p. 158). Com base nisso ele interpreta que o *Segundo Discurso*, ao confrontar o estado de natureza com o estado social, defenderia o regresso do homem e da sociedade àquela inocência originária. Ora, quando se leva em consideração, como premissa central da argumentação do *Segundo Discurso*, o sentido normativo tanto de natureza como de estado de natureza, tal sentido não indica um “voltar para trás”, mais sim um “querer ir à frente”, na medida em que, tomado como um “dever ser”, o estado de natureza aponta para um horizonte em permanente movimento, que se põe sempre à frente.

político em Rousseau não abandona, como muitos intérpretes pensam, a normatividade da natureza porque no fundo o genebrino pensa que sociedade e natureza são uma e só coisa ou, pelo menos, que ambas não estão livres da possibilidade de uma reconciliação futura: como vontade moral formada, a humanidade voltaria a se identificar com sua condição natural.

Como Rousseau argumenta claramente no livro quarto do *Émile*, ao alcançar um nível ideal do gosto “puro” e “sadio”, a formação do jovem *Emílio*, orientada pela boa educação do gosto, representaria, em certo sentido, o encontro entre natureza e cultura. Com o gosto bem educado, *Emílio* alcançaria um nível de simplicidade e beleza em sua forma de agir que estaria muito próximo da simplicidade e beleza próprias à natureza.

Considerações conclusivas

Quando se considera o *Émile* como o centro filosófico do pensamento de Rousseau, o postulado da descontinuidade de suas obras não mais se sustenta. Segundo a tradição interpretativa Kant-Cassirer, que reconstruí brevemente acima, não devemos colocar a obra *Do contrato Social* no centro do pensamento rousseauiano e nem lê-la isoladamente. De outra parte, se levarmos em consideração que Rousseau é um pensador movido por paradoxos, não podemos querer imputar-lhe uma forma de sistema que lhe é estranha. Como vimos acima, sua opção por pensar em forma de paradoxos, não se deixando seduzir pelo “furor dos sistemas”, deve-se não só a uma questão de estilo, mas, sobretudo, à dificuldade que a própria “coisa” investigada impõe: como não se pode encontrar uma solução última e definitiva à questão da condição humana, cabe contornar adequadamente os problemas que surgem da investigação de tal questão.

Colocar o *Émile* no centro do pensamento de Rousseau significa compreender a natureza do político e a justificação do papel normativo do Estado, antes de tudo, como uma questão educacional. Sem que o aluno fictício tenha sua vontade formada por ideais virtuosos, o modelo republicano e democrático de cidadãos livres e iguais fica comprometido já em sua origem. Contudo, a formação democrática da vontade exige um longo e penoso processo pedagógico, sustentado, de acordo com a arquitetura pedagógica do *Émile*, por uma dupla teoria da virtude. Uma teoria negativa que, alinhavando os princípios pedagógicos gerais da educação natural, assenta-se mais em evitar os vícios do que ensinar a virtude (DALBOSCO, 2011a). Mas tal arquitetura conta também com uma teoria positiva da virtude que repousa na formação moral propriamente dita, cuja educação do gosto é um de seus núcleos principais.

Em síntese, ler o pensamento político de Rousseau com base em sua teoria educacional é indispensável para evitar que o ideal normativo de Estado seja vertido autoritariamente à práxis humana concreta. Significa também inverter a perspectiva metódica, tomando o tortuoso e indefinido processo formativo e educacional humano como forma de repensar permanentemente os próprios ideais normativos. Deste modo, por questão de coerência interna de sua arquitetônica pedagógica, o pensamento de Rousseau deveria impedir que a ideia reguladora do político fosse imposta autoritariamente à esfera do agir humano.

Na medida em que ao educando é deixado o espaço livre para fazer suas próprias experiências, com a espontaneidade criativa de sua ação, devidamente acompanhada pela autoridade responsável do adulto, ele (o educando) pode reinventar a todo o instante o próprio sentido do ideal pensado antecipadamente por outros. Em síntese, este modo de compreender a relação entre educação e política é decisivo para evitar que o ideal normativo da República seja vertido autoritariamente ao âmbito da práxis humana histórica. Ou seja, visto desta forma, o próprio ideal da República é uma construção histórica.

Referências

- CASSIRER, E. *Das Problem Jean Jacques Rousseau*. Darmstadt: WBG, 1975.
- _____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon J. Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.
- COOPER, L. D. *Rousseau, Nature, the Problem of the good Life*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1999.
- DALBOSCO, C. A. "Natürliche Erziehung, Moralität und Mündigkeit bei Jean-Jacques Rousseau". In: EIDAM, H.; HOYER, T. (HG.). *Erziehung und Mündigkeit. Bildungsphilosophische Studien*. Berlin: Lit Verlag, 2006, p. 53-70.
- _____. *Educação natural em Rousseau*. Das necessidades da criança e dos cuidados do adulto. São Paulo: Cortez, 2011a.
- _____. *Kant & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.
- _____. *Condição humana e educação do amor próprio em Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (no prelo)
- DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- GUÉROULT, M. "Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte". In: LÉVI-STRAUSS et al. *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Ediciones Visión, 1972, p. 141-162.
- HONNETH, A. "Erziehung und demokratische Öffentlichkeit. Ein vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie". In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 15 (2012), p. 429-442.

KANT, I. *Gesammelte Schriften, Hrsg. v. der Königlichen Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaft*, Berlin, 1902ff.

KERSTING, W. *Jean-Jacques Rousseaus ‚Gesellschaftsvertrag‘*. Darmstadt: WBG, 2002.

NEUHOUSER, F. *Rousseaus Theodicy of ‘Amour Propre’: Evil, Rationality and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

ROUSSEAU, J. J. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard; Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 tomos.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

_____. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

STAROBINSKI, J. *A Transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STRAUSS, L. *Naturrecht und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

VAUGHAN, Ch.-G. *The Political Writings of J. J. Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915. 2 v.

Endereço postal:

Programa de Pós-Graduação em Educação
Universidade de Passo Fundo
Campus I – Rodovia BR 285 – Km 292
Passo Fundo, RS, Brasil

Data de recebimento: 06/01/2014

Data de aceite: 02/03/2016